

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И. Ленина»

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 16

В.С. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Иваново 2008

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (главный редактор), А.П. Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И. Ненашев, А.В. Брагин; И.И. Евлампиев (Санкт-Петербург), К.Л. Ерофеева, О.Б. Куликова, Л.М. Максимова; Б.В. Межуев (Москва), В.В. Михайлов (Москва), С.Б. Роцинский (Москва), В.В. Сербиненко (Москва)

В сборник включены доклады международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях», посвященной 155-летию со дня рождения В.С. Соловьёва и 10-летию Российского научного центра по изучению наследия В.С. Соловьёва, 1 – 5 октября 2008 года, Иваново, ИГЭУ.

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-03-14009 г)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Российский научный центр по изучению наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932) 38-57-56, факс (4932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

ISBN 978 – 5 – 89482 – 522 – 9

© М.В.Максимов, составление, 2008

© Авторы статей, 2008

© ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2008

СОДЕРЖАНИЕ

Евлампиев И.И. Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв о соотношении человека и Бога.....	5
Рашковский Е.Б. Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или о духовных предпосылках соловьёвского «либерализма».....	17
Гриб С.А. Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва на путях осмысления благодатного всеединства.....	38
Брагин А.В. Консервативная апология духовного наследия В.С. Соловьёва: проблема ненасилия, толерантности в эпоху глобализации и неолиберализма.....	43
Цанн-кай-си Ф.В. Вл. Соловьёв и И. Кант: оправдание и критика.....	49
Максимова Л.М. Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьёва.....	60
Куликова О.Б. Наука и философия в концепциях О. Конта (первого позитивизма) и Вл. Соловьёва: современное прочтение.....	74
Мозговая Н.Г. Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: два взгляда на метод исследования социальных явлений.....	91
Красицки Я. „Sub specie antichristi venturi...” (Соловьёв, Ницше, Леонтьев).....	100
Дианов Д.Н. Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений.....	118
Прибыткова Е.А. Искусство добра и справедливости: от Э. фон Гартмана к Вл. Соловьёву.....	129
Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв: религиозный утопизм и его критики.....	150
Ёлшина Т.А. Тайные пути соловьёвских идей.....	159
Баранец Н.Г. Категории и концепты в философии В.С. Соловьёва и «новых идеалистов».....	169
Kiejzik L. Владимир Соловьёв в свете работ Сергея Булгакова.....	182

Гордеев А.С. Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьёва на учение о Софии и философии хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова).....	195
Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия».....	205
Ращевская Е.П. Традиции В.С. Соловьёва: мифологема антихриста в творчестве Д. Андреева.....	218
Ерофеева К.Л. Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество.....	245
Максимов М.В. Александр Мень и соловьёвская традиция в русской философии.....	257
Шаронов И.И. Роль Владимира Соловьёва и Жака Маритена в объединении католической и византийской традиций прав человека и гражданина.....	275
Козлова О.В. Концепция трансцендентальной свободы В.С. Соловьёва.....	286
Матюшко Б.К. Историсофия «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения.....	296
Кудряшова Т.Б. Влияние изменений в языковой среде на восприятие идей В.С. Соловьёва.....	305
Балябина М.Б. Личность В.С. Соловьёва: знание и бытие.....	310

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет

Ф. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. СОЛОВЬЁВ О СООТНОШЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И БОГА¹

Существует устойчивое мнение, согласно которому Вл. Соловьёв является прямым философским наследником Достоевского, и между двумя великими мыслителями в целом больше идейного сходства, чем различий. Однако мы хотим подчеркнуть принципиальное различие их взглядов. Поскольку Достоевский и Соловьёв имели огромное влияние на последующую русскую философию, можно даже говорить о двух принципиально различных линиях развития русской религиозной мысли, инициированных их идеями.

Чтобы лучше понять указанное различие, нужно сначала сказать о сходстве, на фоне которого оно являет себя. Самое главное, что объединяет Достоевского и Соловьёва – это идея *нерасторжимого сущностного единства* Бога и человека. Это определяет значение идеи Богочеловечества для обоих мыслителей, причем не столько в строго христианском, сколько в *гностическом* ее варианте². Собственно говоря, именно это и является наиболее глубоким основанием для сближения философских позиций Достоевского и Соловьёва, они выделяются в русской философии второй половины XIX века тем, что достаточно последовательно развивают именно гностическую концепцию человека.

Однако в рамках этой концепции Достоевский и Соловьёв расставляли акценты совершенно различным, по сути, противоположным образом. Сущностное единство Бога и человека всё-таки не понималось ими как абсолютное тождество, предполагало определенную инаковость Бога и человека. Здесь и находится основание резкого расхождения позиций Достоевского и Соловьёва – они ориентировались на принципиально различные модели указанного единства. В самом общем виде это расхождение можно выразить следующим образом: Достоевский понимал единство Бога и человека *через человека*, полагая его некоей

абсолютно первичной инстанцией бытия; Соловьёв же поступал «проще» – так, как эта проблема понималась во всей традиции гностической мистики – в духе *мистического пантеизма*, здесь именно Бог выступал как абсолютное бытие, как глубинное основание мира и человека.

Одна из хорошо исследованных в настоящее время особенностей философии Соловьёва – это отрицание самостоятельности отдельной личности; подлинным бытием, согласно Соловьёву, обладает только человечество, божественное единство всех личностей, обозначаемое (в его совершенном, «до-земном» состоянии) известным гностическим именем Софии. Подлинной полнотой бытия обладает цельный духовный «организм» человечества, в то время как бытие отдельного человека есть «абстракция», предстающая реальной только при рассмотрении человека под определенным углом зрения. Для доказательства этого утверждения Соловьёв в поздние годы даже прибегал к авторитету О. Конта. «С гениальной смелостью, – пишет о Конте Соловьёв, – он <...> утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав»³. Подобно тому как геометрические точки, линии и поверхности являются всего лишь абстракциями от реальных объектов нашей трехмерной действительности, так и отдельный человек, индивид есть лишь «абстракция», условно выделяемая из реальной целостности человечества. «Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трёхмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество»⁴.

По существу, выяснять нужно не столько соотношение Бога и человека, сколько соотношение Бога и человечества. Как пишет в той же работе Соловьёв, «истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. <...> Великое Существо не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно-

телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве»⁵. Таким образом человечество оказывается своего рода «средой», в которой проявляет себя Бог. Эта идея проходит через всё творчество Соловьёва. Уже в первой крупной работе «Кризис западной философии (против позитивистов)» он, критикуя всю традицию западной мысли, находил положительное содержание только в философии Шопенгауэра и его последователя Э. Гартмана; важнейшей идеей Шопенгауэра Соловьёв считал понимание человеческой личности в качестве наиболее адекватной формы явленности Абсолюта, как *проявление высшего начала бытия*. Вот как об этом пишет Соловьёв: «...теперь уже не принимается (как это делалось в старой догматической метафизике), что истинно-сущее пребывает само по себе как отдельное существо вне познающего (в каком случае невозможно было бы метафизическое познание, как это и доказано Кантовским критицизмом), а предполагается, напротив, существенное тождество метафизической сущности с познающим, т. е с нашим духом, эта сущность определяется, таким образом, как *всеединный дух*, которого наш дух есть частное проявление или образ, так что чрез наш внутренний опыт мы можем получить действительное познание о метафизическом существе»⁶.

Позднее Соловьёв постоянно подчеркивал, что утверждение о существовании абсолютного начала «выше» человеческих личностей с неизбежностью вытекает из необходимости иметь *четкий и однозначный* критерий различия добра и зла, истины и лжи, прекрасного и безобразного. «Простое, для всех ясное, можно сказать, тривиальное различие добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного, это различие уже предполагает признание объективного и безусловного начала в этих трех сферах духовной жизни. В самом деле, при этом различении человек утверждает, что и в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве, и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто *нормальное*, и это нечто *должно* быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота. Итак, безусловное начало

требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека»⁷.

Здесь, как мы видим, речь идет не только о ясности критерия различия между добром и злом и т. д., но даже о *тривиальности*, самоочевидности такого различия. Однако так ли уж это «тривиально»? К сожалению, в этом пункте *мистическая* философия Соловьёва оказалась в плену тех же стереотипов, что и самые известные рационалистические системы, подвергнутые им беспощадной критике. XX век, на самом пороге которого скончался Соловьёв, наглядно показал, что границы между указанными оппозициями не так уж устойчивы, как казалось в предшествующие столетия, и тем более не самоочевидны.

По сравнению с этим Достоевский оказывается подлинным новатором, и его борьба против стереотипов классического рационализма по своей радикальности ничуть не уступает антирационалистическому пафосу Ф. Ницше. Нетривиальность и даже неоднозначность границы между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием в данном случае оказывается следствием того, что Бог для Достоевского оказывается «ниже» человека, оказывается одним из слагаемых человеческой личности, постоянно противостоящим другому (столь же фундаментальному и неустранимому) слагаемому – дьяволу. В этом смысле и Иисус Христос для Достоевского – это *совершенный человек*, который сумел до конца раскрыть в себе Бога и окончательно победить дьявола, показав тем самым путь для всех нас.

Начиная с «Записок из подполья» всё более определялась одна из важных линий развития философского мировоззрения Достоевского – понимание человеческой личности как парадоксального антиномического единства противоположных этических и онтологических определений. В конце творческого пути писателя, в романе «Братья Карамазовы», соответствующая модель человека приобретает чётко выраженную форму, и это приводит к тому, что диалектический метод в изображении героев становится абсолютно господствующим. Выскажем решительное предположение: в романе невозможно найти ни одного героя, зна-

чимого в сюжетном отношении, который был бы от начала и до конца своей истории «положительным» или «отрицательным» в системе координат, задаваемых указанными выше оппозициями. Поскольку это утверждение явно противоречит устоявшимся оценкам некоторых персонажей романа, попытаемся привести наглядные примеры.

Мы возьмем двух героев, которые в рамках сложившейся системы стереотипов предстают как определённо положительные, почти идеальные типы – это старец Зосима и Алёша Карамазов. Внимательное всматривание в эти образы помогает и в них увидеть радикальную диалектику полярных начал и «оттенить» их идеальность некоторыми сумеречными чертами.

Чрезвычайно важным элементом истории старца Зосимы являются его воспоминания о своей молодости. Поступив на военную службу после окончания кадетского корпуса, он, по его собственному выражению, «преобразился в существо почти дикое, жестокое и нелепое»⁸. Характеризуя себя и своих товарищей, он пишет: «Пьянством, дебоширством и ухарством чуть не гордились. Не скажу, чтобы были скверные; все эти молодые люди были хорошие, да вели-то себя скверно, а пуще всех я»⁹. Тогда и произошла с ним история, которая, с одной стороны, наглядно показала его жестокость и низость, а с другой – привела на путь спасения, помогла преодолеть все злое и отрицательное в себе. Когда девушка, за которой он ухаживал, вышла замуж за другого, он почувствовал «злобу нестерпимую» (причём в качестве причины этой злобы он указывает только собственное непомерное самолюбие) и решил отомстить. Он публично высмеял своего соперника, что кончилось вызовом на поединок. Перед этим поединком он без всякого видимого повода избил своего денщика. Но именно последнее событие и вызвало переворот в его душе. Он покаялся перед денщиком, осознал свою низость в истории с вызовом на поединок и прервал его, попросив прощения у противника. После всего этого он стал другим человеком, постепенно проделав путь до старца-монаха.

Нам кажется, что, рассказывая так подробно историю молодого Зосимы, писатель имеет в виду то же самое, что

было главной темой повести «Записки из подполья»: только до конца обнажив свое «подполье», только сделав явными те противоречия, которые лежат в основании души, личность может осознать все то негативное, что таится в ней, побороть свое темное «я» и встать на путь реальной, земной святости.

Очень важным контрапунктом к истории Зосимы выступает вставная история «таинственного посетителя» (в конце истории мы узнаем, что его звали Михаилом), в этой истории повторена вся диалектика судьбы Зосимы, причём повторена настолько нарочито, что становится ясно – эта история обладает очень большой идейной нагрузкой. Человек, пришедший к Зосиме после произошедшего в жизни Зосимы переворота, признается в ужасном преступлении – убийстве любимой женщины, совершенном только за то, что она отвергла его предложение выйти за него замуж. Убийство не было раскрыто; «таинственный посетитель», хотя иногда и мучился угрызениями совести, постепенно перестал вспоминать о нем и прожил благополучную жизнь с любимой женой и детьми. Но, узнав историю поединка и покаяния Зосимы, он решил рассказать ему всё своё прошлое, чтобы спросить совета о том, нужно ли и ему объявить о своем преступлении и покаяться.

Эту цель и имел его таинственный визит. После того как Зосима решительно сказал, что ему нужно покаяться и отдать себя в руки правосудия, он ушел, а затем вернулся и некоторое время сидел молча, прежде чем снова уйти. Позже, уже после своего покаяния и перед скорой смертью, он так объяснил Зосиме это свое странное возвращение и молчание: «Вышел я тогда от тебя во мрак, бродил по улицам и боролся с собой. И вдруг возненавидел тебя до того, что едва сердце вынесло. “Теперь, думаю, он единственный спасал меня, и судия мой, ибо он все знает”. И не то чтоб я боялся, что ты донесешь (не было и мысли о сем), но думаю: “Как я стану глядеть на него, если не донесу на себя?” И хотя бы ты был за тридевять земель, но жив, всё равно, невыносима эта мысль, что ты жив и все знаешь, и меня судишь. Возненавидел я тебя, будто ты всему причиной и всему виноват. Воротился я к тебе тогда, помню, что у тебя

на столе лежит кинжал. Я сел и тебя сесть попросил, и целую минуту думал. Если б я убил тебя, то все равно бы погиб за это убийство, хотя бы и не объявил о прежнем преступлении, но о сем я не думал вовсе и думать не хотел в ту минуту. Я только тебя ненавидел и отомстить тебе желал изо всех сил за все. Но Господь мой поборол диавола в моем сердце. Знай, однако, что никогда ты не был ближе от смерти»¹⁰. В этом месте упомянутая выше модель человеческой души, созданная Достоевским, получает полное раскрытие. С одной стороны, «таинственный посетитель» обладает глубокой и чувствительной совестью, он испытывает вину, даже если человек, перед которым он покаялся, далеко и не расскажет никому о его признании, но, с другой стороны, он питает ненависть к этому же человеку, доходящую до желания убить, и ее причиной является *как раз его чрезмерная совестливость*.

«Таинственный посетитель» предстает как загадочный *двойник* Зосимы; параллелизм сюжетных линий Зосимы и Михаила (отвергнутая любовь, оскорбленное самолюбие, твердая готовность убить благополучного соперника) подталкивает читателя к парадоксальной мысли: если бы обстоятельства сложились чуть по-другому – например, не будь у Зосимы нескольких утренних часов перед поединком для размышлений наедине с собой – и в таинственной глубине его души могло не произойти преображения; он убил бы своего соперника, и его судьба была бы точно такой же, как и судьба Михаила. И наоборот, будь у последнего какая-то возможность остановиться, подумать на роковом распутье, раскрепостить дремлющие в душе возможности, и он мог бы испытать то, что испытал Зосима, удержаться от преступления и стать человеком святой жизни (ведь в конце жизни он все же сумел покаяться). Еще раз на таком же нравственном распутье Михаил стоял и во время второго визита к Зосиме, после своего признания; в этом случае колебания его души между полюсами добра и зла особенно выразительны. Утверждая, что Зосима никогда «не был ближе от смерти», Михаил доказывает, что его намерение убить было абсолютно реальным, его

душа реально колебалась между святостью и злодейством, и *исход не был предопределен ничем во внешнем мире*.

Но, пожалуй, самое характерное и важное содержится в последнем замечании Михаила: «...Господь мой поборол диавола в моем сердце». Обратим внимание на эти поистине удивительные слова «Господь *мой*»; «таинственный посетитель», конечно, говорит о Боге, но он оказывается *его собственным Богом*, одним из полюсов его бытия, по отношению к которому столь же ясно обозначен другой полюс – дьявол.

Нужно еще добавить, что «таинственный посетитель», хладнокровно убивший любимую женщину и готовый убить Зосиму, одновременно является выразителем возвышенной доктрины о всеобщей вине людей и о рае, который «в каждом из нас затаён»¹¹ и который наступит, как только люди осознают свою вину и станут братьями друг другу – т. е. как раз той доктрины, которая составляет суть проповедей самого Зосимы.

Нам кажется, будет естественным предположить, что «таинственный посетитель» предстает в романе не столько как реальный человек, сколько как *идеальная художественная модель* человека, созданная писателем именно для более наглядной демонстрации диалектической сущности человека. Об этом свидетельствует и форма выведения этого персонажа – во вставной новелле, не имеющей никакого отношения к основным сюжетным линиям романа.

Художественное развитие той же самой модели мы находим в образах большинства персонажей романа, в том числе в трёх самых главных – в образах трёх братьев Карамазовых.

Можно только поражаться стойкой тенденции многих (если не большинства) читателей и исследователей признавать Алёшу Карамазова за «идеальный тип» Достоевского, в смысле его абсолютно однозначной определенности как человека почти святой жизни (и не только в рамках его романной судьбы, но и в перспективе его будущего). Повидимому, православная ряса героя настолько завораживает читателя, что он не очень внимательно вслушивается в то, что он говорит и что идет из самых глубин его души. А

идут из этих глубин самые разные импульсы. Про его доброту и благородство мы не будем говорить, об этом достаточно было сказано другими; мы обратим внимание на противоположное. Для начала вспомним самый банальный пример: когда Иван рассказывает Алёше о генерале, затравившем собаками маленького мальчика на глазах его матери, и спрашивает брата о том, как нужно поступить с этим генералом, Алёша, не задумываясь, восклицает: «Расстрелять!». Однако в данном случае порыв Алёши понятен: это эмоция, которую он, возможно, преодолел бы по здравому размышлению. Но вот мнение его брата Дмитрия. Говоря о насекомых, которых «Бог одарил сладострастьем», и признавая себя таким насекомым, он замечает: «...мы все, Карамазовы, такие же, и в тебе, ангеле, это насекомое живет и в крови твоей бури родит»¹². Еще более веско выглядит реакция Алёши на рассказ Дмитрия о его прошлой жизни, о тяге к разврату и жестокости: «Я не от твоих речей покраснел и не за твои дела, а за то, что я то же самое, что и ты. – Ты-то? Ну, хватил немного далеко. – Нет, не далеко, – с жаром проговорил Алёша. (Видимо, эта мысль давно уже в нем была). – Всё одни и те же ступеньки. Я на самой низшей, а ты вверху, где-нибудь на тринадцатой. Я так смотрю на это дело, но это всё одно и то же, совершенно однородное. Кто ступил на нижнюю ступеньку, тот всё равно непременно вступит и на верхнюю. – Стало быть, совсем не вступать? – Кому можно – совсем не вступать. – А тебе – можно? – Кажется, нет»¹³. Присутствие таких возможностей в герое замечают многие; не случайно Грушенька говорит Ракитину, что когда-нибудь «съест» Алёшу.

Но эти примеры являются только предварением самого главного фрагмента, дающего своего рода «внутренний портрет» Алёши, в котором мы без труда можем узнать ту же самую диалектическую модель человеческой души. Имеется в виду беседа Алёши и Лизы Хохлаковой в главе с выразительным названием «Бесёнок» (в одиннадцатой, предпоследней книге романа).

Прежде всего здесь нужно сказать несколько слов о Лизе Хохлаковой, поскольку в упомянутой беседе именно она высказывает всё самое главное, то, что отраженным

образом характеризует и Алёшу. Лиза является очень странным персонажем; уже было отмечено¹⁴, что в романе она появляется только в связи с Алёшей, как бы только для того, чтобы сделать яснее его образ. До рассматриваемой сцены она характеризуется как ребенок, «дитя», у нее больна нога, и она постоянно находится в инвалидном кресле. Всё это подчеркивает её несамостоятельность, отсутствие в ней внутреннего «стержня». И вот, в последней сцене с её участием мы узнаем, что она встала с кресла, выздоровела, стала самостоятельной и уже, наоборот, руководит своей матерью. То есть она пришла к некоей ясности своего личностного бытия, дальше она будет развиваться уже не под влиянием внешних обстоятельств, а *сама из себя*, из своей первоначально сформировавшейся внутренней определённости¹⁵. В этом контексте чрезвычайно выразительно, *что* это за определенность. Она оказывается определенностью *радикальной моральной антиномии*.

Выход из детской невинности для Лизы оказывается впадением в самые крайние искушения, причем идут они не извне, а изнутри ее личности. «Ах, я хочу беспорядка. Я всё хочу зажечь дом. Я воображаю, как это я подойду и зажгу потихоньку, непременно чтобы потихоньку. Они-то тушат, а он-то горит. А я знаю, да молчу. Ах, глупости! И как скучно!<...> Если я буду бедная, я кого-нибудь убью, – да и богата если буду, может быть, убью – что сидеть-то!<...> Я не хочу быть святою. Что сделают на том свете за самый большой грех? Вам это должно быть в точности известно. – Бог осудит, – пристально глядялся в неё Алёша. – Вот так я и хочу. Я бы пришла, а меня бы и осудили, а я бы вдруг всем им и засмеялась в глаза. Я ужасно хочу зажечь дом, Алёша, наш дом, вы мне всё не верите?»¹⁶. И на замечание Алёши, что такие желания часто бывают у детей, Лиза решительно возражает, что она «не про то». Дети имеют такие желания по наивности, не понимая их последствий; Лизу же они привлекают именно потому, что она потеряла детскую невинность и знает, что это зло, заложенное в ней самой.

«Я просто не хочу делать доброе, а хочу делать злое, а никакой тут болезни нет. – Зачем делать злое? – А чтобы

нигде ничего не осталось. Ах, как бы хорошо, кабы ничего не осталось! Знаете, Алёша, я иногда думаю наделать ужасно много зла и всего скверного, и долго буду тихонько делать, и вдруг все узнают. Все меня обступят и будут показывать на меня пальцами, а я буду на всех смотреть. Это очень приятно. Почему это так приятно, Алёша? – Так. Потребность раздавить что-нибудь хорошее али вот, как вы говорили, зажечь. Это тоже бывает. <...> – Есть минуты, когда люди любят преступление, – задумчиво проговорил Алёша. – Да, да! Вы мою мысль сказали, любят, все любят и всегда любят, а не то что “минуты”. Знаете, в этом все как будто когда-то условились лгать и все с тех пор лгут. Все говорят, что ненавидят дурное, а про себя все его любят»¹⁷.

Интересно, что Лиза своими откровениями постепенно заставляет Алёшу все больше соглашаться с ней и признавать, что такие же точно импульсы присутствуют и в глубинах его души. В заключении беседы Лиза рассказывает Алёше свой сон: «...мне иногда во сне снятся черти, будто ночь, я в моей комнате со свечкой, и вдруг везде черти, во всех углах, и под столом, и двери отворяют, а их там за дверями толпа, и им хочется войти и меня схватить. И уж подходят, уж хватают. А я вдруг перекрещусь, и они все назад, бояться, только не уходят совсем, а у дверей стоят и по углам, ждут. И вдруг мне ужасно захочется вслух начать Бога бранить, вот и начну бранить, а они-то вдруг опять толпой ко мне, так и обрадуются, вот уж и хватают меня опять, а я вдруг опять перекрещусь – а они все назад. Ужасно весело, дух замирает. – И у меня бывал этот самый сон – вдруг сказал Алёша»¹⁸.

В художественном мире Достоевского нас не удивляют никакие совпадения судеб, поступков, речей персонажей. Но даже в этом контексте совпадение снов представит очень знаменательным фактом, который можно понять только как явное указание на совпадение глубинной сущности собеседников. Как и в ситуации совпадения судеб Зосимы и его посетителя, это необходимо Достоевскому, чтобы, не поступаясь художественной правдой, перенести созданную им идеальную модель на реального героя. В итоге, мы можем констатировать, что и Алёшу писатель

обозначает как человека, ничем не отличающегося от других персонажей романа, – и он несет в душе *своего* Бога и *своего* дьявола, и нескончаемая борьба этих сил еще только началась в нём, её итог до конца не предreshен.

Таким образом, Достоевский именно человека, т. е. *становящееся, причастное времени* существо, полагает исходным, первичным по своему бытию; Бог и дьявол – это главные полярные определения сущности человека, вечная борьба которых и задает его становление во времени. Эти полярные определения можно обозначить и более привычными для философов терминами – *Бытие* и *Ничто*, и тогда Достоевский оказывается родоначальником той традиции, которая в XX веке ярко проявила себя в творчестве многих известных философов (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.)¹⁹.

При этом у Достоевского бесконечное *становление* человека не противоречит его *абсолютности* и *бессмертию*, поскольку само бессмертие понимается не как окончательное расставание с земной жизнью ради некоего «райского», т. е. абсолютно совершенного бытия, а как переход от одной формы жизни во времени к другой ее форме – без возможности окончательного совершенства²⁰. У Соловьёва и здесь мы видим прямо противоположное: земную жизнь человека он *противопоставляет* совершенной жизни. Достижение совершенного («нормального») состояния гарантируется как раз тем, что Бог «выше» человека; в совершенном состоянии человек в прежней форме исчезнет и, по сути, останется только Бог.

¹ Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 08-03-00634а.

² См.: Евлампиев И. И. Гностические мотивы в русской философии // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 5 – 16.

³ Соловьёв В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 568.

⁴ Там же. С. 570.

⁵ Там же. С. 578.

⁶ Соловьёв В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. М., 1988. С. 112.

⁷ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. М., 1989. С. 32.

⁸ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 15 т. Т. 9. СПб., 1988 – 1996. С. 332.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 350 – 351.

¹¹ Там же. С. 349.

¹² Там же. С. 122.

¹³ Там же. С. 124.

¹⁴ См.: Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. М., 1996. С. 53 – 54.

¹⁵ Там же. С. 56.

¹⁶ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 15 т. Т. 10. С. 80.

¹⁷ Там же. С. 81.

¹⁸ Там же. С. 82.

¹⁹ Подробнее см.: Евлампиев И. И. Великий инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского // Вопр. филос. 2006. № 3.

²⁰ Подробнее см.: Евлампиев И. И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб., 2008. С. 69 – 83.

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Институт международной экономики
и международных отношений РАН, Москва

СОВРЕМЕННОЕ И БИБЛЕЙСКОЕ В НАСЛЕДИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА, ИЛИ О ДУХОВНЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ СОЛОВЬЁВСКОГО «ЛИБЕРАЛИЗМА»

Каждая развитая национальная культура тем и *развита*, тем и *национальна*, что несет в себе не только огромную культурно-историческую память, но и огромную пра-память и умеет абсорбировать (т.е. у-сваивать, о-сваивать – делать *своими*) достижения иных эпох, ареалов, народов, цивилизаций.

Это суждение может быть сполна отнесено к истории отечественной философской мысли и к изучению одной из её едва ли не ключевых фигур – Владимира Сергеевича Соловьёва (1853 – 1900).

В предреволюционные и революционные годы о Соловьёве говорили подчас даже слишком много и по большей части в связи с апокалиптическими страхами тогдаш-

ней русской интеллигенции, хотя проблематикой мировых катастроф соловьёвское наследие далеко не исчерпывается. В советскую эпоху о нем вообще молчали: в лучшем случае лишь достаивая его дежурной антирелигиозной и антиидеалистической ругани или же поминая его в связи с генезисом поэзии русских символистов. В эпоху перестройки соловьёвские цитаты стали частью тогдашней свободолобивой фразеологии. А в постсоветские годы, когда возобладал «державный» и отчасти постмодернистский дискурс, расхожий интерес к Соловьёву сошел почти что на нет, однако соловьёвские исследования, соловьёвские интересы ушли в глубину российской интеллектуальной и духовной культуры. И это – не случайно.

Как сказал мне в сентябре далекого 1968 года пригласивший меня к себе о. Александр Мень, работа над наследием Соловьёва есть «работа на века». Работа, значение которой мы и сами едва ли в состоянии уяснить. Примерно два года спустя, 30 июля 1970 г., когда группа тогда еще молодых московских интеллектуалов собралась на квартире будущего протоиерея Михаила Аксенова-Меерсона на панихиду и на семинар по случаю семидесятилетия со дня кончины философа¹, о. Александр конкретизировал эту мысль так. По его словам, – насколько я их запомнил – начатая Соловьёвым работа по осознанному взаимному соотношению традиционной церковно-религиозной культуры, с одной стороны, и достижений светского интеллектуализма, с другой – есть работа нелегкая, но всегда, для каждого времени насущная и требующая усилий многих поколений.

Попытаемся же разобраться в этой неслучайной актуальности русского философа «на века».

1.

А кстати: как объяснить по теории Данилевского, что наша с Вами общая чисто русская (ибо поповская) национальная культура не мешает Вам быть китайцем, а мне – евреем?

Из письма Н.Н. Страхову от 23.08.1890²

Я хотел бы говорить о вещах общеизвестных, почти что банальных, однако в своем особом дискурсе, в своей особой тематизации. Но это меня едва ли страшит. Ибо основная задача религиозно-философской мысли – не столько во введении новых фактов, новых теоретических знаков и суждений³, сколько в обосновании тех новых *смыслов*, которые рождаются на пересечении глубоких, «соборных» традиций человеческого духа и уникального опыта каждого из нас.

Есть одна важная герменевтическая трудность в работе с текстами Соловьёва: написанные отточенным и прозрачным языком, они читаются, что называется, «с листа», однако их внутренние мировоззренческие и философские смыслы улавливаются и понимаются с трудом. В философской историографии много пишется о том, сколь трудно разбираться исследователю во многообразии соловьёвских «масок». Соловьёв одновременно и церковно верующий человек – и продолжатель традиции философского критицизма⁴; политический легитимист – и либерал; эстет – и правозащитник; верный почитатель духовного и культурного наследия Европы и России и одновременно незаурядный теоретик-востоковед⁵; мыслитель, еще во времена господства на Руси славянофильских, народнических и толстовских воззрений обосновывавший ценность городской культуры (не в ущерб крестьянскому большинству российского населения, но ради его сближения с условиями и императивами современной жизни), и идеолог социального государства и осознанной экологической политики... И наконец – Соловьёв-пародист и шутник, мастер иной раз беспощадного интеллектуального розыгрыша. Ибо что есть шутка, как не специфическая и незаменимая форма существования нашей мысли, которая испытывает самое себя, доводя свои же собственные диспозиции до абсурда?

Но всё это – один и тот же Соловьёв во всем многообразии общероссийских (равно как и его собственных) исторических и житейских перипетий, во всём ситуационном многообразии его идеологических ролей: академический ученый, просветитель, политический и церковный публицист, молитвенник, общественный деятель либераль-

ной ориентации, литературный критик и – last, but not least – оригинальный и толком еще не оцененный поэт. Подлинная же поэзия открывает людям те горизонты и спонтанные возможности мысли и слова, которые не могут быть ни заменены, ни восполнены иными областями интеллектуального творчества.

Следовательно, должна быть какая-то особая сердцевина соловьёвского мышления и делания, какой-то общий контекст, воссоединяющий в себе все, казалось бы, распадающиеся в нашем сознании и в нашем стремлении к дисциплинарному дроблению мысли «лики» и «личины» русского философа...

Когда иные исследователи говорят о единстве «религиозной философии» (или «русской религиозной философии»), они нередко упускают из виду то обстоятельство, что глубокая библейская сердцевина христианского философского мышления и насыщенность философского (или квазифилософского) дискурса религиозными словесами и образами – вещи совершенно разные и несхожие. Что же касается Соловьёва, то налицо глубинная библейская основа его философского мышления: от юношеских трудов до трудов предсмертных. Напомню читателю: в письме в редакцию газеты «Новое время» от 23.11.1899 (т.е. за восемь месяцев до смерти) философ указывает в числе текущих своих работ «библейскую философию с переводом и толкованием Библии»⁶. Еврейские и греческие тексты Библии он читал без словаря и прекрасно знал рецепции библейских текстов и идей и в православном богослужении, и в европейской философской традиции.

Хельмут Даам (Dahm), немецкий исследователь творчества Соловьёва, справедливо выявил тот библейский нерв, которым определяется это нерасторжимое сращение моментов консерватизма и вольнолюбия, «библейского» и «современного» в творчестве русского философа: само человеческое существование, глубоко тяготеющее к трансцендентному миру, не в силах смириться с уродствами и аномалиями наличной жизни⁷. Добавлю от себя – не в силах смириться, из каких бы «консервативных» или «модернистских» источников эти аномалии не проистекали.

Что же касается этой странной диалектики внутреннего соотношения и упорядочения тенденций смирения и протеста в интеллектуально-духовном человеческом опыте, то одно из важных рассуждений на сей счет содержится в по-своему гениальной, хотя и с современной точки зрения экстравагантной книге Соловьёва – в первом томе (второй так и не увидел свет) «Истории и будущего теократии»⁸.

По словам философа, страх (точнее страх личной потери Царства Божия⁹) отчасти является необходимой стороной выстраивающегося в истории человеческого духа¹⁰; однако через восполняющую и преодолевающую страх веру приходит «упование на взаимность Божию»¹¹, а через эту «взаимность» – и настоящую *любовь*, помогающую человеку стать свободным и нравственным существом во Христе¹². А подлинным соприкосновением с Царством Божиим уже определяется и подлинное – непринужденное, благодатно-свободное – призвание человека¹³.

Так или иначе мы нащупываем один из важнейших библейских нервов соловьёвского мышления – проблему страха и непринужденности, иными словами, – рабства и свободы в человеческом существовании. Однако, чтобы не быть голословными, предпримем краткий библеистический экскурс на сей предмет.

Собственно библейских тем у Соловьёва – великое множество. На сей раз ограничусь лишь одной из них.

2.

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

Вл. Соловьёв. Неопалимая купина (04.09.1891)

Говоря чисто формально, Христианская Церковь существует на Земле без малого две тысячи лет. Однако наша христианская история непреложно включает в себя (именно как неотъемлемую предысторию) еще почти две тысячи лет предшествующей истории еврейского народа; из этих

двух тысячелетий почти полтора центрированы и организованы древнееврейской – по-научному говоря – этноконфессией, а говоря на языке христианского богословия – Ветхозаветной Церковью.

С точки зрения нынешней, нашей, европейской, Израиль – самый древний из народов Старого Света – самый древний не в смысле биоэтнолингвистической преемственности, но в том смысле, что его *непрерывная и осознанная в своей непрерывности история* (вкупе со множеством духовных и культурных традиций) длится со времен надлома династии Рамсесидов в Древнем Египте вплоть до нынешних дней. Причем длится – вопреки всем усилиям древних завоевательных империй, крестоносцев, нацистов или, скажем, нынешних арабских или иранских или каких-нибудь иных национал-патриотов – пресечь эту историю. Длится вплоть до сегодняшнего дня и не поддается «пресечению».

Так выглядит эта история на весьма краткосрочный, европейский манер.

Но вот с точки зрения серьезной исторической науки, всё это выглядит не совсем так. И даже отчасти – совсем не так. Палеонтологически древний или, по словам Тойнби, исторически «окаменевший» (became fossil) Израиль – один из относительно молодых народов Древнего Востока, утвердивший и начавший свой осознанный исторический путь весьма поздно – лишь где-то во второй половине второго тысячелетия до РХ, а уж путь *отчетливо осознанный* – только в середине первого тысячелетия до РХ (авилонское «спецпереселение», эдикт Кира о праве иудеев вернуться на родину и отстроить свою столицу от 538 г. до РХ и последовавший за этим эдиктом «первый сионизм»). На протяжении своей истории Древний Израиль вобрал в себя множество расовых, лингвистических и духовных компонентов истории древнего человечества – от берберов на Западе до персов на Востоке, от скифов на Севере до эфиопов на Юге.

Далее, на протяжении древней своей истории, Израиль (а через него и мы, христиане, как наследники древнеизраильского принципа *этического монотеизма*) вобрал в себя огромнейшие, религиозно-культурные, социальные и интеллектуальные – не побоюсь даже сказать научные¹⁴ –

пласты достижений огромнейших и разнообразных человеческих массивов и географических пространств.

3.

Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы, и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия.

Вл. Соловьёв. Первый шаг к положительной эстетике <1894>¹⁵

Основу социоэкономической жизни развитых обществ Древнего Востока историки называют «восточной деспотией»¹⁶; этот же самый грандиозный социально-исторический феномен можно было бы условно определить как *государственное рабство*, хотя, разумеется, в разных регионах система «государственного рабства» осуществлялась с разной степенью последовательности или непоследовательности, с разной степенью «крутости» или же, напротив, патерналистских послаблений.

Становление системы государственного рабства (причем с немалой остротой именно социоэкономического видения) отражено на страницах египетских, то есть Иосифовых, разделах книги Бытия и в начальных главах книги Исхода (Шмот). Что же касается чисто внешней, сугубо социальной канвы этой последней книги, то в основе ее лежит описание бунта разноплеменных государственных рабов, заметную часть которых составляли домоисеевы, т.е. не вполне оформившиеся в народ и не вполне сознавшие себя, израильтяне.

Я не случайно обмолвился выше словосочетанием, которым обязан современнику Соловьёва, немецкому философу Герману Когену (H. Cohen, 1842–1918): «этический монотеизм» Ветхого Завета.

По сути дела, именно это словосочетание проливает особый свет на историческое новаторство древнеизраильской, библейской мысли по отношению к породившему ее древневосточному человеческому контексту.

Исторически Ветхозаветная Церковь выросла из почти безнадежного, из почти обреченного и, скорее всего, весьма буйного бунта египетских государственных рабов. Но вот новый народ, безусловно возведший свою генеалогию к Трем Патриархам¹⁷, сложившийся из разноплеменных отверженных, беглецов и бунтарей, был, строго говоря, создан и оформлен тем Откровением, в основу которого легли две столь трудно дающиеся обыденному сознанию, но столь насущные для всей последующей универсальной истории идеи. А современное определение этих идей, – казалось бы, столь понятных и привычных, но, по существу, гносеологически столь сложных, – можно было бы представить в виде двух взаимодополняющих положений:

безусловного смыслового единства вселенской жизни в едином Божественном контексте;

уникальной и глубоко личной нравственной связи каждого человека с этим единством.

Эта связь – как раз то самое, что наш соотечественник и почти что современник – Вл. Соловьёв – определил как «положительное» или «Божественное всеединство». Последнее же, на мой взгляд, как раз и есть современная философская идиома Царства Божия¹⁸.

4.

*В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет, несокрушен...*

Вл. Соловьёв. Ночь на рождество (24.12.1894)

Память об освобождении из рабства, память о свободе – центральная «мистерия» древнего и последующего иудаизма. Не случайно словосочетание «*зман херутену*» (время нашей свободы, празднование нашей свободы) принадлежит к числу ключевых понятий Пасхальной

Аггады; по всей видимости, оно произносилось и на Тайной Вечере.

Во всяком случае, отблеск этой ветхозаветной «мистерии» разрыва с социальным и этническим рабством лег и на центральную Мистерию христианства – на пришествие в мир Иисуса Мессии и на Его – через Крест и Воскресение – победу над всечеловеческим рабством смерти и греха. Тема параллелизма ветхозаветного Исхода из фараонова рабства и Воскресного исхода из рабства греха и смерти – одна из настойчивых тем православного богослужения Страстной и Светлой седмиц.

Для человека, умеющего исторически мыслить, важно понять, что Ветхий Завет, хотя и существенно смягчает, но не отменяет рабство *de jure*: тогдашняя человеческая история – как история социальности, производительных сил и правовых понятий – еще не была готова к такому повороту событий. Однако – именно умея мыслить исторически – важно понять, что Ветхий Завет подвел некую медленную, объективно рассчитанную на тысячелетия «бомбу» под исторически и социально неизбежный в те архаические времена институт рабства – как государственного, так и частновладельческого.

Действительно, само таинство Исхода израильтян из Египта, из «дома рабства» (*бейт авадим*)¹⁹ как бы обличает рабство – причем обличает из поколения в поколение²⁰ как некий не вполне достойный человека как «образа и подобия» Божия²¹ институт.

Упомяну лишь некоторые из моментов регуляции статуса раба по Синайскому законодательству²².

- Хозяин обязан гарантировать рабу Шаббат, т.е. Субботний покой²³. Причем последний – если исходить из всего комплекса ветхозаветных текстов – не просто биологически и психологически потребный человеку отдых, но и некий акт соучастия в полноте Божественной жизни и Божественного созерцания.

- Раб-израильтянин не может томиться в рабстве у соплеменника более 7 лет, а хозяин обязан предоставить ему некоторый минимум гарантий достойной жизни при выходе на свободу.

- Раб-иноплеменник таковой привилегии лишен, но он в праве по вере присоединиться сам и присоединить своих детей к израильскому народу и тем самым приобрести статус израильтянина. Исторически этот институт рабов-прозелитов был одной из форм демографической подпитки еврейского народа.

- Рабы священника-коэна, наряду с ним самим и его семьей (в отличие от всех прочих свободных израильтян, включая и живущую в некоэнской семье дочь священника), могли разделять с ним его священную трапезу²⁴. Так что священнический раб вместе со своим хозяином отнесен к сфере «святынь» (*кдошим*), следовательно, превознесен над реалиями обычной жизни и облечен более высоким ритуальным статусом, нежели большинство свободных израильтян.

- Еще одно из Синайских предписаний по части института рабства, до сих пор выглядящее упреком и нынешнему миру, и множеству граждан нынешней России: похищение и насильственное порабощение людей запрещено под страхом смертной казни²⁵. Речь, разумеется, о похищении и порабощении соплеменников. Но разве тот, кто небрежет свободой соплеменника, способен ли помыслить о человеческой свободе вообще?

Nota bene. Ветхозаветный дискурс в конечном счете отрицает принцип рабствования израильтянина у земного хозяина. Сама этимология слова «Израиль», возможно, содержит в себе намек, что израильтянин может быть лишь рабом, или – точнее – служителем (корневая основа: *син-реш*) Божиим. Но это уже не земное, но сверхземное, священное, Мессианское служение²⁶. Мессия, от века избранный от Израиля, – Раб и Служитель Господень (*эвед Адонаи*)²⁷.

5.

*Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...*

Вл. Соловьёв. Панмонголизм (01.10.1894)

Особая и очень важная именно для современного человека ветхозаветная тема, прямо или косвенно содержащаяся во всём ветхозаветном комплексе, – тема осуждения

государственного рабства (т.е. *рабства для всех*); ее можно обнаружить не только в исторических нарративах Ветхого Завета, но и в «хохмическом» комплексе, т.е. в комплексе книг Премудрости, прежде всего в книге Притчей Соломоновых. Прямые или косвенные обличения пагубности человеческой несдержанности и спеси, жадности и шальных богатств, разврата и сибаритства, интриг и дворцовых переворотов (этой «нормальной» черты деспотических обществ), взяточничества и служебных злоупотреблений, произвола и неправосудия – всё это неотъемлемая часть той библейской и – шире – древней ближневосточной «политологии», которая призвана была сдерживать размах архаического *рабства для всех*²⁸. Действительно, одна из неявных, но самых настойчивых тем Книги Притчей такова: абсолютная, необузданная власть и связанные с нею кумовство, самодурство, разложение, циничское угнетение бедных и слабых – весь этот круговорот отношений казенного рабства – закономерная предпосылка гибели династий, царств, народов.

Но ведь это и есть одна из основных – и притом во многом созвучных реальностям современной жизни – тем соловьевской «апокалиптики»: от библейских поэтических реминисценций до «Трёх разговоров», завершаемых «Краткой повестью об антихристе».

Как указывает польский библеист, свящ. Л.Р. Стаховяк, комплекс ветхозаветных духовно-нравственных понятий в Новом Завете сохраняется, однако по-новому контекстуализуется в единой идее *свершившегося Искушения*²⁹.

Как отразилась вся эта ветхозаветная проблематика в Новом Завете?

Господь Иисус Христос, принимая на себя добровольное страдание (по-церковно-славянски – *грядый на вольную страсть*)³⁰ ради вселенского спасения, отождествляет себя уже не с патриархальным ближневосточным, но с безусловным античным рабом, т.е. с категорией самых принижённых и обездоленных людей на Земле. Вспомним указание на принятый Им «образ раба» (μορφή δουλου)³¹. Но прежде всего вспомним описание Страстей с рабским унижением декапитацией и смертью крестной.

Проблемы же декапитации мы должны коснуться особо.

Смысл этого римского института (истязание приговоренного к смертной казни гражданина уже *после* вынесения ему приговора!) заключался в следующем. Тело римского гражданина неприкосновенно, однако коль скоро ему вынесен смертный приговор, он приравнивается к рабу. Глумление над телом приговоренного в канун казни удостоверяло его рабский статус.

Остается лишь догадываться, для чего эта садическая процедура предсмертного бичевания была применена Понтием Пилатом к Учителю и Пророку из Галилеи, ни сном ни духом не связанного с системой римского гражданства. По всей видимости, Пилат хотел показать ненавистным ему иудеям, во что ставит римская власть статус Того, Кто почитался частью народа Мессией и, стало быть, Царем и посему – вольной или невольной угрозой самодержавным прерогативам кесаря Тиберия над народом Израиля. Отсюда – и издевательская табличка на Кресте – «Царь Иудейский». Т.е., по существу, еврейский самозванец, покусившийся на кесарево величество.

Наиболее развернутая в Новозаветном каноне детализация проблематики рабства (не отменяющая эту же проблематику в Ветхом Завете, но по-новому контекстуализующая ее) дается в корпусе Павловых посланий³². Действительно, рабство как таковое в Павловом корпусе не отменяется и даже не осуждается, но *предельно релятивизируется*. Эллин, иудей, варвар, скиф, свободный, раб – всё это условные эмпирические определения (или, как говорят ныне, – этикетки, labels) человека: они почти что теряют значение в контексте подлинной мессианской социальности, подлинного священного гражданства, имя коему – Христова Церковь.

Беглый раб Онисим возвращается по доброй воле к своему господину Филимону³³ уже не просто как раб с повинной, но как брат по вере, да к тому же и ободренный и благословленный самим первоверховным Апостолом.

*И, с каждым годом прибавляя ходу,
Река времен несется всё быстрее...*
Вл. Соловьёв. *Panta rei* (12.11.1806)

Античное рабство в отличие от полупатриархального ближневосточного – безжалостный и юридически последовательный социальный институт – оказалось, повторыю, духовно релятивизированным проповедью христианства и, следовательно, нравственно подорванным.

Последующие социально-исторические и этнодемографические процессы в Римской Ойкумене (прежде всего, в западной ее части) довершили этот процесс³⁴.

Эпоха позднего средневековья, первоначального капиталистического накопления и колониализма в Европе, знала страшные и позорные рецидивы частновладельческого и казенного рабства на Ближнем Востоке и на перифериях Европейской цивилизации³⁵: связанные с системами византийской и османской работорговли невольничьи рынки в геноуэском Крыму; невольничьи рынки в африканских торговых анклавах и в Новом Свете; горное, плантационное и галерное рабство в Южной и Северной Америке, а также особая – наша, доморощенная – разновидность рабства, т.е. та форма государственного и частновладельческого крепостничества, которая сложилась в середине XVII столетия при слиянии институтов домашнего рабства, кабального холопства и крепостной зависимости земледельца. Нечто подобное можно было бы сказать и о фактически полурабском состоянии «пеонажа» в Латинской Америке.

Конец обеих – собственно-рабской и крепостнической – форм рабства, подведенный размахом капиталистической индустриализации и эмансипационных движений позапрошлого века, был позорен.

А в прошлом веке наблюдалась вспышка государственного, «лагерного» рабства, которое на относительно короткое время восторжествовало в двух «социалистических» режимах Европы – советском³⁶ и нацистском. Конец

обеих неорабовладельческих и неоимперских систем был также темен.

Кто знает, что еще ждет христианскую, или, точнее, квазихристианскую, часть человечества в будущем: какие накаты деспотизма, насилия, внутреннего одичания, технологических и идеологических манипуляций?.. – Но, как мне думается, Библия, перерастающая историческую конкретику своего текстуального становления, была и остается в истории *основным кодовым текстом свободы*. Не просто негативной свободы от внешнего людского произвола, но – воистину – нашей небесной свободы, «свободы славы детей Божиих»³⁷. Нашей свободы от порабощения не только другими людьми или безличными институтами, но и от порабощения самими собой.

Так что библейская динамика свободы есть движение от «свободы от», т.е. от негативной свободы от глумления и рабства, к свободе положительной, к «свободе ради», к *свободе быть* – к свободе нашего интеллектуального и духовного возрастания в Божественной среде, т.е. в среде глубинной внутренней жизни, неразрывно связанной со всем подлинным богатством духовных, культурных и общественных форм человеческих коммуникаций. Иными словами, – в среде внутреннего достоинства человека перед Богом, Вселенной, другими людьми и самим собой³⁸.

Ибо в конечном счете обращенный к каждому из нас вопрос – где ты, Адам?³⁹ – есть непреложный вопрос о достоинстве и свободе человека.

*Книгу мою французскую⁴⁰ не одобряют
с двух сторон: либералы за клерикализм,
а клерикалы за либерализм.*

Из письма кононику Франё Рачкому
(СПб., 09 / 21.12.1889)⁴¹

А что же Соловьёв?

Говорить о библейских основаниях его мировоззрения и творчества можно до бесконечности, и притом в самых разнообразных тематизациях.

Лично для меня – вслед за рассмотренной выше проблемой библейской трактовки свободы и рабства как неотъемлемой части соловьевского религиозно-философского background'a – наиболее актуальной представляется влияние на русского мыслителя и на его представления о рабстве и свободе человека библейского дискурса Премудрости (*Хохма*). Но это – дело уже будущих разысканий и трудов (е.б.ж.!)⁴².

Мне думается, что изложенное выше помогает уяснить библейские предпосылки одной из важнейших интенций философского творчества Соловьёва. Суть же этой интенции – в обосновании права человека на свою неповторимую индивидуальность, коль скоро в последней заложен некоторый вектор добра, в обосновании содержательной неповторимости истории (при всей боли ее монотонных повторов) и – шире – в обосновании внутреннего богатства Вселенной и самого Бытия. Вселенная и Бытие имеют некий «добрый смысл»⁴³, высказанный еще на первых страницах книги Бытия⁴⁴, но требующий быть заново понятым и пережитым в каждом поколении, в каждом новом сочетании исторических обстоятельств, когда ставится под вопрос всё многообразие «живых связей» вселенской и индивидуальной жизни⁴⁵. Или – по уникальной терминологии Соловьёва – заново «оправданным»⁴⁶. И это едва ли не основная, хотя и по-разному акцентируемая, тема соловьевского философствования: от «Кризиса западной философии» до «Трёх разговоров».

В этих самых общих, но столь насущных религиозно-философских позициях – предпосылка отталкивания Соловьёва от тех «идолов и идеалов», которые пытались свести судьбы России к абстрактным постулатам позитивистского или марксистского дискурсов, или к не менее абстрактным постулатам «народных устоев», или же к поверхностному комбинированию и тех и других версий «народности» и «прогресса». Истинный прогресс возможен лишь тогда, когда люди и общество осознанно принимают на себя всю сложность и своеобразие своих проблем и предпосылок: об

этом повествует одно из кратких и проникновенных соловьевских эссе – «Тайна прогресса»⁴⁷.

Обобщая весь комплекс соловьевских трудов, прежде всего трудов середины 80-х – конца 90-х годов, можно было бы сказать, что истинный прогресс любого из обществ определяется, по мысли философа, действием трех несводимых и взаимосвязанных (причем взаимосвязанных не только в общественной жизни, но и во внутреннем опыте личности) факторов:

- глубины и внутренней одухотворенности действия религиозных институтов,

- сильной, развитой и правоупорядоченной государственности,

- развитого гражданского общества, опирающегося на принципы свободы и самодеятельности граждан⁴⁸.

Последнее – не просто теоретический постулат и не только плод размышлений на библейские темы, но и часть жизненной практики философа: протесты против смертной казни, активное участие в помощи голодающим крестьянам, жертвам армянских погромов и «недостаточным» студентам, обоснование идей этнического и конфессионально-го равноправия, постоянная критика антисемитизма...

Временами этот трехфакторный комплекс мог приобретать у Соловьёва сколь угодно экстравагантные формы, но его смысловая сердцевина (внутренняя нерасторжимая связь автономных сфер духовной культуры, порядка и общественной свободы) оставалась, по существу, неизменной⁴⁹. А вопиющая взаимная несоотнесенность в истории России или же тоталитарные передержки в трактовке этих принципов в идеологиях его времени вызывали у философа особые опасения за будущие судьбы родной страны.

Еще в 1884 году на страницах консервативной акаковской «Руси» философ высказал опасения по части этой несоотнесённости:

- в стране имеется богатая духовными традициями Церковь – но без глубокой внутренней связи с духовно-нравственным опытом большинства обыкновенных людей⁵⁰;

- в стране имеется сильная и легитимная государственная власть – но без развитого гражданского общества;

- в стране имеется благочестивый народ – но без необходимого в современную эпоху развитого и дифференцированного городского общежития⁵¹.

И как следствие таковой фундаментальной несоответственности – Россия оказывается в мире «одинокой» и «бесильной»⁵². Что, в сущности, и подтвердилось последующим и не избыточным поныне трагизмом отечественных судеб.

*

Сказанное выше, по всей видимости, проливает некоторый свет на глубокий либеральный этос великого философа. Но этос особый, отличный от расхожего мировоззренческого либерализма тех времен⁵³. Чтобы понять характер либеральных интенций мысли и деятельности Соловьёва, стоит вспомнить не только (и, может быть, даже не столько) о позитивистском либеральном дискурсе позапрошлого века, сколько об английском слове *liberality*: благорасположенность к людям и к миру, душевная щедрость. И уж если искать место библейски мыслящего Соловьёва в общей либеральной традиции, то, пожалуй, его место – в кругу тех мыслителей, для которых принципы индивидуальной и общественной свободы коренились не только в нетривиальности социальных и правовых решений и выборов текущего дня, но прежде всего в глубине мировых духовных традиций, в осмысленной глубине нашей духовно-исторической памяти: таковы были лорд Актон, Бенедетто Кроче, Карл Ясперс, свящ. Юзеф Тишнер, а среди наших соотечественников – поздний Николай Бердяев, Георгий Федотов, прот. Александр Мень, Сергей Аверинцев, иерей Георгий Чистяков...

Так что своеобразный соловьёвский либерализм – производное его «библейской философии»⁵⁴, однако соотносенной с интеллектуальным богатством европейской и отечественной культуры – от восточной и западной патристики до Гегеля и Достоевского. Ситуационно и экзистен-

циально одинокий Соловьёв встраивается в мощный типологический ряд внутренне одиноких, но сродных ему мыслителей.

Экзистенциальное одиночество, столь четко акцентированное древней библейской словесностью, – одиночество, запечатленное на страницах Псалтири или книги Иова, одиночество, отмеченное с предельной остротой в сценах Гефсиманского борения или Распятия, исторически оказывается залогом непрерывного интеллектуально-духовного собеседования с неисчислимым множеством людей в будущих поколениях...

А что же касается «либерализма», а точнее проблемы свободы в условиях человеческого общежития эпохи модерна или постмодерна, то общественная свобода едва ли возможна как при слепоте к жизненным новациям, так и при слепоте к тысячелетним наработкам человеческого духа; внутренняя же свобода в конечном счёте не дана нам в отрыве и от разума, и от веры.

Пожалуй, одна из коренных недоработок соловьёвского либерализма – недооценка важности моментов самоорганизации именно в недрах гражданского общества. Самоорганизации, осознающей важность своего институционально оформленного и договорного (т.е. конституционно-го) закрепления.

Но эта недооценка представляется прежде всего данью тогдашней институциональной незрелости страны и доселе не избытому патерналистскому характеру нашего менталитета...

Разумеется, ни в одной из конкретных экзистенций идеальный баланс трех начал – чувства истории, разума и духовности – невозможен. Однако человеческие экзистенции не только и даже не столько «монадны», сколько коммуникативны, со-общительны. И в этом смысле, не теряя своей личной уникальности, «соборны».

И вот к этому-то кругу идей и подводят нас попытки интенсивного прочтения «библейской философии» Вл. Соловьёва.

- ¹ Некоторые данные об этом вечере см.: Аксенов-Меерсон М. Соловьёв и наши дни // Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. С. IX – X. Имена участников этой встречи я раскрывать не стану: «иных уж нет, а те далекие», а кто-то здравствует и поныне. Но почти все известны...
- ² Соловьёв В.С. Письма/ Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Обществ. Польза, 1908. Т.1. С. 60.
- ³ Вспомним ироническую характеристику афинских приверженцев античных философских традиций, уже изрядно порастративших к середине I в.н.э. свой творческий потенциал: «...ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить и слушать что-нибудь новое» (Деян 17:21). Здесь и далее библейские цитаты приводятся в Синодальном переводе.
- ⁴ См.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII – XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 114 – 136.
- ⁵ На эту сторону творчества Соловьёва обращено внимание в трудах М.А. Батунского, А.В. Журавского, А.И. Кобзева, В.Э. Молодякова, Л.Р. Полонской, а также и пишущего эти строки.
- ⁶ Соловьёв В.С. Письма/ Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Обществ. польза, 1911. Т. 3. С. 185.
- ⁷ См.: Даам Х. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьёва // Вопр. философии. 1992. № 8. С. 137.
- ⁸ Nota bene. Соловьёвское понятие теократии означает не господство религиозных институций над обществом, но доминирование божественной правды в общественных отношениях. И если искать какое-то подобие Соловьёвскому концепту теократии в XX веке, то таковым мне представляется понятие «дхармарадж», разработанная Махатмой Ганди.
- ⁹ О специфике трактовки представления о Царстве Божием у Соловьёва будет сказано ниже.
- ¹⁰ См.: Соловьёв В.С. История и будущее теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) <1886 – 1887> // Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд-е 2-е. СПб.: Просвещение, б.г. Т. 4. С. 592.
- ¹¹ Там же. С. 593. Это как раз то самое, что позднее Мартин Бубер обозначил понятием диалога.
- ¹² См. Там же. С. 593 – 594.
- ¹³ См. Там же. С. 594 – 596.
- ¹⁴ Речь идет о традициях древней ближневосточной грамотности и педагогики (см.: Дандамаев М.А. Вавилонские писцы. М.: Наука-ГРВЛ, 1983), об опыте астрономических наблюдений и календарных выкладок (см.: Быт / Бе-решит 1:14; термин «моадим» может быть переведен одновременно и как «размеренные времена» и как «праздники»), об опыте управленческой техники и архивного дела, об опыте фортификационных и гидравлических работ и, наконец, об основополагающих принципах и понятиях историографии.

- ¹⁵ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 552 (примечание).
- ¹⁶ Попытку современной – и притом весьма смягченной – трактовки этого феномена, опирающуюся, в частности, и на круг мировых и отечественных, но также и собственных библейских исследований см.: Рашковский Е.Б. «Азиатский способ производства»: историографическая макропроблема // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. М., 2002. С. 403 – 405; Рашковский Е.Б. Шифрограмма истории: к востоковедному прочтению ветхозаветных текстов // Глерино Широкору: я хотел бы с тобой поговорить. М., 2006. С. 209 – 223.
- ¹⁷ Можно даже говорить и о характерной библейской числовой прогрессии (3+1), если вспомнить и условного четвертого Патриарха – Иосифа.
- ¹⁸ См.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв: христианская ревизия «схоластики» позитивизма // Вестн. Тверского гос. ун-та. 2007. № 3 (31).
- ¹⁹ Исх / Шмот 13:3, 14.
- ²⁰ «И чтобы ты рассказывал сыну твоему и сыну сына твоего, что Я сделал в Египте...» - Исх / Шмот 10:2.
- ²¹ Быт / Бе-решит 1:26.
- ²² Систематизацию этой проблемы см. в изданиях: Ринекер Ф. Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn: Christliche Verlagsbuchhandlung, 1999. С. 813 – 815; прот. Мень А. Библиологический словарь. М.: Фонд им. А. Меня, 2002. Т. 3. С. 13 – 14.
- ²³ Четвертая заповедь Моисеева Декалога. Исх / Шмот 20:10.
- ²⁴ См.: Лев / Ва-йикра 22:11 – 13.
- ²⁵ См.: Исх / Шмот 21:16; Втор / Дварим 24:7.
- ²⁶ См.: Лев / Ва-йикра 25:42. Парадоксальное отражение этой коллизии свободы и рабства в священной ветхозаветной юриспруденции нашло свое отражение в юриспруденции средневековой католической Европы: евреи, при всей приниженности их положения, не могли быть рабами, но могли быть «собственностью» пап и королей, т.е. – по тогдашним понятиям – прямых «полпредов» Божественной власти на Земле.
- ²⁷ См., напр.: Ис 53:11.
- ²⁸ Этот аспект библейского политического мышления я пытался отразить в своем переводе Притчей и в предисловии и комментариях к нему. – См.: Книга Притчей Соломоновых (в помощь изучающему Священное Писание) / Пер. с древнеевр., предисл. и коммент. Е.Б. Рашковского. М.: Об-во друзей Св. Писания, 1999.
- ²⁹ См.: Stachowiak, L.R., ks. Biblijne ujęcie węzłowuch zagadnień moralnych // Studia theologica varsaviensia. 1968. Rok 6. # 1. S. 21 – 26.
- ³⁰ Таковы слова из отпуска православных богослужений первых трех дней Страстной седмицы.
- ³¹ Фил 2:7.
- ³² Вновь отсылаю читателя к соответствующим страницам словаря Ф.Ринекера и Г. Майлера, а также прот. А. Меня.

- ³³ См. соответствующее Павлово послание.
- ³⁴ См.: Гуревич А.Я. Проблема генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Высш. шк., 1970.
- ³⁵ Nota bene. Восточная Европа и Кавказский регион не в меньшей мере, чем Африка, были полем массовой «коммерческой» охоты на людей. Реликты этого явления, к сожалению, существуют и поныне.
- ³⁶ Временное возрождение российского крепостничества в образе коллективизационной системы – особый вопрос. – См.: Растянкин В.Г. Власть и крестьянин в России. 30-е – начало 50 годов XX столетия. (Очерк по политэкономии «раннего социализма») // Глерию Широкову. С. 224 – 249.
- ³⁷ Римл 8:21.
- ³⁸ См.: P. Teilhard de Chardin. Le Milieu Divin. Essai de la vie interieure. P.: Seuil, 1957.
- ³⁹ См.: Быт / Бе-решит 3:9.
- ⁴⁰ Философ имеет в виду написанную им в оригинале по-французски, одобренную хорватским епископом Юраем Штроссмайером и первоначально изданную в Париже книгу «Россия и Вселенская Церковь».
- ⁴¹ Соловьёв В.С. Письма... Т. 1. С. 179.
- ⁴² «Если буду жив» – постоянная формула в записях Л.Н. Толстого.
- ⁴³ Предисловие к первому изданию «Оправдания добра» // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 92.
- ⁴⁴ Если вспомнить библейский оригинал – мир сотворенный – «прекрасен» (*взінэ-тов мзод*). Быт /Бе-решит 1:31.
- ⁴⁵ См.: Левин Ю.И. Инвариантные структуры в философском тексте: Вл. Соловьёв // Серебряный век в России. Избранные страницы. М., 1993. С. 41.
- ⁴⁶ Анализ специфики Соловьёвской категории «оправдания» см. в моей книге «Осознанная свобода...».
- ⁴⁷ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 619 – 621.
- ⁴⁸ Подробнее об этом см.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв и гражданское общество // Соловьёвский сборник. М., 2001. С. 398 – 408.
- ⁴⁹ Этой стороне мысли и творчества Соловьёва посвящены труды кн. Е.Н. Трубецкого, А.С. Яценко, Анджея Валицкого, М.Г. Галахтина, В.Г. Графского, Е.А. Прибытковой, Э.Ю. Соловьёва, Ф.В. Цанн-кай-си и др.
- ⁵⁰ На исходе жизни, на страницах «Оправдания добра» (ч. 3, гл. 19, глава V) Соловьёв отстаивал тот же тезис: за характерным для официальной российской церковности культом *предания* стоит истину недооценка Личности Того, Кто был *предан* (см.: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 496); иными словами – «традиционная правильность понятия о Христе сохраняется, но присутствия Самого Христа и Духа Его – не чувствуется» (там же).
- ⁵¹ См.: Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос <1884> // Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 249.
- ⁵² Там же.

- ⁵³ О многозначности отношений философа с либеральными кругами его времени см. труды Е.Н. Трубецкого, С.М. Соловьёва-младшего, Н.В.Котрелева, Б.М. Межуева, Френсес Низеркотт (Nethercott) и др.
- ⁵⁴ Еще раз отошло читателя к цитированному выше письму в редакцию «Нового времени» от 23.11.1899. См. сноску 6.

С.А. ГРИБ

Главная астрономическая обсерватория РАН,
Санкт - Петербург

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ИМЕНИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА НА ПУТЯХ ОСМЫСЛЕНИЯ БЛАГОДАТНОГО ВСЕЕДИНСТВА

В течение многих коммунистических лет богословие в России официально существовало всего лишь в двух духовных академиях – Московской и Ленинградской. При этом в их стенах не могло быть и речи о свободном обсуждении проблем взаимоотношения науки и богословия – академии находились под контролем КГБ. В то время эти вопросы могли обсуждаться только в нелегальных кружках. Аналогично обстояло дело и с философией, которая, как известно, официально отождествлялась с марксизмом-ленинизмом.

Но, наряду с официальными философскими и богословскими учреждениями, даже в те времена существовали и неофициальные кружки, в которых свободно обсуждались вопросы связи науки, философии и богословия. В Москве подобные собрания проводились на частных квартирах под руководством о.Александра Меня. В Ленинграде в течение многих лет подобный кружок действовал на квартире профессора астрономии, впоследствии православной монахини Елены Ивановны Казимирчак-Полонской. Деятельность этого кружка при его возникновении благословил о.Василий Лесняк. Среди членов этого кружка были известные ученые – математики, физики, астрономы, уче-

ные-гуманитарии, литераторы и священники Русской православной церкви.

В годы перестройки существовавшие философские и богословские кружки вышли из подполья. В ноябре 1991 года произошло эпохальное событие – в Санкт-Петербургской духовной академии состоялась международная конференция по вопросам связи науки, философии и богословия. В феврале 1992 года одним из её участников, астрофизиком С.А. Грибом, было создано Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва как одного из основателей русской религиозной философии (СПБРФОС), однако его официальная регистрация состоялась только в июле 1993 года. Целью общества является возрождение русской религиозно-философской мысли путем проведения собраний, семинаров, конференций и привлечением на них ученых, философов, богословов и всех интересующихся русской религиозно-философской мыслью и ее значением для современности, а также путем издания трудов конференций и размещением материалов в сети INTERNET. Члены общества считают себя продолжателями дела религиозно-философского общества, существовавшего в Петрограде до 1917 года.

СПБРФОС – некоммерческая организация, насчитывающая в своих рядах около 40 членов, среди них известные ученые, художники, поэты и священники. Президентом общества был избран его основатель С.А. Гриб, вице-президентом игумен Вениамин Новик. Когда-то в 60-х годах прошлого века именно на Вл. Соловьёва, как на живого носителя подлинной религиозной философии, обратил внимание студента математико-механического факультета, будущего президента общества, иеромонах Павел Черемухин, в прошлом учёный, специалист в математике и механике.

Несмотря на почти полное отсутствие финансовой поддержки, усилиями общества было организовано 3 международных конференции и несколько международных семинаров.

Первым важным событием в жизни общества стала организация международной конференции «Возрождение

русской религиозно-философской мысли», состоявшейся в марте 1993 года в актовом зале Санкт-Петербургской духовной академии. Конференцию благословил профессор академии, архиеп. Михаил (Мудьюгин). Одним из докладов на конференции был «Уроки русской религиозной философии» (С.А.Гриб). На заседании «Проблемы науки и богословия в рамках православной и западно-христианской традиций» известный космолог А.А. Гриб (Санкт-Петербургский университет экономики и финансов) сделал доклад «В поисках истинной реальности. Проблема всеединства в русской философии и современной физике»; о. Кирилл Копейкин (член СПБОС) – «Вера и знание: век XIX и век XX»; С.А. Гриб – «Наука и богословие. Границы и антиномии: учёное незнание и неучёное знание»; Т. Сойдла (Санкт-Петербургский институт цитологии) – «Биологические тексты и духовные ценности». Состоялись также две лекции – о. Кристиана Хойга (Копенгаген, Дания) «Обретение С. Булгакова» и проф. В. Дитриха (Марбург, Германия) «Универсализм русской философии». К сожалению, некоторые зарубежные участники были напуганы политической нестабильностью в России в то время и не приехали. Конференция завершилась «круглым столом». Материалы конференции были изданы отдельным сборником в сентябре 1993 года (Возрождение русской религиозно-философской мысли. СПб.: Глагол, 1993).

В мае 1994 года обществом был организован международный философский семинар «Наука. Богословие. Религиозная философия и современность». Среди его участников были о.Рихард Чемус (католический священник из Рима, являющийся ректором Руссикума) и д-р Микелина Теначе (автор книги о В.Соловьёве). Участники семинара выступили с докладами о значении русской мысли для развития западной философии. Архиепископ Михаил стал почетным членом общества. В 1994 СПБОС заключило соглашения о сотрудничестве с Парижским и Женевским обществами В.Соловьёва, результатом которого стало проведение в сентябре 1995 года в Санкт-Петербургской духовной академии и СПбГУ международной конференции «Христианство и русская религиозная философия». Конфе-

ренцию благословил архиепископ Михаил. На первом заседании конференции «Христианские корни русской религиозной философии» говорилось о значении русской религиозной философии для современности. Французская участница конференции из Бордо Мари Ден отметила важную черту русской религиозной философии – поиск равновесия между ее открытостью миру и верностью православному преданию. На втором заседании «Церковь и государство» выступили проф. Патрик де Лобье (Женева) и Бернар Маршадье (президент Парижского общества В.Соловьёва). На третьем заседании о.Кирилл Копейкин выступил с докладом «Действительно ли наука находится в кризисе или это только временное явление, отражающее современный этап развития цивилизации?» Западные участники живо отреагировали на высказанную точку зрения о том, что конфликт между наукой и богословием более присущ западному, католическому миропониманию, чем восточному, православному. Конференция завершилась вечером, посвященным В.Соловьёву.

В октябре 1997 года состоялся международный семинар «Онтологические вопросы современной астрономии и фундаментальной науки», посвященный 95-й годовщине со дня рождения астронома и православной монахини Е.И. Казимирчак-Полонской, похороненной на кладбище Пулковской обсерватории. В первый день заседания проходили в Пулковской обсерватории, во второй – в церкви св.Екатерины. Среди выступавших было два православных священника и один католический – о. Франсуа Брюн. Президент ESSSAT (Европейское общество изучения науки и богословия) д-р Ульф Гёрман и 5 членов ESSSAT принимали участие в семинаре с докладами. Всего было 15 сообщений, мемориальные выступления С.А. Гриба и о.Виталия Головатенко (Санкт-Петербургская консерватория). В перерыве между заседаниями в первый день была отслужена панихида у могилы монахини Елены. А.А. Гриб выступал с докладом о значении антропного принципа в космологии, проф. Ю.С. Владимиров из МГУ (организатор научно-философского семинара в МГУ) – о фундаментальной физике, философии и религии. Вечером первого дня

конференции было совершено покушение на председателя оргкомитета.

Зимой 1997 года состоялось собрание, посвященное памяти православного священника и философа о. Владимира Каменского, скончавшегося в 1969 году. После Октябрьской революции он был участником философского семинара, возглавлявшегося известным русским философом Н. Лосским. В конце своей жизни о. Владимир был духовником Ленинградской духовной академии.

За прошедшие годы было проведено более 50 встреч, на которых были представлены не только сообщения членов общества, но также и доклады приглашённых авторов. Отметим наиболее значительные из них: «Биологическая эволюция и христианский подход к ней», весна 1997г. – проф. СПбГУ Л.З. Кайданов (†); «Актуальность философии Бердяева», ноябрь 1998 г. – о значении философии Бердяева на Западе и о собственном к нему отношении рассказал д-р Ганс Гуннар Аден из Швеции; «Ислам, его история и современное положение» – проф. Санкт-Петербургского института этнографии А.И. Родионов; «Роль христианства в современной Европе», март 2000г. – директор Хельсинского института изучения науки и богословия А.Гавард; «Возрождение и границы Церкви», октябрь 2002г. – о. Павел Адельгейм (Псков); «Проблема творчества в современном культурном сознании» – об увлечении современных людей магизмом при потере творческого начала, декабрь 2003г. – известный музыковед Ю.И. Рубаненко; «Апокрифы древние и современные» – о традиции создания апокрифов в России и других странах, январь 2004г. – А.Ю.Виноградов (Институт всеобщей истории РАН, МГУ, Православный институт св. Тихона); «Ислам: слово, образ, диалог», март 2004г. – профессор-исламовед Е.А.Резван; «Петербург в судьбах мира» – А.В.Крейцер, февраль 2005г.; на этом же собрании известный петербургский поэт П.Л. Брандт выступал с чтением своих стихов; «Проблемное поле христианской антропологии и психологии» и «Краткая повесть об антихристе В.С.Соловьёва в двухвековой исторической перспективе», январь 2008 г. – Ю.М. Зенько (РХГА, СПбГУ).

Общество придерживается антиномизма православной догматики, из которого во многом следует антиномизм русской религиозно-философской мысли и устремление к *coincidentia oppositorum*. Утверждается стремление к всеединству при видении мира в сиянии Фаворского света. При этом имеется представление о том, что системы всеединства не являются достроенными (у Вл. Соловьёва, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Л. Карсавина, С. Франка и др.) как бы для свидетельства смирения перед Невыразимым. Вл. Соловьёв, А. Мейер и Я. Друскин призывают адептов русской религиозной философии не только мыслить, но и идти по пути, на который они указывают, претерпевая все лишения и испытания, к Логосу, через отвержение и преображение своего *ratio*.

А.В. БРАГИН

Ивановский государственный
энергетический университет

КОНСЕРВАТИВНАЯ АПОЛОГИЯ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА: ПРОБЛЕМА НЕНАСИЛИЯ, ТОЛЕРАНТНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И НЕОЛИБЕРАЛИЗМА

Основное ядро стран Западного мира, заложивших основу современной глобальной цивилизации, является наследником христианской католической культуры, преодоление которой начатое в эпоху Нового времени, сегодня практически завершилось. По справедливому замечанию В.С. Соловьёва, сделанному еще в конце XIX века, «она (западная цивилизация. – А.Б.) представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры»¹. Строится новая Вавилонская башня усилиями всего человечества, но, как и прежняя, – без Бога, как вызов Ему, как апофеоз человекобожия. Идя по этому ложному пути и ведя за собой все человечество, идейные

лидеры западной цивилизации кладут в ее основу материальное начало, начало «розни и случайности», при этом хотят заведомо невыполнимого – «достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку»². В.С. Соловьёв в свое время подчеркивал, что материальные интересы, положенные в основу организации общества, разъединяют людей, объединяют же лишь духовные интересы. В.С. Соловьёв весьма прямо и трезво констатировал, что свобода и даже равенство, формально положенные в основу социальной организации еще не все, т.к. «в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, равенство прав ничего не значит без равенства сил. Принцип равенства, равноправность оказались действительными только для тех, кто имел в данный исторический момент силу»³. Несправедливость такой организации общества очевидна, преодолевается она в «духовном союзе», которым является Христианская Церковь, поэтому истинная задача объединения человечества – в восстановлении единства Вселенской Церкви, а вовсе не в строительстве некой глобальной цивилизации.

В основу обезбоженной системы ценностей, определяющих все стороны жизни глобального общества сегодня, положена концепция неолиберализма, аксиологически сводящаяся к свободе и индивидуализму, а точнее к индивидуалистической свободе. Предельно атомизированное общество продолжает существовать как целое в силу не столько внутренних, духовных, регуляторов, сколько внешних – правовых, стоит рухнуть которым – и начнется «война всех против всех». Данное обстоятельство обуславливает хрупкость существующей социальной системы, для сохранения которой требуются постоянные уступки человеческому эгоизму и греху. Отсюда абсолютизация требований толерантности, политкорректности, ненасилия. Провозглашается неприкосновенность прав всевозможных меньшинств (традиционно наиболее активной части общества) и игнорируется то объективное обстоятельство, что не бывает прав без обязанностей. Данная ситуация есть результат сложных процессов, длившихся не одно столетие, в частности, идеология неолиберализма, зародившегося еще

в 1-й трети XX века, имела значительную предысторию, в том числе и на российской почве. Многие идеи и поступки В.С. Соловьёва по поводу насилия и толерантности, например призыв к императору Александру III помиловать убийц царя-освободителя Александра II или защита прав евреев и т.п., многих наводят на мысль о близости его позиции с неолиберализмом.

Так являлся ли В.С. Соловьёв российским предтечей современного неолиберализма? Один из первых биографов Соловьёва Э.Радлов, в связи с попытками отнести В.С. Соловьёва к либералам, еще в начале XX века отмечал: «Союз его с либералами был, в сущности, таким же неполным, каким ранее того союз со славянофилами; с первыми у Соловьёва оказались общие враги, общие антипатии, с другими же общие симпатии». Но «в самом коренном пункте Соловьёв всегда ... сходилась со славянофилами именно в том, что религиозной жизни и тот, и другие придавали первенствующее значение»⁴. Признавая справедливость замечания Э. Радлова, можно дать однозначный ответ на поставленный выше вопрос: нет – не являлся! В.С. Соловьёв, видевший основание свободы и прав личности в духе и вере (имманентно предполагающими ответственность), действительно и либералом-то не был. Его социальный идеал скорее консервативный – единство человечества в «духе Божиим», а в рамках истории – в Христианской Церкви и всемирном теократическом государстве. Борьба за реализацию этого идеала предполагалась жестокая и бескомпромиссная с миром иноверцев – буддистов и мусульман, а главное – с безбожниками, открывающими дорогу антихристу. Причем в рамках этой борьбы не исключается и война как крайнее насильственное средство. По этому поводу, подчеркивая крайность данного средства, В.С. Соловьёв пишет: «Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества. Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным...»⁵.

Специально анализируя насилие, присутствующее в человеческих взаимоотношениях, В.С. Соловьёв дает его классификацию. Он пишет: «Насилие в нашем мире бывает

трех родов: 1) насилие зверское, которое совершают убийцы, разбойники, деторастлители; 2) насилие человеческое, необходимо допускаемое принудительной организацией общества для ограждения внешних благ жизни, и 3) насильственное вторжение внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутренних благ – род насилия, который всецело определяется злом и ложью, а потому по справедливости должен быть назван дьявольским»⁶. Приведенная классификация свидетельствует о том, что В.С. Соловьёв признает «необходимо допустимым» второй род насилия, осуществляемого по преимуществу государством. Государство как аппарат насилия В.С. Соловьёв не возводит в абсолют, но и не отвергает как негодное средство, ведь государство – закономерная и объективная форма общества, ступень его эволюции.

При всем том, что изложено выше, В.С. Соловьёв действительно был последовательным противником насилия и сторонником толерантности в отношениях между людьми, однако занимал он подобную позицию, опираясь не на абстрактный общечеловеческий гуманизм, а на гуманизм вполне конкретный – христианский. Он четко видел недолжность действительного состояния человечества, обусловленную поврежденностью человеческой природы – грехом, и понимал ограниченность человека в выборе средств борьбы со злом. В.С. Соловьёв писал: «Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучшее, которого приложение уместнее, то есть успешнее служит добру»⁷. Как следует из приведенного высказывания, Соловьёв вовсе не отвергает (по примеру Л.Н. Толстого) принципиально и абсолютно насилие как средство борьбы со злом, но лишь ограничивает его применимость, руководствуясь принципом «наименьшего зла». При этом В.С. Соловьёв особо подчеркивает, что при выборе средств обязательно необходимо помнить о всех возможных последствиях. В частности, о том, что «...действительное благодеяние в конце концов

увеличивает добро в добром и зло – в злом. Так должны ли мы, имеем ли даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам? Можно ли похвалить родителей, усердно поливающих из доброй лейки ядовитые травы в саду, где гуляют их дети?»⁸.

Глобальная цивилизация постоянно апеллирует к гуманизму, но гуманизму безбожному, требующему именно «всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам». Такой гуманизм чужд и глубоко враждебен религиозному христианскому гуманизму В.С. Соловьёва. И «похоже вроде бы» – да не то, и о такой-то «похожести» предупреждал В.С. Соловьёв, говоря, что антихрист будет действовать как бы ради блага людей, нисходя к их слабостям, он даст человечеству мир, запретит вивисекцию животных, даст комфорт и равенство, хлеба и зрелищ. Но это не реализация истинного – христианского гуманизма. Христос действительно призывал любить ближнего, но вовсе не грехи его. В позиции же либерализма человек отождествляется с грехом, предполагается, что это его суть. Вот откуда идет требование толерантности к различным меньшинствам – религиозным, политическим, сексуальным и пр. Да, человек поврежденный грехом, как это подметил еще Н.В. Гоголь, хочет, чтобы ближние любили его, но не как образ Божий, а его грех, отсюда и требование принимать человека «как он есть» со всеми недостатками. Такой гуманизм был чужд В.С. Соловьёву, если и есть какие-то основания усматривать его в соловьёвском осуждении казни царевичей, то основания слабые. В этом эпизоде В.С. Соловьёв предстает как христианский идеалист-романтик, его позиция напоминает позицию св. князя Владимира, который после принятия крещения отказывался судить и казнить преступников (пока не получил вразумления от константинопольского патриарха). Это вовсе не позиция современного неолиберала, объявляющего вседозволенность нормой, стирающего грани между добром и злом. Полемизуя со сторонниками абстрактного гуманизма и ненасилия, словами одного из своих персонажей (Г-[на] Z) В.С. Соловьёв подчеркнул: «Да ведь, по-вашему, разум и совесть говорят мне только обо мне самом да о злодее, и

все дело, по-вашему, в том, чтобы я его как-нибудь пальцем не тронул. Ну ведь по правде-то тут есть и третье лицо, и, кажется, самое главное, – жертва злого насилия, требующая моей помощи... Но какой из этих способов помощи (сила или молитва. – А.Б.) нужно употребить, это зависит от внутренних и внешних условий происшествия, а безусловно здесь только одно: я должен помочь тем, кого обижают. Вот что говорит моя совесть»⁹.

По поводу того, почему нельзя потакать греху и поддерживать чужой эгоизм В.С. Соловьёв со всей определенностью сказал в «Чтениях о Богочеловечестве». «Для того чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, — в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех — невозможно, ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, *отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм* (курсив мой. – А.Б.)... Любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды. В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, подчинение им будет только насилием с их стороны»¹⁰.

Действительно, в основу современной глобальной цивилизации, рядящейся в белые одежды абстрактного гуманизма, положены материальные интересы малой части населения планеты, опирающейся на право сильного, использующего двойные стандарты, кладущего в основу тотальное насилие (не только экономическое и политическое, но и духовное). Эта цивилизация, по провидческому определению В.С. Соловьёва открывает дорогу антихристу. Думать об этом, предостерегать от этого, конечно, не мог ни либерал, ни неолиберал.

¹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. М., 1994. С. 22.

² Там же. С.164.

³ Там же. С.15.

⁴ Радлов Э. Вл. Соловьёв: Биографический очерк // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 9 т. Т.9. СПб. 1907. С.ХІІ.

⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С.484.

⁶ Соловьёв В.С. Духовные основы жизни. Минск, 1999. С. 792.

⁷ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. М. 1994. С.320.

⁸ Соловьёв В.С. С.393.

⁹ Соловьёв В.С. С.337.

¹⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. М. 1994. С. 19 – 20.

Ф.В. ЦАНН-КАЙ-СИ
Владимирский государственный
педагогический университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ И И. КАНТ: ОПРАВДАНИЕ И КРИТИКА

Выбор темы статьи обусловлен рядом причин, в числе которых не последнюю роль сыграло то обстоятельство, что в течение десяти лет автор, участвуя в работе семинара «Соловьёвские исследования», занимался сравнительным анализом философско-правовых и нравственно-религиозных концепций Вл. Соловьёва и И. Канта¹.

В процессе этих исследований обнаружилась необходимость в более системном и обобщенном подходе к рассмотренным проблемам, так как дальнейшая автономизация – изолированный анализ правовых, моральных, религиозных воззрений мыслителей – не позволяет определить взаимовлияние и взаимосвязь этих мировоззренческих образований, их место в границах философских систем в целом. Таким образом, потребовалось выяснить мировоззренческие и методологические принципы, которые лежат в основании философских систем Вл. Соловьёва и И. Канта, а также очертить контуры самих систем.

Только в этом случае становится до конца оправданным использованный нами историко-компаративистский подход при изучении философско-правовых и нравственно-религиозных воззрений Соловьёва и Канта.

В свою очередь решение данной задачи может оказаться продуктивным и плодотворным для осмысления отношения русской и западно-европейской философий, чтобы, наконец-то, завершилась затянувшаяся дискуссия о специфике русской философской мысли. Во-первых, потому что Соловьёв и Кант создавали универсальные и характерные для двух типов философствования системы. Во-вторых, подобно тому, как Кант явился основоположником классической немецкой философии и положил начало новому этапу в истории философии, пришедшему на смену философии Просвещения, с Вл. Соловьёва начинается история русской классической философии как самостоятельной формы русской культуры. Следовательно, Соловьёв и Кант вполне сопоставимые фигуры с точки зрения их места и роли в истории национальных культур.

Сравнительный анализ двух универсальных систем позволит преодолеть абстрактную постановку вопроса об особенностях русской философии. Абстрактная постановка вопроса о специфике русской философии нередко оборачивается ее обеднением, сведением к одному из направлений, отрицанием ее сопоставимости с западной философией.

На Западе до сих пор существует узкое понимание философии. Вот что говорит об этом А. Валицкий, американский философ: «На философских факультетах Запада,

особенно в США, философия изучается по теоретическим направлениям и проблемам, а не по культурам и странам; люди, интересующиеся философской культурой определенной страны или эпохи, считаются историками, представителями «интеллектуальной истории»; философы же, даже занимаясь философским наследием прошлого, анализируют его с сугубо теоретической точки зрения, т.е. с точки зрения содержащегося в нем теоретического знания, а не культурно обусловленного *сознания* «коллективной личности»².

В отличие от западной философии, которая всегда стремилась к тому, чтобы быть гносеологией, русская философия искала «единства духовной жизни на путях ее рационализации» (В. Зеньковский), т.е. становилась мировоззрением. Данное обстоятельство накладывало на русскую философию особые обязанности и обязательства: выразить национальное своеобразие народа не в общеевропейских типологических категориях, а в своих собственных и вместе с тем не исключающих компаративистскую точку зрения. Это, несомненно, приводило к «неизбежной *идеологизации* философии»; к отождествлению философии с мировоззрением. Отсюда и проистекает исключительная многоликость русской философии, ее содержательное богатство и многообразие форм. «Русская философия, – заявляет современный исследователь, – это философия страдания и прозрения, жертвенного служения истине, различная в своих проявлениях, трудная в интерпретации. Она включает самые разные интенции: сакральную и безбожную, мистическую и рационалистическую, тоталитарную и анархическую, этатистскую и либеральную, традиционалистскую и новационную, европоцентристскую и почвенническую, догматическую и еретическую, созидательную и разрушительную»³. С такой емкой и объективной характеристикой русской философии можно согласиться.

Русскую философию нельзя сводить к какому-то одному направлению, например к религиозной философии, связанной с православным христианством. В ней были «гегельянец» Белинский, позднее преодолевший свой «гегелизм», «фейербахианец» Чернышевский, «шеллингианец» Одоевский, социалисты-атеисты народнического типа,

неокантианцы, русские марксисты, позитивисты и т.д. Однако есть несколько причин, благодаря которым издают и пишут преимущественно о русской религиозной философии, вследствие чего и создается впечатление о религиозности русской философии.

Идея сравнительного анализа философских систем Соловьёва и Канта сама по себе не новая, она постоянно присутствует в отечественной философии и находит свою реализацию в достаточно обширной литературе. Бердяев, Булгаков, Радлов и многие другие отмечали связь, перекличку, диалог Соловьёва и Канта. Интерес для нас представляет то, на что они обращали внимание в диалоге представителей двух национальных философских дискурсов. Так, например, Н. Бердяев акцентирует внимание на то, что «Вл. Соловьёв сам прошел через школу германского идеализма, который был школой свободы мысли и который имел такое же значение для русской религиозной мысли, какое имела некогда греческая философия, особенно платонизм, для восточной патристики»⁴.

Подобная мысль звучит и у С. Булгакова, когда он пишет, что «следует, конечно, прямо признать (да, насколько мне известно, никем и никогда и не отрицалось), что молодой русской философии приходится учиться у более зрелой западной и вообще следует приобщаться к движению мировой философской мысли»⁵.

Говоря о влиянии одной философии на другую, мы привыкли подразумевать под ним влияние *идейное, тематическое*, одним словом, *содержательное*. В данном случае речь идет о влиянии как прохождении школы философского нормативного мышления, философской рефлексии.

Сравнительный анализ диалога Соловьёва и Канта предполагает не сближение их мировоззренческих позиций, а обнаружение общих исходных принципов построения философских систем как теоретических конструкций.

Разумеется, у этой идеи имеются и оппоненты, в частности, А.Ф. Лосев не разделяет такую точку зрения. Он полагал, что между Соловьёвым и Кантом не может быть ничего общего, что «в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл.

Соловьёв и Кант»⁶. И вот какое резюме делает А.Ф. Лосев из своего рассмотрения философии Соловьёва и Канта: «Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьёва и Канта, то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержанным *субъективным* идеалистом, Вл. Соловьёв же является выдержанным *объективным* идеалистом»⁷.

На наш взгляд, если даже и согласиться с характеристикой Канта, как субъективного идеалиста, этого будет недостаточно для того, чтобы сделать вывод об абсолютной противоположности его Соловьёву.

Мы не будем останавливаться на причинах, приведших А.Ф. Лосева к отказу от поиска диалогических моментов в творчестве Соловьёва и Канта⁸, ограничимся лишь указанием на то, что А.Ф. Лосев прямо заявлял: «Я ведь противник Канта»⁹.

Но что любопытно, вместе с тем А.Ф. Лосев отмечает, что в философии Вл. Соловьёва встречаются «совсем некантовские моменты, но такие, которые все-таки могут считаться аналогичными кантовскому трансцендентализму»¹⁰. Что же такого заметил А.Ф. Лосев у Вл. Соловьёва, напомнившего ему Канта? А.Ф. Лосев обнаруживает в произведениях Вл. Соловьёва «очень большую склонность к последовательно проводимому схематизму. При этом мы являемся здесь свидетелями весьма редко встречающейся в истории философии совмещенности схематизма с яркими и богатыми моментами этого схематизма». И далее А.Ф. Лосев указывает, что примерами такого философского схематизма могут служить «рассуждения таких великих мыслителей, как Платон, Аристотель и все неоплатоники, как Кант, Фихте, Гегель и Шеллинг»¹¹.

Вот это-то и является самым существенным, когда речь идет о сравнении двух философских систем, с точки зрения того, какие принципы кладутся в основание этих теоретических конструкций, с какой целью они возводятся, каковы их структурные элементы, последовательность расположения и т.д.

В отечественной философии советского периода неоднократно предпринимались попытки реконструкции тео-

ретической системы Вл. Соловьёва, и в этих случаях аналогии с Кантом каждый раз оказывались органичными и результативными¹². Необходимость такой реконструкции в первую очередь продиктована незавершенностью философской системы Вл. Соловьёва, на что он указывал сам¹³, а так-же эволюцией взглядов Вл. Соловьёва, которые приводили к постоянному «достраиванию» системы.

Незавершенность теоретической системы Вл. Соловьёва отмечали многие отечественные философы. Например, В.А. Кувакин писал: «К сожалению, задаче «теоретического оправдания разума» – вслед за «оправданием добра» не суждено было завершиться в полной мере. Сочинение, уже после смерти Соловьёва названное «Теоретическая философия», не было им закончено»¹⁴.

Такой же точки зрения придерживается и А.В. Гулыга: «Философская система зрелого Соловьёва складывается из трех составных частей – учение о нравственности, учение о знании, учение о красоте. Первая часть системы была изложена философом в главном его труде – «Оправдание добра», за ним должен был последовать оставшийся ненаписанным труд «Оправдание истины» (три фрагмента, объединенные заголовком «Теоретическая философия» – заготовки этого труда). Соловьёв думал и о создании работы «Оправдание красоты», но здесь не было и заготовок...»¹⁵.

Незавершенность философской системы Соловьёва вынуждает исследователей его творчества заниматься ее реконструкцией, используя для этого специфические исследовательские приемы и процедуры. Так, Е.Б. Рашковский, поставив задачу «реконструкции внутренних структур и содержания обоих этих незавершенных «оправданий», определил свой метод исследования «как *сжатую*, или *компрессивную*, *герменевтику*»¹⁶. В нашем контексте примечательно следующее замечание Е.Б. Рашковского: «Во многих отношениях Соловьёвский дискурс воспроизводит диалектические традиции и приверженность трехчленным схемам, характерным для немецкой классической философии»¹⁷.

Таким образом, мы не одиноки, когда ставим перед собой задачу сопоставления теоретических конструкций

Вл. Соловьёва и И. Канта. Свой метод сравнительного анализа философии Соловьёва и Канта мы назвали бы методом *герменевтической реконструкции*, который предоставляет исследователю свободу в интерпретации незавершённых замыслов двух великих мыслителей, оставаясь при этом верным логике системы в целом.

Соловьёв и Кант близки в понимании сути самой системы. Кант, например, заявляет: «Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей». В свою очередь Соловьёв также утверждал, что знание должно быть цельным или всеединым, т.е. системным. Объединяющую роль при этом должна сыграть не частная идея – отвлеченное начало – а идея всеединства. Только благодаря ей возможен синтез¹⁸. Таким образом, Соловьёв расходится с Кантом не в понимании системы и роли в построении ее объединяющей идеи, а в том, что должно выступить в качестве такой идеи.

По Соловьёву, такая идея не должна быть априорной: он исходит из всеединства, полноты, гармонии бытия. «Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная личная потребность, – пишет Вл. Соловьёв, – недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и выполнить мистическое начало элементами рациональными и природными – реализовывать его как всеединое...»¹⁹. И в этой связи он подвергает критике отвлеченный клерикализм.

Итак, какой же вид принимает философская система Вл. Соловьёва. Попробуем воспроизвести ее, обращаясь к самому Вл. Соловьёву, и сравним затем с кантовской системой. Для этого нам потребуется сначала ознакомиться с «Критикой отвлеченных начал», в которой Вл. Соловьёв делает первый набросок своей системы в целом, после чего перейдем к «Оправданию добра», где он говорит о связи нравственной философии с гносеологией и метафизикой.

В предисловии к «Критике отвлеченных начал» Соловьёв указывает: «по общему плану критика отвлеченных начал разделяется на три части: этическую, гносеологиче-

скую и эстетическую; предлагаемая книга заключает в себе собственно две первые, последняя же, представляющая вопросы и затруднения особого рода, составит отдельное сочинение о началах творчества». Как мы знаем, кантовская «Критика способности суждения» появилась тоже после первых двух критик, когда Кант убедился в необходимости преодоления разрыва между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума».

Формально предполагаемая система Вл. Соловьёва отличается от кантовской, поскольку Соловьёв поставил на первое место этическую часть, а у Канта на первом месте находится гносеологическая. Но фактически, как подчеркивает Соловьёв, Кант «утвердил безусловный примат практического разума или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности»²⁰.

Главные идеи «Критика отвлеченных начал» Соловьёв развивает в «Оправдании добра». Подчеркнув автономию морали, здесь Вл. Соловьёв следует за Кантом, он пишет: «Самостоятельность нравственной философии в ее собственной области не исключает внутренней связи самой этой области с предметами философии теоретической – учения о познании и метафизики»²¹. Следовательно, общие контуры системы обозначены, и поэтому можно сделать предварительный вывод относительно структуры философской системы Вл. Соловьёва.

В реконструированном виде система Вл. Соловьёва выглядит следующим образом: поиск основополагающего философско-мировоззренческого принципа («Критика отвлеченных начал») – оправдание морали («Оправдание добра. Нравственная философия») – оправдание истины («Теоретическая философия») – оправдание красоты (статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства»).

Примерно такое же понимание структуры философской системы Вл. Соловьёва находим в работах А.В. Гулыги и Е.Б. Рашковского.

Мы уже отмечали формальное совпадение систем Вл. Соловьёва и И. Канта. Теперь попробуем выяснить, во-первых, откуда проистекает формальная близость двух

теоретических конструктов, во-вторых, что объединяет структурные элементы в целостную систему.

Отвечая на поставленные вопросы, мы хотели прежде всего обратить внимание на тот глубокий философский смысл, заключенный в соловьевском понятии *оправдание*. Оправдание у Соловьёва не является *апологетикой* добра, истины, веры или красоты. Содержательный смысл оправдания – это испытание науки, искусства, морали, религии на их соответствие своей сущности, своей природе. Оправдание у Соловьёва – это выяснение специфики теоретического, правового сознания, их границ, функций. Другими словами, *оправдание* в философии Соловьёва выполняет ту же функцию, что и *критика* в философии Канта. Вл. Соловьёв называет оправдание *положительной критикой*²².

Вл. Соловьёв и И. Кант строят систему абсолютного (цельного), универсального знания. Поэтому становилось необходимым выяснение природы самых различных познавательных форм и их взаимосвязи. И с этой точки зрения не могло не произойти структурного совпадения двух универсальных систем философского знания. Более того, в них обнаруживается и содержательная близость в трактовке ряда проблем морали, права, религии, но особенно в понимании природы философского знания.

И Соловьёв, и Кант многократно отмечали многофункциональный, многоаспектный характер философского знания. В частности, Вл. Соловьёв об этом говорит в работе «Исторические дела философии», представляющей содержание вводной лекции к курсу философии, который он собирался прочитать в Петербургском университете. Эти же идеи звучат и в «Критике отвлеченных начал», в «Теоретической философии». Что касается взглядов Канта на роль философии в духовной культуре, то они хорошо известны, и мы на этом не останавливаемся.

Однако среди многих функций, присущих философии, Соловьёв и Кант на первое место ставят критику (оправдание) по отношению к другим формам познавательной деятельности. И здесь действительно имеется место поразительное сходство. Приведем пример.

В «Критике чистого разума» Кант подчеркивает, что философия является хранительницей особой науки, а «именно критики разума». Особенность и полезность этой критической науки состоит в том, что «только такой критикой можно подрезать корни материализма, фатализма, атеизма, неверие свободомыслия, фанатизма и суеверия, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, идеализма и скептицизма...» Именно эта черта философского знания придает философии, по мнению Канта, «достоинство и авторитет, как цензуре, которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире...»²³.

Но разве не эти же школы и направления за их некритичность, односторонность, за отвлеченность исходных начал критикует Вл. Соловьёв? «Философия, – заявляет Вл. Соловьёв, – как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначально к достоверности безусловной, или абсолютной». И в этом отношении философия оказывается мыслью *проверочной*, или *контролирующей*: «я хочу мыслить философски и поэтому устраняю вначале из своего убеждения все нефилософское, т.е. безотчетное и непроверенное»²⁴. Э.Ю. Соловьёв выразил смысл философской критики следующим образом: «Каково вообще значение философской критики? Образно говоря, это «выплавка», т.е. очищение известного феномена сознание, известной способности или воззрения от всего постороннего, шлакового и несобственного»²⁵.

Осуществляя свою критическую функцию, философия помогает человеку стать свободным от всех форм духовного насилия, догматизма, включая и религиозный фанатизм. Философия, и по Соловьёву, и по Канту, способствует тому, чтобы человек, «свободно и сознательно, а не основываясь на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм», находился в поисках достоверной истины»²⁶.

Критическую функцию философии Соловьёв и Кант связывают с сущностью человека – его свободой, с бесконечностью человеческого духа. Следовательно, философия оказывается учением о поисках человеком духовной свободы.

Обрисовав общие контуры философских систем Соловьёва и Канта, выделив составляющие их структурные элементы, мы постарались подчеркнуть наличие тех теоретических конструктов, в которых обнаруживается общность систем, что и позволяет нам осуществлять герменевтическую реконструкцию. Но мы практически не затронули тех содержательных и принципиальных различий философских воззрений Соловьёва и Канта, касающихся решения ими вопросов морали, религии, права..., поскольку имели возможность об этом высказаться ранее. Цель настоящей статьи, как было уже заявлено, заключалась в том, чтобы на примере герменевтически реконструированного диалога двух великих мыслителей, представляющих национальные философские культуры, показать русскую философию как часть мировой философской мысли. Русская философия, несмотря на всю свою уникальность и специфичность, вполне может быть выражена на универсальном языке философской рефлексии.

¹ См.: Цанн-кай-си Ф.В. Философско-правовая концепция В.С. Соловьёва: правовой позитивизм или «строгое право» // Цанн-кай-си Ф.В. Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17 – 19 мая 2000; Цанн-кай-си Ф.В. Вл. Соловьёв и И. Кант: проблема нравственного идеала // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. Иваново 2005. Вып. 10; Цанн-кай-си Ф.В. Русская идея в философской публицистике Вл. Соловьёва и духовная ситуация нашего времени // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. Иваново 2005. Вып. 11.

² Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопр. философии. 1994. № 1. С. 69.

³ Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопр. философии. 1991. № 8. С. 114. См. также: Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопр. философии. 1994. № 1. С. 61.

⁴ Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 45

⁵ Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 454 – 455.

⁶ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 188.

⁷ Там же. С. 191.

⁸ Эту сторону проблемы мы рассматриваем в статье «Вл. Соловьёв и И. Кант: проблема нравственного идеала» // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. Иваново, 2005. Вып. 10.

⁹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 702.

¹⁰ Там же. С. 546.

¹¹ Там же. С. 262.

¹² С такими попытками мы встречаемся в работах А.В. Гулыги, В.Н. Поруса, Е.Б. Рашковского, Э.Ю. Соловьёва и др.

¹³ См.: Соловьёв Вл. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 547 – 548.

¹⁴ Кувакин В.А. Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. М., 2006. С. 128.

¹⁵ Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 37.

¹⁶ Рашковский Е.Б. Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьёва 1890 годов // Вопр. философии. 2001. № 6. С. 96.

¹⁷ Рашковский Е.Б. Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьёва 1890 годов // Вопр. философии. 2001. № 6. С. 96.

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 586 – 587.

¹⁹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1 / Вл. Соловьёв. М., 1988. – С. 590.

²⁰ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 478.

²¹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 547 – 548.

²² См.: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 586.

²³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 26, 496.

²⁴ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 763 – 765.

²⁵ См.: Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 245.

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 589.

Л.М. МАКСИМОВА
Ивановский государственный
энергетический университет

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ РАННИХ СЛАВЯНОФИЛОВ И В.С. СОЛОВЬЁВА

Определение концепции современного образования, ценностных ориентиров его развития, духовной и интеллектуальной основ его содержания обуславливает необходимость обращения к традициям русской образованности, пониманию столь актуальных проблем в русской философской мысли.

Неразрывная связь традиций русской образованности с духовной культурой России была предметом осмысления многими русскими философами – Ф.М. Достоевским и

Вл.Соловьёвым, С.Н. и Е.Н. Трубецкими, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым и другими. Решая эту проблему, большинство из них исходило из учения о целостной личности и цельном знании, истоки которых восходят к наследию выдающегося русского мыслителя И.В.Киреевского. Его творчество, по мнению многих исследователей, оказало большое влияние на развитие русской философии, его «глубокие интуиции, – как отмечает С.С. Хоружий, – встречают нас едва ли не на всех критических поворотах русской мысли»¹, и сегодня, в начале XXI в. они могут способствовать продвижению из сферы философских рассуждений о цельности духа в сферу практического решения важных социальных задач.

В условиях современной сциентизированно-рационалистической направленности образования и его ухода от целостного понимания человека творчество И.В.Киреевского представляет особенный интерес. По-прежнему актуален поставленный им вопрос: «изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое или получать его из Европы; какое начало должны развивать внутри собственной жизни и что должны заимствовать от просветившихся прежде нас?»² Творческое наследие мыслителя, его взгляды на проблемы образования, из которого, по его мнению, вырастает древо русской культуры, еще только предстоит осмыслить.

Сопоставляя развитие культуры России и Европы, И.Киреевский выделяет два типа культуры и два типа образованности, зависящие от тех духовных начал, которые легли в основание интеллектуальной истории России и стран Западной Европы. Это – русская образованность и культура, основанные на моральном типе мышления, и европейское рационалистическое просвещение.

«Коренные начала» русской образованности И.Киреевский видит, прежде всего, в русской православной церкви. По его мнению, «святые монастыри» – «народные школы и высшие университеты», духовное сердце России» – закладывали основу самобытного просвещения. Отшельники, уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции, учи-

ли народ постигать истину. Эта православно-христианская образованность, лежавшая в основании всего общественного быта, обусловила особенный склад русского ума, стремящегося к внутренней целостности мышления, придавала особенный характер самобытной русской культуре. Значительную роль в ее формировании И. Киреевский отводил русскому языку, поскольку язык народа «представляет в себе то основание, из которого исходит его умственная жизнь, <...> это тот корень, из которого вырастает образованность нации»³. Язык формирует русло для дальнейшего движения мышления, задавая как его возможности, так и его границы. Не вырастая из корня, лишенная самобытного развития, умственная деятельность, ученость, таланты, сорванные с чужих полей, исчезают, по мнению философа, почти без следа.

Развивая учение о цельности знания, И. Киреевский не игнорировал западноевропейскую образованность. Беспорно, считал он, западные люди образованны, но «все высокие умы Европы жалуются на теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета – одним словом ищут веры и не могут найти ее у себя»⁴. Причину этого он видел в чрезмерной ориентации европейской культуры на рационализм, который изгонял из западного мышления живое, цельное понимание внутренней духовной жизни и живое непредубежденное созерцание внешней природы.

Таким образом, сопоставляя традиции русской и европейской культуры, И. Киреевский отмечает два типа образованности и два способа раскрытия умственных сил в человеке и народе. Образованность как внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины и образованность как формальное развитие разума и внешних познаний. Если, по его мнению, первая дает смысл и значение второй, то вторая дает ей содержание и полноту. Для первой нет изменяющегося развития, есть только прямое признание, сохранение и распространение в подчиненных сферах человеческого духа; вторая, являясь плодом вековых, постепенных усилий, опытов, неудач, успехов, наблюдений, изобретений и всей преемственно богатящейся умственной собственности человеческого рода, не

может быть создана мгновенно, но должна слагаться мало-помалу из совокупных усилий всех частных разумений⁵. Первая, как считает И. Киреевский, – высшая образованность, ибо из нее истекают коренные убеждения человека и народов. Она определяет характер частных, семейных и общественных отношений, является начальной пружиной мышления, основой нравов и обычаев, смыслом истории. Вторая – европейская образованность, как зрелый плод всечеловеческого развития должна стать новым возбуждательным средством к развитию нашей умственной деятельности. «Когда к достоинству логическому присоединится достоинство нравственное, – заключает И. Киреевский, – разум возвращается к своей первобытной полноте»⁶. Из этого следует вывод И. Киреевского, что отрицать европейское образование – значит стеснять собственное. Необходимо принять его в себя, оценить, поставить в свои границы и, подчинив, таким образом, собственному превосходству, сообщить ему свой истинный смысл. На этом убеждении основывается представление русского мыслителя о развитии образования как о едином общечеловеческом процессе.

Развивая это положение, И. Киреевский утверждает, что просвещение человечества развивается постепенно и последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия, по его мнению, представлена народами, образованность которых развита полнее, чем у других. Когда же просвещение человечества, довершив определенный период своего развития, идет дальше, тогда и народы эти перестают быть представителями всемирной истории. Их место занимают другие. Они продолжают начатое их предшественниками, наследуют все плоды их образованности и извлекают из них семена нового развития. Таким образом, подводит итог Киреевский, мы видим неразрывную связь и постепенный ход в жизни человеческого ума. Просвещение каждого народа измеряется, подчеркивает он, не суммой познаний, а участием в просвещении всего человечества. Просвещение одинокое, изолированное – ограничено, в нем нет жизни, нет блага, нет того успеха, который достигается только совокупными усилиями всего человечества.

Излагая основополагающие идеи концепции «истинного образования», И. Киреевский исходит из представле-

ний о «внутреннем устройении» целостной личности. Все внутренние способности человека – умственные, нравственные, эстетические, полагает он, должны составлять неделимую целостность. Разрозненность и обособление этой целостности может привести к тому, что «ум человека будет счетною машиной, сердце – собранием бездушных струн, из которых свищет случайный ветер, никакое действие не будет иметь нравственного характера и человека собственно не будет», а общество погибнет «в деятельности эгоизма».

Основой целостности человека И. Киреевский считает веру. Понятие веры он толковал гораздо шире общепринятой теологической дефиниции. Вера, считал он, это прежде всего убеждение, связанное с жизнью, дающее особенный свет, особенный склад всем другим мыслям, это вера в высшие человеческие ценности. Вот почему именно в вере Киреевский видел внутренний «корень разумения», где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума. У неверующего человека интеллектуальные, нравственные и эстетические способности находятся в противоречии друг к другу, порождая фрагментарность сознания. Поскольку вера, по мнению Киреевского, все еще живет в народе, то именно народная культура составляет универсальную основу всей культуры и именно на этом основании должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России.

Анализ работ И. Киреевского позволяет заключить, что вопросы философии образования занимают значительное место в его творчестве. Русский мыслитель, во многом предвосхищая последующее осмысление проблемы личности, ее развития, задач, принципов и целей воспитания, сформулировал непреходящие ценности и ориентиры образования – духовность, приоритет высших нравственных начал, неразрывное единство национального и общечеловеческого.

Взгляды И.В. Киреевского о «коренных началах» русской образованности разделял А.С. Хомяков, который отводил образованию особую роль в «органическом развитии социума». Свою позицию по этому вопросу и программу ре-

формирования образования в России он излагает в работе «Об общественном воспитании в России».

Рассматривая общество как органическое целое, соборность, живущую единым соборным духом, Хомяков считает, что «внутренняя цельность человека» предполагает его связь с предшествующими поколениями, с той почвой, на которой он вырос. Между поколениями должна быть преемственность в понимании смысла жизни. Посредством воспитания «одно поколение prepares следующее поколение к его очередной деятельности в истории народа»⁷. Содержание образования должны определять «местные особенности», ибо то, что приемлемо для Англии, пишет мыслитель, может быть «преступно, например, в Испании». Поэтому одним из главных критериев эффективности просвещения, выступает чувство патриотизма. Если человек не любит свою Родину, он не может быть ни образованным, ни воспитанным.

Мыслитель выступает против узкой специализации, «одностороннего развития личности». Специализация «не начинается, а довершает воспитание общественное», – считает Хомяков, – а сам выбор молодым человеком профессии превращается в «первый подвиг гражданственности». В этом его позиция полностью совпадает с точкой зрения многих представителей русской культуры. Так, Ф.М. Достоевский считал, что «там, где образование начиналось с техники, никогда не появлялось Аристотелей. Напротив, намечалось необычайное суживание и скудность мыслей. Там же, где начиналось с Аристотеля <...> тотчас же сопровождалось великими открытиями <...> и расширением <...> человеческой мысли»⁸.

Идеи И.В. Киреевского и А.С. Хомякова нашли отражение и развитие в творчестве В.С. Соловьёва. В философском наследии Вл. Соловьёва нет специальных работ, посвященных проблемам образования, однако творчество этого выдающегося русского философа, проникнутое мощной основной идеей – идеей всеединства, наполненное гармоническим мироощущением, представляет огромный интерес для современной философии образования. Такие его работы, как «Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра», «Философские начала цельно-

го знания», «Исторические дела философии», могут внести существенный вклад в определение концептуальных основ современного образования, духовной и интеллектуальной основ его содержания. А его концепция всеединства, учение о Богочеловечестве, концепция цельного знания, наконец, нравственная философия могут стать основой новой парадигмы образования.

Из всех перечисленных проблем наибольший интерес для современной философии образования представляет концепция всеединства. В этой основополагающей идее, как отмечает Е. Трубецкой, «сплетаются воедино все нити мысли Соловьёва. Она составляет центр всего его учения – философского и религиозного, основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества»⁹. Стремление объединить человечество, «народы, семьи и лица», показать целостность мирового развития и человеческого существования, представить мир и жизнь человека как цельный процесс делает эту концепцию особенно актуальной.

Обращенная на понимание общества, концепция всеединства раскрывает его как единый организм. Уже в одной из своих ранних работ – «Философские начала цельного знания» – философ рассматривает человечество как целостность, как высшую и духовную реальность, субъект исторического развития. «Обыкновенно, когда говорят о человечестве, как едином существе или организме, пишет философ, то видят в этом едва ли не более чем метафору... Но это совершенно неосновательно... Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий субъект исторического развития»¹⁰.

Таким образом, не человек в его отдельности, а единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным, с точки зрения Вл. Соловьёва, является субъектом исторического развития и совершенствования.

Развивая эту идею в «Чтениях о Богочеловечестве», Вл. Соловьёв отмечает, что «человечество есть живое, по-

ложительное единство, нас обнимающее», и «все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий»¹¹.

Используя понятие организм, которое действительно удачно выражает всеединство и целостность мира, Вл. Соловьёв поясняет: «Мы называем организмам все то, что состоит из множества элементов, не безразличных целому и друг другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое содержание и, следовательно, свое особенное значение по отношению ко всем другим»¹².

Рассматривая человечество как единый организм, единое существо, содержащее в себе множество внутренне связанных элементов, каждый из которых уникален и необходим в своей уникальности для полноты и совершенства целого, Вл. Соловьёв выделяет три формы собирательного человека, «три естественные группы, расширяющие жизнь личности», – это семья, народ и человечество. Семья «живым личным отношением» связывает настоящее с прошедшим и будущим. Отечество расширяет и наполняет нашу душу содержанием души народной с ее славными преданиями. Человечество дает «согласную полноту всех положительных особенностей» различных народов. «Как единичный человек имеет смысл своего личного существования только через семью, через связь свою с предками и потомством, как семья имеет пребывающее жизненное содержание только среди народа и народного предания – так точно и народность живет, движется и существует, только носимая средою сверхнародною и международною, пишет философ, как в отдельном человеке и через него живет весь ряд преемственных поколений, как в совокупности этих рядов живет и через них действует единый народ, так в полноте народов живет и совершает свою историю единое человечество»¹³.

Так Вл. Соловьёв выстраивает цепочку взаимосвязанных организмов и доказывает, что «множественность, сведенная к единству, есть целое», где «...каждый член ве-

ликого собирательного человека причастен абсолютной полноте целого, так как он необходим для этой полноты, не менее чем она для него»¹⁴.

Что же делает человечество всеединным и целостным? Раскрывая эту проблему, Вл. Соловьёв отмечает, что у человека как представителя всего живого на Земле существует естественная организация как целого, основанная на взаимодействии людей, «при котором частные потребности их деятельности уравниваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого. Так, издревле нужды пастухов и земледельцев, воинственный дух народных вождей и корыстолюбивая предприимчивость купцов создавали житейскую образованность и двигали всемирную историю»¹⁵.

Однако эта «естественная организованность людей», «житейская образованность и солидарность», по мнению Соловьёва, существуют и в природе, и в животном мире. Такое естественное устройство человеческих дел, благодаря которому частные стремления ведут к общему успеху, выражает лишь некоторое единство человечества, и это единство несовершенно, так как оно не осознано, «не составляет предмета собственного сознания и собственной воли». Единым всечеловеческим организмом человечество делает нравственность, стремление к добру.

Нравственная организация человечества и нравственные отношения, по мнению Соловьёва, – основа правильного миропорядка. Нравственность пронизывает все сферы человеческого бытия, наполняет его определенным смыслом и есть «единственно правый, верный путь жизни во всем и до конца»¹⁶. «Что же это за общество, состоящее из нравственных нулей?» – спрашивает философ. Будет ли это общество человеческое. В чем тогда будет заключаться его достоинство, внутренняя ценность его существования, какой силой оно будет держаться?

Вл. Соловьёв отмечает характерное отличие нравственной организации и нравственной связи от всякой другой. В нравственной организации, по мнению философа, каждый член не только сохраняет свою особенность, но и находит внутренние условия и внешнюю среду для реализации своего высшего

достоинства. Так, семья не упраздняет своих членов, а дает им полноту жизни, так же точно и народ не поглощает отдельные семьи и личности, а наполняет их жизнь содержанием в определенной национальной форме. Наконец, нравственное единство или солидарность всего человечества не упраздняет отдельные народности, а связывает их в одно солидарное целое.

Основа нравственности, по мнению философа, заложена в самой человеческой природе. Чувство стыда отличает человека от животного. «Я стыжусь, следовательно, существую» – провозглашает философ. Стыд, жалость и благоговение – вот три элементарных переживания, три «кита», на которых стоит нравственность. Из этих трех переживаний Вл. Соловьёв выводит все богатство духовной жизни человека. «Основные чувства стыда, жалости и благоговения, пишет философ, – исчерпывают область нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незабываемые основы нравственной жизни человечества»¹⁷.

Однако нравственность, считает философ, не может ограничиваться жизнью отдельного человека. Прежде всего потому, что таковой вообще нет. Жизнь человека протекает в обществе. Человеческие лица в отдельности не существуют и не совершенствуются. Действительным субъектом развития, совершенствования, с точки зрения Вл. Соловьёва, является не человек в отдельности, а «единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным». Вл. Соловьёв называет три социальные ячейки, три вида «собирательного человека», в котором проявляется и организуется моральное лицо индивида – семья, народ, человечество. «Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса, есть единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным»,¹⁸ – пишет Вл. Соловьёв. «Эти три вида собирательного человека не заменяют, а взаимно поддерживают и воспитывают друг друга и, каждый своим путем, идут к совершенству. Совершенствуется семья, одухотворяя и увековечивая смысл личного прошедшего в нрав-

венной связи с предками, смысл личного настоящего в истинном браке и смысл личного будущего в воспитании новых поколений. Совершенствуется народ, углубляя и расширяя свою естественную солидарность с другими народами... Совершенствуется человечество...»¹⁹. Таким образом, нравственное совершенствование человека и человечества, с точки зрения Вл. Соловьёва, выражается, прежде всего, в объединении людей в одно солидарное целое.

По мнению Вл. Соловьёва, человечество не слагается из лиц, семей и народов, а предполагается ими. «Добрый смысл жизни... должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия»²⁰. Поэтому «мировая задача, – считает философ, – состоит не в создании солидарности между каждым и всеми, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого... Жизнь человека... есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно личным, – чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное»²¹.

Вероятно, именно это обстоятельство заставляет философа сделать вывод о том, что добро не может победить, не будучи «организованным добром», и совершенствование личной, а также общественной нравственности должно быть организовано.

«Опыт с полной очевидностью показывает, пишет Вл. Соловьёв, что когда общественная среда не организована нравственно, то субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются». Необходимо, «чтобы лично-общественная среда по существу становилась организованным добром»²².

Из этого следует, что истинное общество, с точки зрения Вл. Соловьёва, – это общество организованной нравственности, это нравственный союз.

На кого же возлагает философ эту задачу? Вл. Соловьёв считает, что должное или достойное отношение человека к высшему миру, к другим людям и к природе организуется церковью и государством. Важное место он отводит воспитанию семейному и национальному. Рассматривая роль воспитания как одного из направлений нравственной организованности общества, Вл. Соловьёв формулирует те основные задачи, на которые оно должно ориентироваться. Прежде всего, это «нерасторжимая связь поколений», «взаимодействие и солидарность народов», «объединение всего человечества в одно солидарное целое». «Если педагогика желает иметь общий положительный принцип, бесспорный в нравственном смысле и сообщающий безусловное достоинство ее стремлениям, – отмечает философ, – то она найдет его только в одном: нерасторжимая связь поколений»²³. «Высшая безусловная нравственность обязывает настоящее поколение передать новому <...> все положительное, что добыто прошедшим человечества, все результаты исторического сбережения», а также «способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно *традиционным и прогрессивным*»²⁴.

В своих суждениях по поводу воспитания Вл. Соловьёв исходит из того, что человек как нравственное существо имеет безусловное значение только в обществе. Его настоящая действительность, в отдельности взятая, этому значению не соответствует. Отсюда нравственная задача каждого – не отделять себя от безусловного добра, пребывающего как единое во всем. Через воспитание и образование человек должен внутренне соединиться с прошлым и будущим. Только на этой основе, по мнению философа, возможно настоящее воспитание и образование человека.

Если мы будем равнодушны к нашим предкам, мы не будем заботиться о новом поколении. Разве дерево могло бы расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящей реальностью, замечает Вл. Соловьёв. Воспитание должно быть неразрывно связано с почитанием прошедшего. Этим

традиционным элементом обусловлен его прогрессивный элемент.

Но почитание предков и основанное на нем семейное воспитание побеждают безнравственную рознь и восстанавливают нравственную солидарность, целостность человечества «в порядке времени или последовательности бытия». Целостность человечества должна существовать и в порядке сосуществования, прежде всего через целостность народов. Потому, пишет Вл. Соловьёв, необходимое «почитание отцов переходит в почитание отечества, или патриотизм, и семейное воспитание примыкает к воспитанию национальному»²⁵.

Нравственная жизнь семьи невозможна вне народа, а жизнь народа вне человечества. История это доказывает. «Наш национальный дух осуществлял свое достоинство в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него», – отмечает Вл. Соловьёв. Ярчайшим примером этого были Петр Великий и Пушкин. Все народы «в эпохи расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, сверхнародном <...> – национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию». Национальная вражда затемняет смысл народной жизни, «ибо смысл и вдохновение частного – только в связи и согласии его со всеобщим»²⁶.

Вот почему Вл. Соловьёв видит нравственную задачу патриота «служить народу в человечестве и человечеству в народе». Такой патриот во всяком чужом племени и народности найдет положительную, добрую сторону и через нее будет связывать это племя и этот народ со своим собственным – на благо того и другого.

«Мы равны другим людям по основным свойствам человеческого естества, – продолжает философ, – и солидарны с ними в общей жизненной судьбе, через наследственность, историю и общежитие», и эта «естественная солидарность должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие». Так, в качестве нравственной нормы в национальной сфере Вл. Соловьёв утверждает максиму:

«Люби все народы как свой собственный»²⁷. В этом философ видит основную задачу национального воспитания.

Подводя некоторый итог, можно отметить, что Вл. Соловьёв рассматривает человечество, прежде всего как нравственный союз, путь к которому лежит через образование и воспитание человека. Основная задача образования – «восстановление нравственной целостности через преемственность поколений» и «образование всецелой общечеловеческой организации». Таким образом, наследие выдающихся русских философов имеет важное значение для осмысления проблем современного образования.

¹ Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // *Вопр. философии*. 1995. № 5. С. 41.

² Киреевский И.В. *Деятельный век* // *Избранные статьи*. М., 1984. С. 70.

³ Киреевский И.В. *Обозрение современного состояния литературы* // Там же. С. 147.

⁴ Киреевский И.В. *Ответ А.С. Хомякову* // Там же. С. 120.

⁵ Киреевский И.В. *Обозрение современного состояния литературы* // Там же. С. 158.

⁶ Киреевский И.В. *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России* // Там же. С. 218.

⁷ Хомяков А.С. *Полн. собр. соч.* Т. 1. С. 347.

⁸ *Литературное наследство. Неизданный Достоевский*. М., 1971. С. 312.

⁹ Трубецкой Е.Н. *Миросозерцание Вл.С. Соловьёва*. Соч. В 2 т. М., 1995. Т.1. С. 316.

¹⁰ Соловьёв В.С. *Соч.* В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 145.

¹¹ Соловьёв В.С. *Соч.* В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 118 – 119.

¹² Там же. С. 107.

¹³ Соловьёв В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьёв В.С. *Соч.* В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 503 – 504.

¹⁴ Там же. С. 504.

¹⁵ Там же. С. 484.

¹⁶ Там же. С. 79.

¹⁷ Там же. С. 130.

¹⁸ Там же. С. 493.

¹⁹ Там же. С. 546.

²⁰ Там же. С. 92.

²¹ Там же. С. 286.

²² Там же. С. 339 – 340.

²³ Там же. С. 498.

²⁴ Там же. С. 495.

²⁵ Там же. С. 499.

²⁶ Там же. С. 377.

²⁷ Там же. С. 379.

О.Б. КУЛИКОВА

Ивановский государственный
энергетический университет

НАУКА И ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕПЦИЯХ О. КОНТА (ПЕРВОГО ПОЗИТИВИЗМА) И ВЛ. СОЛОВЬЁВА: СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ

Проблема соотношения науки и философии относится к числу тех, что нашла осмысление не только на уровне собственно этих духовных феноменов, но и в широких общекультурных рамках. В частности, ее определенное преломление можно обнаружить в новоевропейских просветительских учениях, в различных моделях социального реформирования, включая революционные, и даже в различного рода культурно-национальных проектах. Эти два духовных феномена, заявив о себе по-разному и в разное время в европейской духовной жизни, к началу XIX века ходом своего развития были поставлены в специфическое отношение, когда остро встал вопрос о когнитивном статусе каждого из них, когда необходимо было их «культурно-функциональное» самоопределение.

Некоторые предвестия (прообраз) модели разведения науки и философии (научного и философского познания и знания) можно обнаружить уже в учении Аристотеля, затем в построениях средневековой схоластики, если иметь в виду то, что складывалось определенное видение классификации наук, а шире – знаний о мире. В особом, преимущественно методологическом ключе проблема находит осмысление в философских учениях XVII – XVIII вв. А позитивизм XIX века, безусловно, стал предельным вариантом разведения науки и классической философии (метафизики). Такой радикальный подход стал неизбежным следствием конкретно-исторического момента в диалоге этих двух духовных систем.

Возникновение позитивизма было обусловлено всёмогущим научным познанием деятельности конца XVIII – начала XIX в., классической картиной мира, построенной усилиями Ньютона и его последователей. Наука к этому

времени стала действительно значимым социально-культурным феноменом. Своеобразная эйфория, лучше сказать, вера в нее укоренилась в европейском общественном мнении. Наука была неоспоримым лидером по отношению ко всем другим духовным системам и социальным институтам.

И позитивизм стал своеобразным теоретическим гимном ей, обоснованием ее исключительной роли во всём, что приносит максимальную общественную пользу. С позитивизмом во многом связано выделение в особый комплекс весьма широкого круга философских проблем, которые в результате образовали новый раздел знания – *философию науки* (в её рамках в свою очередь выделились философия научного познания и знания, методология и логика научного исследования, этика научно-исследовательской деятельности и др.).

Так называемый первый позитивизм можно считать утопическим учением о науке как альтернативе всему тому, что признавалось отжившим (включая классическую – гегелевскую – философию) учением о науке, которая действительно является, инструментом совершенствования общества. Потому контовский позитивизм следует в первую очередь отнести к разряду учений идеологических, социально-реформаторских.

О.Конт, безусловно, является новатором в осмыслении многих ключевых проблем своей эпохи. Хотя надо отметить, что некоторые идейные предпосылки контианства можно обнаружить еще в XVIII веке. Например, уже Э.Б.Кондильяк стремился почти так же, как потом и Конт, обосновать проект универсальной системы всех наук на базе радикального сенсуализма. А закон трех исторических стадий развития человеческого мышления пытались сформулировать и А.Р.Тюрго, и Ж.А.Кондорсе и А.Сен-Симон, учеником которого, как известно, некоторое время был сам О.Конт.

Но все же О.Конт может считаться первым, кто решил провести эти идеи комплексно и последовательно, а потому, что стало неизбежным, его доктрина изобиловала крайностями. Ему важно было довести до общественного

мнения сам дух новых принципов (а среди них главного – сциентизма) в их предельном выражении.

В учении О.Конта начала складываться модель науки, которая позже в широкой совокупности науковедческого знания получила название стандартной. Параметры ее следующие: открытие явлений, или добыча фактов, – это главное дело науки; факты должны подводиться под законы; законы носят дескриптивно-обобщающий характер; в иерархии наук выражен принцип редукционизма; история науки есть кумулятивный процесс, где нет места скачкам. Из такой науки, естественно, должна быть исключена всякая метафизика, умозрение как таковое. А задача положительной философии (т.е. той, которая опосредована наукой), по представлению О.Конта, заключена в том, что она может постепенно привести к достижению великого интеллектуального согласия как основы «истинно человеческой ассоциации»¹. Новая философия отвечает возвышенным идеалам – возвышению в человеке человеческого, возвышению над животным. В этом у истории выражена единая цель².

Философия (положительная, по Конту) согласно этой модели призвана была обеспечить организацию научного знания в единую систему, унифицировать его, привести в соответствие с тем, что называют здравым смыслом. Такая философия фактически тождественна здравому смыслу в его обобщенной форме³.

При этом сама критика классической (традиционной, «старой») философии, была характерна не только для позитивизма в эту эпоху, она разворачивалась и со стороны многообразных школ так называемой неклассической европейской философии. В этих школах предлагались варианты философствования, альтернативные традиционному, причем как рационалистской, так и иррационалистской ориентации. Один из вариантов был реализован и в позитивизме, который в целом не выбивался из общего ряда рационалистических течений XIX века.

О. Конт предлагал свой проект новой философии, новых ее перспектив. Определяя главное отличие своего способа мышления, соответствующего, как он считал, са-

мой природе философских знаний, Конт заявлял, что оно призвано «заменять всюду абсолютное относительным»⁴. Под абсолютным он понимал все прежние варианты философских учений – образцы универсалистского миропонимания, где даются предельные (завершенные) характеристики бытия мира и человека.

Кроме того, создатель позитивизма не столько занимался анализом науки как развивающейся системы идей, сколько, продолжая традиции Просвещения, старался обосновать пути достижения социальной гармонии на основе науки. Поэтому неизбежной была востребованность контовских идей именно в России, находившейся в ситуации серьезных социально-политических реформ. Кстати, своеобразным гимном науке явился и марксизм, формировавшийся в пространстве европейской духовной культуры почти параллельно с позитивизмом. Вполне согласуются с установками позитивизма также и учения, возникшие в школе американского прагматизма конца XIX века. Таким образом, о позитивизме вполне можно сказать, что если бы не О. Конт, то кто-то иной, и пусть с несколько иными акцентами, предложил общественному мнению подобный образ науки.

Популярность О. Конта в России 60 – 70-х гг. XIX в. была неизбежна. Импонировал нашим шестидесятникам и семидесятникам не в последнюю очередь идеал коллективизма, введенный О. Контом как в модель науки, так и в более позднюю модель позитивной религии. Идеи Конта были близки в тот исторический момент людям самых разных политических убеждений и философских взглядов в России⁵. Но, надо отметить, что любая воспринятая извне идея на российской почве всегда серьезно преобразовывалась, и порой до неузнаваемости. Ни одна идея никогда не воспринималась слепо, апологетически, даже если российские последователи и заявляли об абсолютной верности некой доктрине. Это относится и к позитивизму, и это же можно отнести в равной мере позже и к марксизму.

И позитивисты в России, то есть те, кто сами считали себя позитивистами, – В. Лесевич, например, или Н. Кареев – не рассматривали учение О. Конта как догму. Известно,

что В.В. Лесевич во многом (может быть, даже безотчетно для самого себя) подверг ревизии это учение⁶. А Н.И. Кареев – это в первую очередь создатель оригинальной концепции в области философии истории, и позитивизм у него был значительно преобразован антропологическими идеями.

Безусловно, критиковать контовский позитивизм есть за что. Но всегда надо помнить, что он, может быть, как никакое другое учение, носит конкретно-исторический характер. Позитивизм сыграл свою значимую роль, дав начало многим новым течениям и в философии, и в социальных науках, и даже в естествознании. Все это относится и к развитию духовной жизни России в XIX в. Многие исследовательские разработки стали осуществляться именно из принципа пользы науки, признания научного знания фактором, приносящим безусловное общественное благо. Среди тех, кто разделял эти принципы, были, например, К.А.Тимирязев – физиолог растений и популяризатор дарвинизма, Л.И. Мечников – известный русский географ и социолог и многие другие.

Но именно в момент, когда позитивизм на русской почве все более приобретает популярность, с жесткой критикой этого учения выступил Владимир Сергеевич Соловьёв, который уловил в нем серьезную опасность для всего дела философствования в России. Профессиональные занятия философией находились в стадии становления, причем в ситуации почти полного её запрета как университетской дисциплины с 1850 г. Во-первых, сам Соловьёв, пытался всеми силами возродить её преподавание в российских университетах, а во-вторых, он явился создателем фактически первого в истории России оригинального философского учения в классическом смысле слова, то есть учения, в котором развертывается адекватная ей мысль о всеобщем.

Русская философия в лице Владимира Соловьёва в общем-то только зарождается как аутентичный культурный феномен, и ей необходимо было позиционировать себя. Антиметафизический пафос позитивизма являлся, как смог это увидеть Владимир Сергеевич, действительной угрозой для нее. Усмотрел он и причины все более зреющего кризиса в философии западной, когда, по сути, встал вопрос:

быть ей или не быть в сложившихся веками традиционных формах. Магистерская диссертация Вл. Соловьёва («Кризис западной философии (против позитивистов)», 1874 г.) стала знаменательным фактом и в истории позитивизма в России, и особенно в истории русской философии в целом.

Созданное Соловьёвым на протяжении его недолгой жизни учение, несомненно, грандиознее того, что предлагалось в позитивизме и других течениях европейской мысли этой эпохи. При этом, как справедливо подчеркивает Н.В.Мотрошилова, Соловьёв не ставил задачу реализовать «энциклопедический» проект, как Гегель, не разрабатывал специальные дисциплинарные разделы, а скорее делал некие концептуальные срезы. Его система, построенная на принципе всеединства, пробивает себе дорогу через противоречия и раскол «без всяких гарантий успеха», тогда как гегелевская система осуществляет «победное шествие»⁷. В этом, кстати, Соловьёв был тоже явно солидарен с Контом, провозгласившим, как уже указывалось, отказ от идеи предрешенности хода мирового развития.

Борьба с позитивизмом не являлась некой самоцелью для Владимира Сергеевича. Ему важно было в данной конкретной полемике решить особую задачу: показать не мнимую (как в абстрактной философии), не обыденно-прозаическую (как в позитивизме), а ту действительную цель (образ действий и мыслей), которая и приводит все в соответствие со всем, которая только и достойна творческих поисков человечества.

Установки позитивизма, произраставшие из особенностей эпохи, о которых уже говорилось, тем не менее не могли не сказаться и на творчестве самого Вл. Соловьёва. Они ведь в определенном смысле были продолжением рационалистических традиций всей европейской философии, не выпадая в целом из её общего широкого русла. Но позитивистский «налет» как дань этим традициям в сочинениях Соловьёва не стал сдерживающим фактором для его творческой мысли. Более того, русский философ извлек из предложенного Контом подхода максимальную пользу для развития собственных идей.

Объединяет позиции двух философов антидогматическая направленность. Для Конта и Соловьёва общим является и признание того, что прежняя, классическая философия в целом сошла на нет, идейно исчерпала себя, уступила место другим способам миропонимания.

Вслед за Контом Соловьёв использует концепцию разведения трех основных типов познания и знания – научного, философского и мистико-религиозного. Понимание специфики каждого из них во многом у Соловьёва близко контовскому. Но, как известно, Владимир Сергеевич крайне отрицательно оценивает отвлеченность трех родов знания, видя в этом чуть ли не главный порок человеческого духа. Прогресс познания в представлении русского философа заключается в единении отвлеченных начал, а точнее в возвращении их к исторически исходному, как он считал, состоянию, хотя и в обогащённом за период обособления виде. При этом в своей модели цельного знания он подчеркивает внутреннюю сопричастность этих трех способов миропознания, мимо чего в целом прошли все последователи позитивизма.

Если обратиться к анализу того, как видели саму проблему соотношения науки и философии О. Конт и Вл. Соловьёв, то здесь можно обнаружить интересные параллели и продолжения, а также и отчетливые расхождения.

Конт в своих построениях, как он сам это подчеркивает, исходил в первую очередь из здравого смысла и именно с этой точки зрения осмысливал проблему воздействия науки на общество. Конт поставил проблему радикально: наука в комплексе всех ее областей есть главный фактор общественного прогресса. Научные идеи вообще должны, по Конту, определять социальный порядок. Всеобщий порядок в обществе должен быть аналогичен, по Конту, порядку, задаваемому геометрией,⁸ видимо, евклидовой, аксиоматической. Положительное мышление, то есть подчиненное науке, соответствует социальному чувству, является основанием здоровой морали⁹.

Для основателя позитивизма важно было определить сам критерий позитивного (положительного) мышления, а также и в целом позитивного способа действия. Таковым

является все онаученное, все связанное с наукой (с научным знанием) и все, что, подобно науке, стремится к цели объединения и прогнозирования явлений, а также извлечения пользы из них¹⁰. Положительное – то, что не разрушает, что не отрицает, а организует¹¹. Промышленная жизнь поэтому способствует положительной науке,¹² а теология, следовательно, несовместима с наукой и не несёт положительного содержания¹³. По сути, наука у Конта – это все то, что вносит порядок в деятельность, в мир человеческого (общественного) существования.

Именно в данном контексте были обоснованы два закона социального развития – закон трех стадий и закон классификации наук. У Конта, как известно, иерархия наук раскрывает порядок (последовательность) становления, исторического развертывания позитивного разума в разных областях познания. Вначале этот обобщенный (коллективный) разум реализует себя в математике и астрономии, а затем – в физике, химии, биологии. В конечном итоге он должен победить в науках об обществе и привести к созданию синтетической (объединяющей все научные достижения) позитивной науки об обществе – социологии. Таковы в представлениях позитивистов основные тенденции истории, совпадающие с тенденциями становления наук. Он провозгласил, что открыл закон о полной, то есть достигающей своих высших форм, интеллектуальной эволюции человечества.

Интересно отметить, что для Соловьёва история человечества развертывается также преимущественно в сфере духа. Он, как и Конт, в смене идей видит смысл исторического процесса, где человек пытается найти свою подлинность. Различие же двух позиций в том, что «контковский» человек уже встал на верный путь достижения искомой цели, а человек Соловьёва находится в неопределенности, в поиске себя (и не факт, что найдет).

В чем же состоит по Конту главная особенность науки как таковой, благодаря которой она в состоянии выполнять все эти функции? Наука в его представлении есть познавательная деятельность, смыслом которой является открытие законов¹⁴, а они, в свою очередь, и предназначены

быть основой рационального прогнозирования, или, точнее, основой для выведения одного факта из другого¹⁵. Закон, с его точки зрения, – это постоянные отношения, существующие между наблюдаемыми явлениями¹⁶. Закон определяет появление последующих явлений и строится как обобщение эмпирических данных – обобщение наблюдений окружающего мира. Для Конта факт и объективное явление в целом совпадают. Впоследствии на этом, как известно, Э.Мах и его последователи построят концепцию реальности как совокупности нейтральных «психических элементов».

Для Соловьёва задача науки, казалось бы, состоит в целом в том же. Наука, как он подчеркивает, предназначена для того, чтобы «узнать законы явлений»¹⁷. Но что есть закон, по Соловьёву? Закон в его понимании – это не выражение общего в явлениях, не результат суммирования фактов, а он есть постоянное и необходимое отношение явления к другим явлениям, закон – это то в явлениях, что есть везде и всегда¹⁸. Законы – это сфера безусловной необходимости. При этом возникновение явлений от законов не зависит. Закон сам по себе не предписывает, быть явлению или нет¹⁹.

То есть наука, в целом совпадающая, по Соловьёву, с эмпирическим познанием как таковым (как и у Конта), не ведет, тем не менее, к открытию того, что в действительности есть законы. Переступать за пределы наличного опыта и утверждать закон «как безусловную норму для всех возможных случаев», «как безусловную необходимость, обязательную для всякого будущего опыта и, следовательно, предшествующую всякому опыту», мы, – подчеркивает русский философ, – не имеем права с научной, то есть эмпирической точки зрения²⁰.

«Такой способ познания, представляющий элемент всеобщности и необходимости, независимо от количества наблюдений и опытов, мы имеем в так называемом умозрении, или чистом (формальном) мышлении»²¹. Умозрение, по определению Соловьёва, – это «нейтральная область общих объективных истин», трансцендентальных истин. Умозрение, по его мнению, играет главную роль в

познании, в теоретическом познании в первую очередь²². В окончательном возведении научного здания, таким образом, «деятельная роль принадлежит всецело умозрению», а значит, собственно философии²³.

Для эмпириков же (для позитивистов) умозрение носит субъективный характер, а значит, оно есть вымысел, пустая абстракция. Именно в этом духе рассуждает О.Конт. Все факты, как пишет основатель позитивизма, «нужно всегда стремиться свести к возможно меньшему количеству, не рассчитывая когда-либо, сообразно основному характеру положительного мышления, проникнуть в тайну их образования»²⁴, то есть, не рассчитывая на их объяснение. Ведь объяснение – это поиск неких конечных причин, которые есть выдумка, фикция. Догму о конечных причинах надо заменить принципом «условий существования»²⁵. Условия существования надо считать, таким образом, по Конту, основанием для выводов – обобщений, законов. Одновременно Конт утверждает, что законы природы неизменны, об этом в полной мере, как он считает, свидетельствует математическая астрономия²⁶. Здесь непоследовательность контовской позиции налицо. Стремясь освободить науку от неких извне навязанных ей и догматизирующих ее влияний со стороны метафизики и теологии, Конт придает фактически ей еще более консервативные черты.

Соловьёв явно превосходит своего заочного оппонента по глубине и логике рассуждений. Для него, правда, также принципиально важно подчеркнуть, что обобщения могут относиться только к известному числу случаев, только к чему-то обозримому. Нельзя знать бесконечного числа возможных случаев повторения данных явлений, ведь *условия могут измениться*²⁷. И они неизбежно меняются. Наука как эмпирическая деятельность не дает истин в последней инстанции.

Наука является преимущественно эмпирической деятельностью, деятельностью в сфере фактов, признает русский философ, но она непрерывно пользуется и должна пользоваться тем, что дает ей сфера философской абстракции. Объективное явление, которое мы рассматриваем как факт, имеет не только чувственный, но и интеллектуальный

и идеальный характер, оно всегда обусловлено воображением²⁸. Воображение для Соловьёва совпадает с мистическим созерцанием, с актом интуиции, или, как он еще ее трактует, – творческим вдохновением. «Действие на нас идеальных существ... непосредственно определяющее начало истинно философского познания, есть вдохновение»²⁹. Именно таким путем достигаются вечные истины, идеи таким образом как бы прозреваются напрямую.

Наука как эмпирически ориентированное познание не устраивает русского философа, который считает ее лишенной системности, разорванной в своих частях (отдельных дисциплинах), не имеющей всеобщего принципа. Причем этот синтетический принцип, по мысли Соловьёва, «не может быть дан самими частными науками ни в отдельности, ни вместе взятыми»³⁰.

Как известно, в течение XIX в. отличительной чертой развития науки являлась действительно бурная дисциплинарная дифференциация с оформлением в рамках каждой дисциплины особых теоретических и методологических принципов. Позитивизм XIX в. был специфической философской реакцией на такое состояние дел в науке. В конце XIX – начале XX в. наука вошла в ситуацию парадигмального кризиса, который явился объективным следствием не только узости классической картины мира, но и ослаблением к тому времени междисциплинарных связей в науке.

Владимир Соловьёв провозглашает необходимость «всеобщей науки», которая «должна выражать то, что необходимо содержится во всяком опыте, что лежит в основании всего существующего»³¹. Тем самым он как бы прогнозирует тенденции к будущей интеграции наук, проявившиеся отчетливо к середине XX в. Всеобщей наукой он назвал философию, которая также в его представлении должна преодолеть присущую ей отвлеченность.

И здесь вновь обнаруживается расхождение позиций уже по проблеме систематизации научного знания. Установку позитивизма на создание всеобщей системы знания Соловьёв считает совершенно справедливой. Но позитивисты утверждали, что такая система возможна как иерархическая, где менее сложное будет подчинено более сложно-

му. Соловьёв же считает, что соединить частные науки во всеобщей истине необходимо не механически, а органически³², то есть так, «чтобы все они с одинаковой необходимостью определяли друг друга»³³. Через предложенную Контом классификацию, а точнее через примитивное редуцирование сложного к простому, этого достичь невозможно.

Соловьёв справедливо утверждает, что биология, например, не строится непосредственно на выводах физики и химии – у нее своя специфика, а физика и химия для нее есть внешние системы знаний; точно так же и биология для них – «чистая случайность»³⁴. Так же соотносятся биология и социология. Внутренней и прямой зависимости у социологии от биологии нет. По Соловьёву в позитивистской классификации наук отсутствует «основание для их внутренней координации», нет общего принципа³⁵.

Конт же считает, что единство науки её системность есть результат ее внутренней природы, то есть органично выражается в ней самой по себе, в ее объективном развитии. И системность эта достигается ее собственными средствами, в первую очередь, и особенно средствами математики. Математика рассматривается главным основанием единства научного знания в целом.

Соловьёв признает, что общее в науке действительно есть в виде математического знания, математического элемента. Но это лишь частный элемент, входящий в состав других, в общий ряд других равнозначных элементов. «...Он не есть образовательное начало для специфических элементов всех наук, а только одна сторона или часть этих наук»³⁶. Для действительного соединения всех наук необходимо найти их своеобразную общую функцию.

Если такой синтетический принцип не может быть дан частными науками самими по себе, то надо допустить существование всеобщей, универсальной науки. Эта наука должна носить умозрительный характер³⁷. Предмет такой всеобщей науки необходим и всеобщ безусловно. Все истины ее представляют необходимость для всякого факта, не завися ни от какого из них. «...Все содержание этой науки выводится из первых начал, то есть из безусловных принципов разума»³⁸. Всеобщей наукой он назвал философию,

которая также в его представлении должна преодолеть присущую ей отвлеченность.

Частные науки через опыт дают тот материал, который в умозрении приобретает научную форму. От философии этот материал получает «форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства); то есть форму истинного знания»³⁹.

В стремлении к построению универсальной философии Соловьёв во многих отношениях выходит за пределы прежних познавательных парадигм, создавая новую, на основе которой познание и знание должны свободно самоорганизовываться во всех своих элементах; согласно ей частное и отдельное не будет господствовать над общим и целым, и вместе с тем каждый элемент будет «ответственен» за целое, за то, чем становится целое (единое). Несмотря на заметные черты утопичности, учение русского философа обнаруживает и явное созвучие с идеями современных теорий самоорганизации, с постнеклассическими установками в научном познании конца XX – начала XXI в.

Соловьёв признает при этом ограниченность и философского умозрения как способа познания. Его критика самой философии обусловлена пониманием и этой духовной системы в традициях позитивизма. Соловьёв видит в современной ему философии лишь отвлеченный рационализм, отводит ей функцию выработки абстрактных понятий, умозрительных форм. Такая философия не может его удовлетворить, а потому он обосновывает важность обретения философией действительного смысла, реализации ее подлинного назначения – быть посредником между эмпирическим и мистическим опытом, т.е. наукой и верой. А это, как известно, в программу позитивизма уже не входило.

Позиция разума, проведенная последовательно, может привести лишь к форме истины. «Разум есть некоторое соотношение, именно соотношение всех в единстве, и оно, то есть всеединство, есть форма истины»⁴⁰. Положительное же всеединство – не только истинно-мыслимое, а истинно-сущее⁴¹.

Если для позитивиста О.Конта проблема истины имеет отношение лишь к научному знанию, а в нем при-

сутствует настолько, насколько оно полезно и эмпирически верифицируемо, то для русского философа наука вообще сама по себе не может привести к истине.

Для эмпириков простой повседневный опыт и опыт научный лишь относительно различны (количественно, по сути): простой опыт извещает о единичном случае, а научный – о том, что случается часто. Для Соловьёва Истину таким образом, то есть в такой деятельности обрести нельзя, она не зависит от единичных случаев⁴².

Истина – знание полное и единое, то есть заключающее многое в себе, а не вне себя, связывающее все со всем, знание, выражающее собой то, что есть везде и всегда. Оно постигается одинаково во всяком бытии единым актом человеческого сознания как действительной, хотя и идеальной формы всеединства. И в этом акте должен состояться глубокий синтез трех аспектов познания, трёх родов знания.

Обособление науки от других родов знания – теологии и философии – рассматривалось с позиций позитивизма как значимый, прогрессивный, а главное, необратимый факт истории. Прежняя классическая философия, предвзвизвав автономизацию и возвышение науки, по мысли О.Конта, достигла своего пункта насыщения, исчерпала свои резервы как система познания.

Для Соловьёва же, хотя и признававшего исторически сложившееся расхождение трех родов знания, данное положение вещей оценивалось как противоестественное. Кроме того, в отличие от Конта он не считает, что исторически первой формой развития человеческого интеллекта был некий обособленный род познания, называемый теологическим. Соловьёв безоговорочно утверждает синкретичность изначального интеллектуального состояния человечества.

Русский философ рассматривает познание в целом как процесс единения субъекта с объектом, а точнее единения (если использовать физический аналог – резонирования) идеи субъекта с идеей объекта. Субъект, как отмечает Соловьёв, в своем истинном бытии существует и познает себя в неразрывной внутренней связи со всем, а через то и тем самым и все в себе⁴³. Поскольку человек познает пред-

мет, постольку, утверждает русский философ, этот предмет «перестает быть внешним, потому, что входит в формы нашего внутреннего, психического бытия»⁴⁴. Истинное познание, считает мыслитель, «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом... существенною и внутренней связью»⁴⁵.

Что касается «науки о вещах божественных», или теологии, то здесь позиция Соловьёва смыкается с позитивистскими установками в плане критики догматического характера современных ему христианских учений о Боге. Но в целом этот род знания наделяется у него особой значимостью как главный элемент свободной теософии, всеединого знания.

Характеризуя цельное знание, или *свободную теософию*, Соловьёв подчеркивает, что для достижения такого состояния человечества необходимы были этапы самостоятельного развития философии и науки. «Только такая теология, которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию, ибо только тот свободен, кто дает свободу другим»⁴⁶. Роль философии в этом видится им весьма значительной. Она признается формой (именно и только формой) искомой духовной цельности.

Полемика Соловьёва с позитивистами в лице Конта (заочно) и с его русскими последователями уже в реальном выражении удивительным образом приобрела актуальность в конце XX – начале XXI в. Ее ход и результаты позволяют заключить, что стремления преодолеть догматизм радикальными мерами приводят к прямо противоположным результатам. Имеется в виду состояние современной философии, все более вытесняемой из органично присущих ей сфер «обитания». Прежде всего, это касается ее места в системе вузовского образования в России. Остро поставлен вопрос: возможна ли философия вне устремленности мысли ко всеобщему, возможна ли она *не как система знаний о всеобщем?*

Философия науки – раздел философского знания, который после известных административно-государственных решений все более занимает нишу собственно философии в

вузе, конечно же, весьма значим в системе подготовки специалистов. Но его становление и развитие, как и всех других философских отраслей, обусловлено широким контекстом общефилософской проблематики. Это очень ярко показала история позитивизма, неопозитивизма, а также и течений, комплекс которых получил название постпозитивизма.

Те курсы, которые предлагаются в европейских и североамериканских научно-образовательных центрах под видом философии, по мнению занимавшихся этой проблемой специалистов, свидетельствуют о резком снижении философской культуры и интереса к философии. Этому в немалой степени способствовали сами философы во второй половине XX в., усилившие «атаку» на классические образцы и придавшие философствованию крайнюю фрагментарность. Специализация философской мысли, видимо, была неизбежна, но, дойдя до крайности, она может стать и уже становится угрозой для философии как таковой.

В этом плане вряд ли можно в полной мере согласиться с мнением В.К.Пухликова, который, оценивая вклад Вл.Соловьёва в мировую философскую мысль, заключает, что «устарел сам принцип построения философского знания в форме философской системы»⁴⁷.

Конечно же, философия в любом ее системном варианте (в авторском варианте) не должна претендовать на статус некоей высшей Истины, но выполнять свойственную ей функцию видения всеобщего она все-таки должна. Это главная функция философии в культуре, что признавали при всем различии взглядов и Вл.Соловьёв, и позитивист О.Конт, строя каждый по-своему из некоторого значимого для них принципа именно философскую систему.

¹ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 37.

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 59 – 60.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ См., например, об этом: Кукушкина Е.И. Русская социология XIX – начала XX века. М., 1993. С. 36 – 41.

⁶ См. об этом подробнее: Матюшко Б.К. В.В.Лесевич и В.С.Соловьёв: два пути русской философии // Соловьёвские исследования. Вып. 14. Иваново, 2007. С. 160 – 171.

⁷ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. С. 89.

⁸ Конт О. Дух позитивной философии. / СПб, 2001. С. 93.

⁹ Там же. С. 96.

¹⁰ Там же. С. 60.

¹¹ Там же. С. 56.

¹² Там же. С. 44.

¹³ Там же. С. 7, 44.

¹⁴ Там же. С. 24.

¹⁵ Там же. С. 23, 24.

¹⁶ Там же. С. 20.

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал / Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. (Филос. наследие. Т. 110). С. 652.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 667.

²⁰ Там же. С. 656.

²¹ Там же. С. 662.

²² Там же. С. 666.

²³ Там же.

²⁴ См.: Конт О. Дух позитивной философии. СПб, 2001. С. 31.

²⁵ Там же. С. 52.

²⁶ Там же. С. 24 – 26.

²⁷ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. (Филос. наследие. Т. 110). С. 658.

²⁸ Там же. С. 652.

²⁹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. (Филос. наследие. Т. 110). С. 207.

³⁰ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. (Филос. наследие. Т. 110). С. 672.

³¹ Там же. С. 673.

³² Там же. С. 668.

³³ Там же. С. 668 – 669.

³⁴ Там же. С. 670 – 671.

³⁵ Там же. С. 672.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 672 – 673.

³⁸ Там же. С. 673.

³⁹ Там же. С. 674.

⁴⁰ Там же. С. 680.

⁴¹ Там же. С. 681.

⁴² Там же. С. 661-662.

⁴³ Там же. С. 694.

⁴⁴ Там же. С. 638.

⁴⁵ Там же. С. 720.

⁴⁶ См.: Соловьёв В.С. *Философские начала цельного знания* // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. I. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. (Филос. наследие. Т. 110). С. 175.

⁴⁷ Пухликов В.К. *Философская система Владимира Соловьёва и перспективы эволюции философского знания* // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 33.

Н.Г. МОЗГОВАЯ

Национальный педагогический университет
имени М.П. Драгоманова, г. Киев

**ПОЗИТИВИЗМ И КИЕВСКАЯ
ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ДВА ВЗГЛЯДА НА МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ
СОЦИАЛЬНЫХ ЯВЛЕНИЙ**

Киевская духовно-академическая философия в лице таких своих представителей, как Ор. Новицкий (1806 – 1884), С.Гогоцкий (1813 – 1889), П. Юркевич (1826 – 1874), П. Лينيцкий (1839 – 1906), П. Кудрявцев (1868 – 1940), на протяжении второй половины XIX – начала XX в. вела активную борьбу с позитивизмом. В работах этих философов мы находим глубокую критику позитивной трактовки статуса философии, трактовки сущности религии, критику позитивистской гносеологии и методологии, а также критику социальной философии позитивизма. Последняя наиболее полно представлена в работах одного из последних представителей киевской духовно-академической философии Петра Ивановича Линецкого (1839 – 1906). Его творчество стало объектом пристального изучения в Украине со середины 90-х годов XX в., когда увидело свет первое монографическое исследование автора данной статьи о жизненном и творческом пути П. Линецкого [см.: 4]. Нам известно, что его творчество в России остается практически неизвестным широкой научной общественности. Именно по-

этому мы сочли необходимым хотя бы вкратце ознакомить читателя с его творческой биографией.

П. Линецкий родился 23 ноября (по старому стилю) 1839 г. в г. Лебедине Харьковской губернии в семье священника. Закончил Охтырское духовное училище и Харьковскую духовную семинарию. Далее магистр XXII курса (1861 – 1865) Киевской духовной академии (КДА), после окончания которой с 1865 г. – преподаватель философских наук. С 1867 г. – бакалавр философии, с 1869 г. – доцент философии, с 1871 г. – экстраординарный, а с 1876 г. – ординарный профессор философии, и, наконец, с 1890 г. – заслуженный ординарный профессор философии КДА [см.: 1, с.739]. Линецкий был одним из последних слушателей лекций П. Юркевича в стенах КДА. Около двадцати лет он возглавлял кафедру истории философии в КДА, а с 1887 г. – кафедру логики и метафизики. Получил ученую степень доктора богословия за сочинение «Учение Платона о божестве» (Киев, 1876). Его магистерская диссертация «Различные направления немецкой философии после Гегеля в отношении ее к религии» была напечатана в журнале «Вера и разум» в 1887 г. под псевдонимом И. Петров. Читал в КДА курсы лекций по истории философии, логике, педагогике, метафизике, патрологии. Линецкий – автор более чем двадцати фундаментальных работ по философии, множества статей, которые на протяжении сорока лет публиковались в журналах «Труды КДА» и «Вера и разум».

В целом Линецкий придерживался идеалистических взглядов, хотя при этом его творчество очень трудно однозначно присоединить к какой-либо одной традиции, поскольку его философия в своей основе была соединением различных философских течений. Линецкий настойчиво подчеркивал рационалистический характер своей философии. Сущность рационализма уясняется Линецким через противопоставление эмпиризму. Он не отрицает эмпирической науки, но она имеет существенный недостаток, поскольку ограничивает свою задачу исследованием фактов. Философия, по мнению Линецкого, должна принимать все ценное в эмпиризме, но право оценки принадлежит разуму, с его априорными началами. Философ высоко оценивал

умозрение как основную форму познавательной деятельности. Его философскую позицию можно назвать умеренно-рационалистической, с тенденцией развития в сторону априоризма и дедуктивизма.

Во взглядах на общество Лينيцкий подвергал беспощадной критике социальную философию позитивизма, теорию экономического детерминизма, теорию анархизма, индивидуализма и социализма. Всегда подчеркивал в своих произведениях значение прав собственности.

Философские принципы П. Линицкого яснее всего выражены в его книгах: «Обзор философских учений» (Киев, 1874), «Славянофильство и либерализм» (Киев, 1882), «Изыщная литература и философия» (Харьков, 1893), «Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мирозерцания)» (Харьков, 1892), «Основные вопросы философии: опыт систематического изложения / Учебник для духовных академий» (Киев, 1901) и др.

Вопрос критики социальной философии позитивизма наиболее основательно рассматривается философом в таких работах, как «Критическое обозрение обычных взглядов и суждений о различных видах общественной деятельности и началах общественного благоустройства» (Харьков, 1884), «Начала общественной жизни» (Киев, 1906).

В последней из названных выше работ автором дана критика позитивистского метода исследования социальных явлений. Прежде всего, Линицкий четко определяет предмет истории отдельных народов, всеобщей истории, социологии и философии истории. Относительно предмета истории отдельных народов Линицкий, как сторонник античной традиции, считает, что история «сообщает лишь фактические сведения; она повествует об отдельных случаях, отдельных лицах, об отдельных событиях, а такого рода сведения, как чисто эмпирические, не составляют научные знания; содержанием научного знания может быть только общее, а не отдельное, частное, то общее, что добывается посредством анализа, критического исследования отдельных фактов» [3, с. 2]. Но при этом философ отмечает, что история становится наукой только в том случае, когда в ней присутствует критический элемент как необходимый

признак научного знания. А также нельзя не учитывать и психологического анализа душевных состояний и намерений, которые составляют основание исторического повествования. Линицкий приходит к выводу, что наличие критического элемента, наблюдательности, практической опытности и проницательности историка характеризует степень научности исторической науки. Но этого недостаточно, чтобы признать полную научность истории. Для этого к исторической науке необходимо присоединить еще философию истории, «задача которой состоит в том, чтобы выработать общие положения и понятия, необходимые для рассмотрения исторической жизни народов, всего человечества» [3, с. 2]. Далее Линицкий останавливается на предмете всеобщей истории. Он указывает, что если всеобщая история является только сборником сведений о разных народах или исторической энциклопедией, то «это не наука в строгом смысле, ибо систематическое единство, зависящее от единства предмета или господствующей идеи – необходимая принадлежность науки. Ясно, что идею исторической общности, единства исторической жизни, охватывающей если не все, то важнейшие народы, должна выработать и развить философия. Поэтому всеобщая, всемирная история не что иное, как применение выработанных философией общих идей о жизни общественной в ее элементах и историческом развитии» [3, с. 2]. И далее автор утверждает, что социология О. Конта является только другим названием философии истории. Главным же предметом социологии выступает устройство общественной жизни и исследование элементов этой жизни в их взаимодействии. При этом социология, по мнению Линицкого, не обращается к историческому знанию, а если социологи и используют историю, то единственно для иллюстрации и подкрепления некоторых своих общих положений. Обычно у позитивистов отсутствует систематическое изложение исторических знаний.

В ходе своих размышлений Линицкий приходит к выводу, что «социология является философией, хотя и с философией истории не вполне совпадает. Поэтому социологические понятия и теории должны подлежать философ-

ской критике т.е. мы должны рассматривать эти понятия и теории с точки зрения требований разума, а именно с точки зрения логической их состоятельности и практической целесообразности» [3, с. 3]. Фактические же данные всегда требуют разбора и критики. Факты могут говорить что-нибудь только тем, утверждает Линицкий, кто уже обладает ясными и твердыми понятиями о предмете, а если таковые отсутствуют, то один и тот же факт одним будет говорить одно, другим – другое, а третьим – вообще ничего.

Подвергает Линицкий критическому анализу и позитивистское понимание сущности человека. Философ утверждает, что невозможно рассматривать человека вне всяких отношений и основания этих отношений лежат в самой природе человека, а потому они не могут быть для него случайными. Таковы отношения к Богу, к природе физической и к людям. «Из указанных выше отношений человека к Богу, – пишет Линицкий, – к природе физической и к обществу, социология первое отношение оставляет без внимания, как дело личное, довольствуясь указанием на необходимость лишить это отношение общественного значения; отсюда игнорирование истории, в которой доселе религиозный элемент имел столь важное значение. Второе отношение – к природе признается прототипом и нормою для последнего, т.е. для отношения к обществу, составляющего предмет и задачу социологии» [3, с. 17]. Изучение явлений природы приводит к познанию ее законов, следовательно, к власти над природой. Аналогично, утверждает Линицкий, в позитивизме рассматривается и общество. Необходимо изучать законы общественной жизни для того, чтобы создать самый совершенный общественный строй, при котором все члены общества были бы счастливы.

Далее у Линицкого возникает вполне закономерный вопрос: «А возможна ли точная наука об обществе, такая же наука, как, например, физика – наука о природе? Конт хотел создать именно такую науку об обществе, которую он и назвал поэтому общественной физикой. Природу можно изучать саму по себе, вне всякого отношения ее к человеку, а равно и независимо от субъективного личного отношения к ней человека, т.е. объективно (курсив П. Ли-

ницкого. – Н.М.). ...Но общественная жизнь и есть именно такая область явлений, которую никак нельзя отделить от субъективного элемента, чтобы возможно было чисто объективное изучение её; напротив, субъективный элемент и связанный с ним произвол в этой области совершенно неустраним и составляет ее сущность» [3, с. 18]. Ведь явления человеческой жизни невозможно отделить от отношения к ним человека. Вследствие этого, приходит к выводу Линицкий, кому что нравится, то и считается общественным законом. «А если что-либо отрицается и против чего ведется борьба, в таком случае само это отрицание и борьба возводятся в закон общественной жизни; то же и о законах прогресса: что отрицают и считают нежелательным, то признается уже отжившим свое время, например, религиозная вера, а на что есть мода и чему сочувствуют, то считается необходимым и вполне законным явлением настоящего времени» [3, с. 19].

Таким образом, изучение явлений общественной жизни не может быть истинно объективным, а следовательно, и предмет социологии таков, что ему всегда присущи субъективные моменты, более того, они составляют важнейшую и необходимую его сторону. В деле исследования общественных явлений невозможно разграничить субъективные элементы самого исследователя от объективного содержания самого исследования. «Вот почему, – пишет Линицкий, – давно уже многие социологи пришли к тому заключению, что необходим в социологии метод не *объективный*, а *субъективный*, разумея под этим названием собственно психологический анализ явлений общественной жизни, и на этом основании считают для социологии более приличествующим название социальной *психологии*, а не *физики* (курсив П. Линицкого. – Н.М.)» [3, с. 22]. Линицкий отрицает значение социальной психологии как науки. По глубокому убеждению Линицкого, психологию нельзя делить на индивидуальную и общественную, поскольку невозможно отделять общественные отношения от индивида. Можно разделять явления психические на индивидуальные и общественные, но те и другие составляют, по

мнению Линицкого, материал одной и той же науки – психологии.

Увлечение социологией, подчеркивает философ, порождает пренебрежительное отношение и к истории. А стремление создать точную науку об обществе является следствием тотального влияния естественных наук. Поэтому нет ничего удивительного, что это стремление выражается в теориях, имеющих натуралистический характер. Разновидностью этого взгляда явилась теория, согласно которой общество следует рассматривать как организм, поскольку в этом случае возможно вывести точные законы общественного устройства. Организм – это произведение природы, одаренное жизнью, следовательно, в каждом организме по определенным законам соединяются отдельные клетки, и общество также есть соединением членов, входящих в его состав, и эти члены являются не самостоятельными существами, а клетками, т.е. составными частями общественного организма. Все силы природы сводятся к движению, поэтому и общественная жизнь выступает как совокупность движений, происходящих в различных направлениях.

Отсюда вытекает и задача социологии – представить законы, которые работают в каждом из направлений, входящих в состав общественной жизни. Согласно этой теории, существуют законы физиологические, с помощью которых объясняются экономические отношения, также существуют законы морфологические, с помощью которых объясняются правовые отношения, и законы тектологические, определяющие политическое устройство общества. Общественный организм находится в здоровом состоянии, когда в нем происходит равномерное развитие всех направлений.

Давая оценку данной позитивистской трактовке сущности общества, Линицкий пишет следующее: «Отождествляя общество с организмом, самый организм они (позитивисты. – Н.М.) рассматривают просто как живое тело, или как животное, т.е. руководствуются натуралистическим воззрением на человеческую жизнь. Таким образом, они принимают за несомненную истину то, что еще требует

доказательств и даже не может быть доказано»[2, с.267]. Оказывается, что в учениях об обществе то общество сравнивается с организмом, то организм с обществом.

По мнению Линицкого, проблема, выраженная в изложенном учении об обществе, не является новой. Еще древние греки трудились над ее разрешением. Только в то время эти вопросы ставились в абстрактной, а потому и в более простой форме. Древние греки спорили о том, следует ли признавать бытие единым, или же наоборот – множественным? Элейская школа учила, что сущее – едино, и отрицала множественность, атомисты же утверждали обратное – что существует только множество, а единство есть только видимость. Платон же признавал и то, и другое, но при этом считал, что или единство господствует над множеством (в идеальном мире), или множество над единством (в материальном мире).

Относительно же единства в организме и обществе Линицкий приходит к выводу, что «единство (*курсив П.Линицкого. – Н.М.*) жизни в организме есть субстанциональное, оно реально существует и потому господствует здесь над множеством; множественность существует здесь не сама по себе, а только как выражение единства в разнообразных формах. Отсюда говорить об образовании организма – значит говорить о происхождении в нем жизненного единства. Происхождение множества может быть объяснено и представлено через разложение его; единство не разложимо; вот почему происхождение единства необъяснимо; оно не может образоваться постепенно; постепенность возможна лишь в процессе усовершенствования, т.е. в проявлении, а не в происхождении единства. По сему происхождение жизненного единства всегда есть тайна, предполагающая для нас творческий акт»[2, с. 276]. Единство в обществе в отличие от единства в живом организме носит идеальный, а не материальный характер. Идеальное единство общества предполагает, прежде всего, цель, которая постепенно осуществляется, единство в обществе состоит в общении, между тем как единство в организме является субстанциональным, т.е. существующим независимо от различных частей организма.

«SUB SPECIE ANTICHRISTI VENTURI...»
(СОЛОВЬЁВ, НИЦШЕ, ЛЕОНТЬЕВ)

1. «Конец истории» как отсутствие «конца»

Таким образом, задача социологии – найти законы общественной жизни, является невыполнимой, поскольку взята она из области наук о природе и не учитывает специфики общественных явлений. И метод, применимый в естествознании, не может быть применен в социологии. «Естествоиспытатель может выводить закон на основании анализа и изучения единичного явления; в социологии даже собрание множества однородных фактических сведений не дает права добываемое этим способом обобщение считать непреложным законом при существовании в обществе постоянного взаимодействия между фактами различных порядков»[3, с.24].

Вывод, который делает Линицкий относительно методологии познания законов общественной жизни, звучит однозначно и даже несколько резко. «Законы социологические, – отмечает философ, – есть не действительные, а мнимые, но влияние, к сожалению, их не мнимое, а самое реальное. ... Дело в том, что мнимые социологические законы в глазах малообразованных невежественных людей, число которых быстро умножается, получили значение действительных научно установленных законов. Авторитет науки сообщает ложным теориям в практической жизни такую же действительную силу, какую обладают суеверия под покровом религиозного авторитета»[3, с.21]. Как показало время, вывод философа оказался не только довольно категоричным, но и пророческим.

¹ Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды КДА. 1906. Т. II.

² Линицкий П.И. Критическое обозрение обычных взглядов и суждений о различных видах общественной деятельности и началах общественного благоустройства // Вера и разум. 1884. Т. II.

³ Линицкий П.И. Начала общественной жизни // Труды КДА. 1906. Т. II.

⁴ Мозгова Н.Г. Петро Лінницький: життєвий шлях і духовна спадщина. Киев, 1997.

Мы «живём» в эпоху различных «эндизмов» (англ. *the end*, «конец»), среди которых особое место занимает «конец истории». В современный постмодернистский *дискурс* «конца великих нарративов» (Ж. Лайотар)¹ «Три разговора» и «Краткая повесть об антихристе» Соловьёва вносят значительный вклад. Их главной проблемой является в равной мере «последнее, крайнее, проявление зла в истории» и его «решительное падение»², как и вопрос о «конце истории»³. Но вопрос о «конце истории» – как это знаем от современных посмодернистов – неизбежно связан с проблемой «конца человека» (М. Фуко, Ж. Деррида)⁴ и конца «гуманизма»⁵.

В «Трёх разговорах» и «Краткой повести об антихристе» это проблема не поднята *explicitе*, как в работах Ф. Ницше и его позднейших комментаторов (М. Хайдеггер, М. Фуко, Ф. Фукуяма, Г. Ваттимо и др.), но она столь важна, что становится для исследователей ключом для понимания соловьёвского нарратива «конца истории» как власти антихриста. Соловьёв одновременно показывает отнюдь не очевидный людям постмодернизма парадокс: главной проблемой эпохи «конца истории» является отсутствие её конца. История, не имеющая своего *конца*, перестает быть *историей* в полном смысле этого слова и трансформируется в *вечность времен*. Как сказал румынский эссеист и философ Э. Циоран, *signum temporis* *конца* является «*падением во времена*»⁶. В таком подходе существует железная логика: «тот, кто отрицает веру в Царство Божие и власть Бога, – пишет современный польский богослов, – тот вынужден признать и провозглашать неумолимую власть времен как власть вечного и непреходящего»⁷. Таким же образом земная человеческая жизнь

становится не более, чем пародией на Вечность. Она – как говорит ницшеанский Заратустра – становится жизнью «самого презренного существа, а это и есть *последнего человека*»⁸. Жизнь ницшеанского «последнего человека» (*der Letztens Mensch*) является вечной жизнью *a rebours*, погруженностью в горизонтальность жизни, а в лишенных конца временах обнаруживается скрытый и угрожающий человеку их инфернальный характер.

Подчиненная «всемирно-объединяющей власти»⁹ антихриста жизнь граждан Соединенных Штатов Европы преобразуется в особый род «*ада времен*». В мире, где главным законом жизни является учрежденное властью Императора Антихриста «прочное установление во всяком человечестве самого основного равенства – *равенства всеобщей сытости*»¹⁰, человеческое существование (*da-Sein*), говоря словами М. Хайдеггера, погружено только *в мир (In-der- Weltsein)* и *во времена (Zeit)*¹¹. В повести Соловьёва содержанием жизни людей «последних дней» или, следуя за Ницше «*Так говорил Заратустра*» «последних людей»¹², становится всепоглощающая «обыденность» (*Das Man*)¹³. «В падшем греховном мире, – писал Н.А. Бердяев, – царит *das Man*, обыденность, принуждающая человека социальность»¹⁴. Ожидание первых христиан «пришествия и кончины века» (Мф. 24: 3), Нового Начала и обновления Вселенной («Се, творю все новое». – Откр. 21. 5) во временном (*zeitlich*) *modus existendi* полностью истребляет «забота» о «хлебе насущном». Однако когда единственной экзистенциальной заботой человека становится суэта и хлопоты жизни – они переменяют его в своеобразный абсолют – «эсхатология с удачностью перерождается в технологию»¹⁵, «бессмертие», говоря словами З. Баумана, становится «бессмертием» *instant*, «бессмертием», пригодным для немедленного потребления. *Эсхатоном* человека становится *Chronos*. «Концом истории» становится отсутствие «Конца»¹⁶.

2. Постмодернистские расчеты

Сегодня, во времена расчетов с эпохой *модернизма*, в *апокалипсисе* Соловьёва можно увидеть не только то, на

что, начиная с известной монографии Е. Трубецкого¹⁷, обращают внимание исследователи, т.е. *пародию* на утопические мечтания *теократического* периода, но и пародию на все философские «проекты»¹⁸, по которым человек Модерна автономно и без опоры на трансцендентность стремился строить свое будущее и в конце концов «завершить» историю, построив для неё *Eschaton* по своей мере. В числе таких проектов – социальные идеалы Французской революции 1789 г. («прочное установление во всем человечестве самого основного равенства – *равенства всеобщей сытости*»¹⁹), кантовский проект «Вечного мира» («Вечный все-ленский мир обеспечен»²⁰), гегелевский проект «конца истории» как «гражданского общества»²¹, не говоря уже о современном проекте «конца истории» Ф. Фукуямы и о его пасквиле на «последнего человека»²². Антихрист совсем не отводит своих почитателей от религии, а старается отвести их от исторически «преходящего» и «релятивного» Христа-Спасителя и привести к себе самому, как «совершенному, окончательному спасителю»²³. Христос, в которого веруют простые христиане и которого проповедовала через века Церковь, «устарел, превзойден (...)»²⁴, и Его или «во-все не было», или это – «миф, выдуманный апостолом Павлом»²⁵).

Для Соловьёва «симптомом конца» и признаком проявления апокалиптического зла является цивилизационный «прогресс», ускоренный прогресс²⁶. Как пишет И. Роднянская, для «тогдашнего Френсиса Фукуямы» ускоренный прогресс – это «симптом того, что ускоренными темпами готовится почва для произрастания беспримесного, хотя и замаскированного, зла»²⁷.

3. «Последний человек» и «смерть Бога»

Соловьёвский «конец истории» как ускоренный цивилизационный прогресс и проявление апокалиптического «хотя и замаскированного, зла»²⁸ можно тоже читать в контексте т.н. события «смерти Бога» и непосредственно с ним связанного события «смерти человека» и «конца человека»²⁹. «Событие: Бог мёртв»³⁰, в ницшеанской версии

конца истории, как гром среди ясного неба, падает на «последнего человека», но он не понимает ее.

Заратустра говорит:

«Смотрите! Я показываю вам *последнего человека*».

«Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?» – так вопрошает последний человек и моргает.

Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий всё маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех.

«Счастье найдено нами», – говорят последние люди, и моргают.

Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему: ибо им необходимо тепло.

Захворать или быть недоверчивым считается у них грехом: ибо ходят они осмотрительно. Одни безумцы еще спотыкаются о камни или о людей!

От времени до времени немного яду: это вызывает приятные сны. А в конце побольше яду, чтобы приятно умереть.

Они ещё трудятся, ибо труд – развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло их.

Не будет более ни бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. И кто захотел бы ещё управлять? И кто повиноваться? То и другое слишком хлопотно.

Нет пастуха, одно лишь стадо! Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом.

«Прежде весь мир был сумасшедший», – говорят самые умные из них и моргают.

Все умны и знают всё, что было; так что можно смеяться без конца. Они ещё ссорятся, но скоро мирятся – иначе это расстраивало бы желудок.

У них есть своё удовольствице для дня и своё удовольствице для ночи; но здоровье – выше всего.

«Счастье найдено нами», – говорят последние люди и моргают»³¹.

Понял её не адекватный этому миру «последний человек», который живет обычной жизнью и погружен в *обыденность* (*das Man* Хайдеггера)³², а «сумасшедший» человек в известном 125 параграфе из *Веселой науки* (*La gaya scienza*): "Не блуждаем ли мы словно в бесконечном ничто? Может быть, это дыхание пустоты пространства? Разве не стало холоднее? Не спустилась ли на нас ночь – она всё прибывает и прибывает, её становится и больше и больше. Может быть, нужно уже зажигать фонари среди дня?"³³.

Суть обличения и Соловьёва и Ницше заключена в парадоксе, который был сформулирован уже автором *De servo arbitrio* и в XX веке был высказан еще раз К. Бартом. В своем диалектическом богословии К. Барт пишет, что религия является наиболее «безбожным» делом человека. Можно быть «религиозным» человеком, можно быть с религией, но ... без Бога.» Есть люди, – пишет Хайдеггер, – которые заняты «своим прогрессом», которые «никогда не могут быть безбожными, потому что они никогда не боролись против Бога и никогда не боролись за Бога»³⁴.

Как пишет В. Подорога, «Событие: Бог мёртв»³⁵ не происходит под звуки траурного марша. «Смерть Бога» происходит незаметно в сердцах и умах людей, в глубине их *повседневности* и в *обыденности*, и потому столь трудно, почти невозможно заметить ее. Это «Событие» (*Ereignis*– Хайдеггер)³⁶ замечают поэты и «сумасшедшие». Заметил её немецкий поэт Ф. Холдерлин, который в поэме *Хлеб и вино* (*Brot und Mupa*)³⁷ пишет, что мы живем во время *Ночи Мупа*³⁷. Это время «пустое» (*dürftiger Zeit*), в котором ничего важного не происходит и он «не знает, зачем, нужен» миру поэт в такое «пустое» время (*Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?*)³⁸.

Как пишет в одном из своих писем Р.М. Рильке, опыт Бога в повседневной религиозности ведет к тому, что человек утрачивает способность принимать Бога иначе, чем через призму своего духовного «умаления». Таким образом, опыт Бога «не вызывает ни удивления, ни ужаса, не вырывает нас из повседневности»³⁹. Хотя «смерть Бога» происходит в самом центре жизни «последних людей», они не

обращают на нее внимания. Они столь привыкли к ней, что не в состоянии замечать ее. «Последний человек», который «живет дольше всех»⁴⁰, по сути – не зная об этом – духовно постепенно умирает. Как писал автор сочинения «*Так говорил Заратустра*», существо, которое хвалится тем, что «им найдено счастье»⁴¹, и которое, как в свою очередь пишет Соловьёв, хочет не только кушать, «спать, но и играть»⁴², будет «играть до гробовой доски» (Н. Постман)⁴³.

4. Повседневность и «тайна беззакония»

Соловьёв показывает, что «тайна беззакония» (*mysterium iniquitatis*. – 2 Фес. 2. 7) настигает человека не после его смерти, но сейчас, в самом центре его жизни, среди *повседневности*. Ад и зло не имеют глубины. Они не «демоничны». Они плоски и «банальны» (Х. Арент)⁴⁴ как *обыденная жизнь*. Ад начинается в самом центре нашей *повседневной* жизни. Он начинается с «умаления» горизонта нашей жизни, с «умаления» наших вдохновений. Это то, что делает «последний человек». Как пишет В. Подорога, «Событие: Бог мёртв»⁴⁵ недоступно его сознанию, оно бы не могло поместиться в его соображениях. Но, не зная об этом, он и это делает, постепенно «убивает Бога»⁴⁶. «Событие: Бог мёртв»⁴⁷ происходит в повседневности его жизни, и поэтому так трудно его постичь. На вопрос «Куда скрылся Бог?» глашатай «События: Бог мёртв»⁴⁸ отвечает: «Я скажу вам! Мы убили Его – вы и я! Мы все Его убийцы»⁴⁹. Сделали это, как написала французская ученая Х. Мийол-Дельсоль «мы все, последние люди»⁵⁰.

В этом контексте, можно толковать то, что говорится в «*Трёх разговорах*» и «*Краткой повести об антихристе*» В.С. Соловьёва, и считать, что «знаменитое сочинение». «*Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию*, в котором Император – филантроп и миротворец – обращается ко всем народом Земли. Эта «удивительная книга», которая «будет переведена на языки всех образованных и некоторых необразованных наций», «дешевые издания которой с портретами автора будут расходиться в миллионах экземпляров»⁵¹, несмотря на общественно-политическую

риторику и псевдохристианский характер («истинно-христианский дух деятельной любви и всеобъемляющего благоволения»)⁵², есть по сути *метафизический* трактат о царствовании всемирного зла в жизни «последних людей».

Он указывает, что зло не может войти в человека, если человек сам не позовет его. Поэтому и антихрист не может прийти к людям, если люди сами не призывают его. Поэтому самое ужасное зло в повести Соловьёва приходит из сердца человека. «Антихрист, – пишет А. Мацейна, – приходит не со стороны и не с высот; он возникает в сердце отдельного человека»⁵³. Его приглашает сам человек. Антихрист и его зло может прийти только к тем, которые, как пишет Иоанн Богослов, «знают», но не имеют «помазания от Святого» (1 Ин. 2. 18). Он приходит «к своим», к тем, которые уже «знают» его, хотя и никогда его прежде не видели. Антихрист, как говорил М. Хайдеггер в одном из своих докладов «*Феноменология религиозной жизни*», угрожает каждому человеку и особенно людям «верующим», «религиозным». «Откровение Антихриста, – пишет он, – это не мимолетный эпизод в «религиозной» жизни человека, но *феномен*, в отношении с которым решается «судьба каждого (человека), как и судьба (человека) уже верующего»⁵⁴. Это и есть самая большая опасность, угрожающая людям «конца века».

5. Языческое христианство и алкание Конца

Хайдеггер утверждал, что антихристианский *modus existendi* может народиться только среди христианства. Точнее, говоря словами С. Кьеркегора, среди языческого христианства. В контексте наших рассуждений глубоко истинными являются слова датского философа, что «христианское язычество ни виновато, ни не виновато, и не различает того, что принадлежит настоящему, прошлому, будущему и вечному»⁵⁵. Иными словами, для *языческого* христианства не существует никакое *Novum*: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем». (Екк. 1. 9). Можно спросить – не в «*падшести ли во времена*»⁵⁶, в «*ад времен*», не в алкании

ли Конца заключается одновременно и суть грядущего зла, и надежда на окончательную победу над грядущей «всемирно-объединяющей властью антихриста»⁵⁷?

В «конце истории» прочно «забита» мысль о «конце», но совершенно ничего не говорится о Приходе. Создается впечатление, будто история не имеет своего Конца, своего определенного Завершения, а человеческая жизнь становится *à rebours* «вечной» жизнью. Адом в жизни последних христиан становится, если можно так сказать вслед за Хайдеггером, «повседневность зла», «протянувшаяся во времени» и поглощающая всё вокруг, это хайдеггеровское «Себя / в Себе» (*das Man*)⁵⁸. Ожидания первых христиан Второго Пришествия и Нового начала, обновления творения («И вот создается все заново». – Апокалипсис Святого Иоанна, 21, 5) сменились «заботой» о выживании, о «хлебе насущном», о повседневном существовании. «Бессмертие» стало, позволим себе так сказать вслед за З. Бауманом, «бессмертием» *instant*, служащим для немедленного употребления⁵⁹. Эсхатоном – беспечностью и бесплодностью истории. *Chronos* полностью и без остатка вытеснил *kairos*. «Концом истории» стало отсутствие «конца»⁶⁰. Адом стал Ад времени, а время стало Вечностью.

По сути, как характеризует эту позицию С. Кьеркегор, это языческая позиция, и появиться она могла только в христианстве. Для «христианских язычников» (С. Кьеркегор), как было сказано Когелетом, не существует никакой *novum*. Не является таковым и «сам Христос», напротив, «Он им абсолютно чужд, Он им ни на что не нужен и представляет для них только помеху»⁶¹. Их девизом являются слова Екклесиаста: «То, что было, является тем, что будет, а то, что стало, является тем, что станет вновь, так что ничего абсолютного нового не существует под солнцем» (Екклесиаст, 1, 9). «Христианские язычники» пребывают в благосостоянии и мире потребительского общества, но это «дурной, ложный мир», «мир бога иного света», мир, игнорирующий различия «между добром и злом, между правдой и ложью», тот мир, который Христос, принёс с собою людям «войну и меч», пришел, чтобы разрушить. Такой

мир приобретает ценой отказа от «истины», ибо «истина», так же, как добро, прежде всего «разделяет»⁶².

Когда сегодня, в эпоху подведения итогов и сведения счетов с модернизмом, во времена, которые Ф. Фукуяма назвал «концом истории», мы перечитываем «*Краткую повесть*» Соловьёва, мы видим в ней не только пародию на его собственный теократический «проект», но и пародию на все те современные философские «проекты», которыми так щедро одарила нас «современная (постсовременная, постмодернистская) эпоха»⁶³. И в том числе представленный Ф. Фукуямой «проект» «конца истории», не говоря уже о таком пасквиле на вырастающую из противоречий, «раздирающих всё человечество» на «бестию» глобализации, которая предлагается вместе с маячащим на её фоне призраком «последнего человека»⁶⁴.

В контексте разоблачений Соловьёва-эсхатолога не должны удивлять нас слова, которые принадлежат одному из «стражей» христианского *depositum fidei* – человека, который, отвечая на вопрос о смысле истории в контексте современной эпохи (постмодернизма), написал, что история может дополнить себя только «вне истории». Если принять эту истину, это неминуемо приведёт к утверждению, что «спасение мира заключается в трансцендентности мира как такового», и Воскресший из мертвых является живым свидетельством того, что эта трансцендентность, без которой мир остается миром абсурда, «не ведёт к пустоте». В этом свете и фигура Антихриста должна предстать как образ того, кто держит в своих руках человека не только в момент Падения и Греха, но и в тот, что Э. Циоран назвал бы «Падением на время» («Попаданием во время»). Он удерживает человека в «Аду времени», а его делом оказывается, как пишет теолог, «полное замыкание деяний мира в их собственной логике» (разрядка автора – Я.К.)⁶⁵. В этом смысле он является Личной антитезой *Parousia* Бога и Его живого присутствия в деяниях мира и человека вплоть до их конца, «до конца света».

Кириллов в «*Бесах*» Достоевского говорит так:

- Он придет и имя ему человекобог.
- Богочеловек?

- Человекобог, в этом разница⁶⁶.

6. *Mania democratica progressive*: Соловьёв и Леонтьев

Пишется много о «взаимных отношениях» Соловьёва и К. Леонтьева⁶⁷ и правильно указывается на этот факт, что Соловьёв долго не разделял историософических взглядов Леонтьева. Прав в этой связи И. Фудель, заметивший, что Леонтьев, который до той поры относился к Соловьёву почти с «влюбленностью», считал его гением и многое мог ему простить, не смог, однако, «простить» одного, а именно аполгии ненавистного Леонтьеву «демократического прогресса»⁶⁸, декларированной в докладе «*Упадок средневекового мирозерцания*» похвалы этой «*mania democratica progressiva*»⁶⁹, в которой Леонтьев задолго до апокалиптических видений Соловьёва обнаружил дух «приближающегося Антихриста» (*Antichristi venturi*). Фактором, который довольно парадоксальным способом – что также нашло свое заключительное выражение в историософическом пессимизме и ощущении близкого и неизбежного Апокалипсиса – соединил друг с другом духовные и интеллектуальные биографии этих двух провозвестников «приближающегося Антихриста», было общее им обоим чувство и осознание «полного краха своих прежних надежд и ожиданий»⁷⁰; при этом Соловьёв в известном отношении повторил тот путь, которым Леонтьев прошел за десять лет до Соловьёва (Леонтьев умер в 1891 году). «Сначала, – пишет Бердяев, – Соловьёв имел больший вес, чем Леонтьев, и оказывал на Леонтьева своё влияние. Но к концу жизни В. Соловьёва начал побеждать дух Леонтьева, леонтьевский пессимизм в отношении к земной жизни и к истории. К. Леонтьев раньше, чем Вл. Соловьёв, начал чувствовать триумф антихристовского духа. Сначала Леонтьев усомнился в собственном идеале русской самобытной культуры, а затем и Соловьёв усомнился в своём идеале вселенского христианского сообщества. Оба приближались к мрачной границе истории, к пропасти»⁷¹.

Верно пишет И. Фудель, что хотя пути мысли Соловьёва и Леонтьева «были крайне различными, но кончили они оба одним и тем же: сознанием, что мировая история уже

завершилась»⁷². Этот «конец истории» (или, как писал русский историософ-пессимист, «конец света») Леонтьев вывел как из своего историософического и цивилизационного анализа, так и из теории органического развития человечества. Давая волю своим эсхатологическим предчувствиям, он писал: «Я всё более уверен в том, что человечество очень быстро приближается к тому, что обычно называется «концом света». Я давно об этом думаю и вижу множество симптомов этого: неумные и дерзкие, опасные открытия (физические и технические) – раз; всеобщее требование равенства, даже подобия, не поддающееся удержанию, а в таком состоянии трудно жить, ибо это состояние неестественное, – два; последние успехи христианства в Китае и Японии – три; и наконец, тот нехристианский пессимизм, который притягивает к себе всё больше сторонников, – четыре»⁷³. Рассматривая проблему с точки зрения своей теории органического развития человечества, он считал, что человечество является живым организмом и, как каждый живой организм, проходит три основные фазы развития («триединая основа развития»): рождение, расцвет сил и потенций и неизбежное их увядание, смерть⁷⁴. Свой диагноз, касающийся судьбы цивилизации, он выводил также на основе анализа общественной ситуации и положения цивилизации в обществах Запада – обществах, которые всё более тяготеют к униформации и атомизации жизни, к демократизации и либерализации, к идолатрии Прогресса, что означало в его понимании внутреннее разложение, распад культуры и процесс постепенного самоуничтожения человека. Этот диагноз, с одной стороны связан, с консервативными общественными теориями того времени (нап., с теорией Н. Данилевского), с другой стороны, оперировал понятиями, характерными для естественных наук той эпохи, для физики и химии, в частности понятием «энтропии»⁷⁵, с помощью которого объяснялся неизбежный конец всех форм органической материи-вселенной, в том числе и самого человека. «Если человечество – это живое, органическое, развивающееся явление, – писал Леонтьев, – в таком случае оно должно когда-нибудь исчезнуть и завершить свое земное существование». Отсюда, – делал вывод этот русский пессимист, при всем том, что

мы ничего не знаем и ничего не можем с уверенностью сказать о будущих судьбах мира и человечества, «одна вещь несомненна: все должно исчезнуть, погибнуть»⁷⁶.

7. «Малая жизнь» последних людей и последние дни

Австрийский поэт Р.М. Рильке писал, что цивилизационное ускорение учит человека «малой жизни»⁷⁷. Последний человек, как сказал Ницше, «все умалает»⁷⁸ самого себя, Бога, но он убежден, что его «малая жизнь» – это единственный путь жизни. Тоже наука становится в его жизни «малой». В своем «*Ессе homo*» Ницше пишет, что его «*Второе Несвоевременное*» (1874) освещает все опасное, все подтачивающее и отравляющее жизнь в наших приемах научной работы: жизнь, *большую* от этой обезличенной шестеренки и механизма, от «безличности» работника, от ложной экономии «разделения труда». Утрачивается *цель* – культура, средства – современные научные приемы – *низводят на уровень варварства...*⁷⁹.

Как сказал бы Хайдеггер (*Письмо о гуманизме, Briefe über den Humanismus*) началась истинная болезнь человечества – болезнь гуманизма, «Началось, – как пишет Ницше, – величайшее и тревожнейшее заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, страдание человека *человеком, самим собою*, как следствие насильственного отпарывания от животного прошлого, как бы некоего прыжка и падения в новую обстановку и условия существования, объявления войны старым инстинктам, на которых зиждились донныне его сила, радость и внушаемый им страх»⁸⁰.

8. «Красота мир спасает» – послание ко всем «последним людям»

Несмотря на разнообразность их идейных подходов и идейных пропозиций Хайдеггер, Ницше, Соловьёв и Леонтьев указывают, что ускоренный цивилизационный прогресс – это ускоренный процесс «умаления» человека. Все они убеждены, что общества, которые все более тяготеют к униформации и атомизации жизни, к демократизации и

либерализации, к идолатрии Прогресса, обрекают себя на внутреннее разложение, распад культуры и процесс постепенного самоуничтожения человека. Однако открыто апокалиптическое и эсхатологическое толкование этого процесса свойственно только для русских мыслителей в том числе для Леонтьева и Соловьёва (в XX столетии можно её найти, например, в «*Розе мира*» у Даниила Андреева)⁸¹.

Но этот свойственный русским мыслителям апокалиптический звук не совсем чужд и современным европейским мыслителям. Это можно услышать у современных европейских критиков либерализма и демократии. Явление в современной Европе настолько поразительное, что сама демократия и капитализм с некоторого времени начинают в Европе восприниматься как новый нигилистический «тоталитаризм», тоталитаризм «власти представления», «общество спектакля», «триумф пошлости, отсутствия значения, бесцветности»⁸². Нигилистического умирания без голоса сопротивления – как пишется в последнее время в романах французского писателя М. Хульбека⁸³.

Как сказал в «*Утренней заре*» Ницше, «урну с прахами последнего человека» создал ведь сам человек. Он тоже для самого себя, как охотно за Ницше заметил Фуко, является настоящим и единственным «могильщиком». И если захочет, никто не остановит его перед «похоронами», какие он сам себе приготовит. Как красота объединяется с аристократией и доступностью для избранных, так зло неизбежно объединяется с демократией, равенством и «плутократией» (определение В. Соловьёва из его «*Чтений о Богочеловечестве*»). В апологии ненавистного Леонтьеву демократического прогресса⁸⁴ – *mania democratica progressiva*⁸⁵. Леонтьев, как и Ф. М. Достоевский⁸⁶, – задолго до апокалипсических провидений Соловьёва видел духа «надвигающего Антихриста» (*Antichristi venturi*)⁸⁷ и в этом контексте смотрел на «идеалы» эгалитаризма, социализма и демократии.

По «русскому Ницше» Леонтьеву рост энтропии – как и для самого автора «*Утренней зари*» – над творческим «хаосом»⁸⁸ неизбежен. В мире одержимым *mania democratica progressiva* будет все меньше жизни и Красо-

ты⁸⁹, так как все меньше людей будет способных – как говорит ницшеанский Заратустра – «родить танцующую звезду»⁹⁰. Поэтому мир «всеобщей сытости» (т.е. одновременно власти Антихриста) стремится к тому, что Красоте больше всего враждебно⁹¹, стремится к злу, ничтожности и уродству. Устремляется линией эгалитаризма, либерализма и демократии к медленной смерти. Жизнь без «экссесса», без «избытка», т.е. без ницшеанской любви «далекого» (*ferne*), жизнь Последнего Человека, как пишет С. Жижек, заканчивается «анемическим спектаклем жизни тащащейся как собственная тень»⁹².

Надежда Соловьёва, Леонтьева и Достоевского однако принадлежит к тем, которые не поддаются логике «этого мира». «Красота спасет мир». «Красота» – это категория из этого и не этого мира: космическая, богочеловеческая, эсхатологическая, пасхальная. Как «настоящая Красота»⁹³ объединяется с бессмертной, не подлежащей небытию и видовой смерти, так зло объединяется с уродством, серостью и смертью.

Красота – по мнению Достоевского, Леонтьева, Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского, В. Иванова – это не «эстетика». Красота имеет спасительную силу. Красота – это настоящее лекарство для жалкого человеческого бытия, для павшего духа нашего времени, так как у Красоты сила воплощения Добра. Без Красоты Добро бессильно (В. Соловьёв). «Без красоты – говорит Степан Трофимович Верховенский из романа «Бесы» Достоевского – не стоит жить на этом мире»⁹⁴. По Степану Трофимовичу человечество может «прожить» без науки и хлеба но – чего не знают «коротенькие люди» (и «чего им недостает»), без «одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете»⁹⁵. Без Красоты все, что у человечества самое ценное пойдет прахом.

Красота – как учат православные философы и богословы – это одно из Имен Святого Духа Параклета, Утешителя. Это она спасет нас от «омертвления сердца» (*уныние*). От «болезни смерти». От скрытого в быстром движении цивилизации хронического отчаяния и депрессии. Спасает от уродства *Повседневности* и от суррогатов Жизни. У

Красоты сила *перемены* человека и мира. Как говорит С. Булгаков, в перспективе «излияния» Святого Духа в конце времени (ср. Книга Иовля 3, 1) человеческие лица уже сияют Его светом, они коснуты блеском Преображения. Явление Святого Духа будет тоже явлением трансцендентной Красоты, которая переменит посеревшие человеческие лица светом приходящей Парузии и, как говорит Достоевский, «спасет мир».

¹ См. Lyotard J.F. *Kondycja nowoczesna* / Пер. М. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa, 1997. Также Vattimo G. *Koniec nowoczesności*. Пер. M. Surma-Gawłowska. Kraków, 2006.

² См. Соловьёв В. С. Предисловие // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 88.

³ Там же.

⁴ См. Foucault M. *Słowa i rzeczy* / Пер. Т. Komendant. Gdańsk 2005; J. Derrida, *Kres człowieka* / Пер. P. Pieniążek // *Pismo filozofii*. Kraków, 1992.

⁵ См. Heidegger M. *List o humanizmie* / Пер. J. Tischner // *Znaki drogi*. Warszawa, 1995.

⁶ См. Cioran E. *Upadek i czas* / Пер. I. Kania. Kraków, 1994.

⁷ Hryniewicz W. *Final historii czy koszmar panowania czasu?* // *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków, 2002. С. 17 – 18.

⁸ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

⁹ См. Соловьёв В. С. Три разговора. Предисловие // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 90.

¹⁰ Соловьёв В. С. Три разговора // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 204 – 205.

¹¹ См. Heidegger M. *Bycie i czas* / Пер. B. Baran. Warszawa, 1994.

¹² d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

¹³ См. М. Heidegger. Там же. С. 179-185.

¹⁴ См. Бердяев Н. А. О назначении человека // *Опыт параксальной этики*. М., 2003. С. 51 и далее.

¹⁵ См. Bauman Z. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii wobec życia* / Пер. N. Leśniewski. Warszawa, 1998. С. 169.

¹⁶ См. Трубецкой Е. Н. Конец – разрушение и конец – цель // *Смысл жизни*. М., 1998. С. 320 – 324.

¹⁷ См. Трубецкой Е. Н. *Мирозерцание* В. С. Соловьёва. М., 1995.

¹⁸ См. Bauman Z. *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna* / Пер. J. Bauman. Warszawa, 1995.

¹⁹ См. Соловьёв В. С. Три разговора // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 204 – 205.

²⁰ См. Там же. С. 203.

²¹ См. Kojeve A. *Wstęp do wykładów o Heglu* / Пер. S.F. Nowicki. Warszawa, 1999. С. 215 и д.

- ²² См. Фукуяма Ф. *Koniec historii* / Пер. Т. Бieroń, М. Wichrowski. Poznań 1996.
- ²³ См. Соловьёв В. С. Три разговора // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 198.
- ²⁴ См. Соловьёв В. С. Предисловие // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 84 – 85.
- ²⁵ См. Там же. С. 85.
- ²⁶ См. Соловьёв В. С. Три разговора // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 84 – 85.
- ²⁷ Роднянская И.Б. *Конец истории и ”окончательный взгляд на церковной вопрос”* // Соловьевский сборник / Ред. И. Б. Борисова, А. П. Козырева. М., 2001. С. 453.
- ²⁸ Там же. С. 453.
- ²⁹ См. Krasicki J. *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego* // *Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej* / Под ред. J. Krasicki, S. Kijaczko. Opole, 2001. Также Krasicki J. *Nietzsche i „śmierć Boga”// Przeciwności. Eseje*. Kraków 2002.
- ³⁰ <http://www.screen.ru/vadvad/Komm/podoroga.htm>
- ³¹ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche_ru
- ³² См. Heidegger M. Там же. С. 179 – 185.
- ³³ См. Ницше Ф. *Веселая наука* / Пер. с нем. М. Корнеевой, С. Степанова, В.Топорова. СПб., 2006.С. 158.
- ³⁴ См. Heidegger M. *Nietzsche*. Пер. А. Gniazdowski (и другие). Warszawa, 1998. Т.1. С. 320.
- ³⁵ <http://www.screen.ru/vadvad/Komm/podoroga.htm>
- ³⁶ См. Heidegger M. *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)* / Пер. В. Baran, J. Mizera. Kraków, 1996.
- ³⁷ См. Heidegger M. *Cóż po poecie?* / Пер. К. Wolicki // *Drogi lasu*. Warszawa, 1997.
- ³⁸ www.gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1208&kapitel=1 -
- ³⁹ См. Marcel. *Rilke świadek spraw ducha* // *Homo viator* / Пер. П. Лубич. Warszawa 1984. С. 22.
- ⁴⁰ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche_ru
- ⁴¹ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche_ru
- ⁴² См. Соловьёв В. С. Три разговора. Там же. С. 205.
- ⁴³ См. Postman N. *Zabawić się na śmierć* / Пер. L. Niedzielski. Warszawa, 2002.
- ⁴⁴ См. Arendt H. *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* / Пер. А. Szostkiewicz, Kraków, 1987.
- ⁴⁵ <http://www.screen.ru/vadvad/Komm/podoroga.htm>
- ⁴⁶ См. Ницше Ф. *Веселая наука* // Там же. С. 158.
- ⁴⁷ <http://www.screen.ru/vadvad/Komm/podoroga.htm>
- ⁴⁸ <http://www.screen.ru/vadvad/Komm/podoroga.htm>
- ⁴⁹ См. Ницше Ф. *Веселая наука* // Там же. С. 158.

- ⁵⁰ См. Millon-Delsol Ch. *Bóg na wygnaniu. Bóg na wygnaniu*. Пер. D. Zańko, „Znak” 2001. № 10. С. 11.
- ⁵¹ См. В. С. Соловьёв Три разговора // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10. С. 202.
- ⁵² См. Там же.
- ⁵³ См. Мацейна А. *Тайна беззакония* / Пер. Т. Ф. Корнеевой-Мацейnene. СПб., 1999. С. 130.
- ⁵⁴ См. Heidegger M. *Przepowiadanie antychrysta* // *Fenomenologia życia religijnego* / Пер. G. Sowinski. Kraków, 2002, С. 106.
- ⁵⁵ См. Kierkegaard S. *Pojęcie lęku* / Пер. А. Dżakowska. Warszawa, 1996. С.112 – 113.
- ⁵⁶ См. Cioran E. *Upadek w czas* / Пер. I. Kania. Kraków, 1994.
- ⁵⁷ См. Там же. С. 90.
- ⁵⁸ См. Heidegger M. *Bycie i czas*. Там же. С. 179 – 185.
- ⁵⁹ См. Bauman Z. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Warszawa 1998. С. 169.
- ⁶⁰ Трубецкой Е. *Конец – разрушение и конец – цель* // Трубецкой Е. *Смысл жизни. Избр. произведения*. М., 1998. С. 320 – 324.
- ⁶¹ Соловьёв В. С. Три разговора. Предисловие // Собр. соч. Брюссель, 1966. Т.10.
- ⁶² Там же.
- ⁶³ См. Bauman Z. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Пер. J. Bauman, Warszawa, 1995.
- ⁶⁴ См. F. Fukuyama, *Koniec historii* / Пер. Т. Бieroń, М. Wichrowski. Poznań 1996; F. Fukuyama. *Ostatni człowiek* / Пер. Т. Бieroń. Poznań, 1997. С. 144 и далее.
- ⁶⁵ Ratzinger J. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* / Пер. М. Węclawski. Poznań, 1984. С. 233.
- ⁶⁶ Достоевский Ф.М. *Бесы. Глава и Тихона*// Ф.М. Достоевский. Собр. Соч. В 15 т. Л., 1990. Т. 7. С.226.
- ⁶⁷ См.: Фудель И. Леонтьев и Вл. Соловьёв в их взаимных отношениях // Константин Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1.
- ⁶⁸ См.: Там же. С. 398.
- ⁶⁹ См. Bohun M. *Kontrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontiewa*, Kraków, 2000.С. 134.
- ⁷⁰ Там же. С. 404.
- ⁷¹ См.: Бердяев Н. *Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)* // Константин Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 117.
- ⁷² Фудель И. Леонтьев и Вл. Соловьёв в их взаимных отношениях // Константин Леонтьев: pro et contra. Там же. 1995. Кн. 1. С. 408.
- ⁷³ Цитировано по книге: Bohun M. *Kontrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontiewa* // Там же. С. 101.
- ⁷⁴ Концепция Леонтьева во многих аспектах предвосхищала историсофическую идею О. Шпеглера (*Der untergang des Abendlandes*, 1918). См.

об этом: Bohun M. Kontrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontiewa // Там же. С. 73 и д.

⁷⁵ „Леонтьев считал, что его позиция лучше обоснована истинами, связанными с научными открытиями, а также заключенными в христианском Откровении. Ссылаясь на Соловьёва [sic! – Я.К.], он утверждал, что окончательной на Земле является только энтропия” (См.: Bohun M. Kontrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontiewa // Там же. С. 98).

⁷⁶ Там же. С. 100.

⁷⁷ „Und verlassen / will es die Münzen und die Räder,/ die es ein kleines Leben lehren”. См. R. M. Rilke, Starzy już są królowie świata, (Die Könige der Welt sind alt...) // Poezje / Пер. М. Jastrun. Krakow, 1987. С. 28.

⁷⁸ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

⁷⁹ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

⁸⁰ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

⁸¹ См. Ахтырский Д.А. Владимир Соловьёв и Даниил Андреев: пророчества об антихристе и современность // Соловьёвские исследования / Под ред. М.В. Максимов. Иваново, 2003. Вып. 6. С. 193 – 204. Также: Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение „Краткой повести об антихристе Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования / Под ред. М.В. Максимов. Иваново, 2003. Вып. 6. С. 174 – 193.

⁸² См. Kowalska M. Demokracja w kole krytyki. Białystok, 2005. С. 305.

⁸³ См. M. Houllbecq, Cząstki elementarne / Пер. А. Daniłowicz-Grudzińska. Warszawa, 2003.

⁸⁴ См.: Фудель И. Леонтьев и Вл. Соловьёв в их взаимных отношениях. Там же. С. 398.

⁸⁵ См.: Bohun M. Kontrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontiewa. Там же. С. 134.

⁸⁶ Степан Трофимович Верховенский в романе «Бесы»: „Я расскажу о том подлом рабе, о том вонючем и развратном лакее, который первый взмостится на лестницу с ножницами в руках и раздерет божественный лик великого идеала, во имя равенства, зависти ипищеварения”. Достоевский Ф. М. Бесы. Там же. С. 321 – 322.

⁸⁷ См. Krasicki J. Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa, Wrocław 2003. Добавим, что готов уже перевод этой книги на русский язык – Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва/ Пер. с пол. С.М. Червонной. Книга должна быть издана в настоящем году в Москве в издательстве «Прогресс-Традиция».

⁸⁸ Из Предисловия Заратустры: «Я говорю вам: нужно носить в себе ещё хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть ещё хаос».

d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

⁸⁹ P. Śpiewak, Obietnice demokracji. Warszawa, 2004. С. 55.

⁹⁰ d_future@mail.ru?subject=Subscribe_Nietzsche.ru

⁹¹ См. Krasicki J. Russian Values and America // M.C. Flamm, J. Lachs, K. P. Skowronski (Eds) // American and European Values. Contemporary Philosophical Perspectives, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

⁹² См. Žižek S. Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa / Пер. М. Kropiwnicki. Bydgoszcz- Wrocław- Warszawa. С. 131.

⁹³ См. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 127.

⁹⁴ «Да знаете ли, знаете ли вы, что без англичанина еще можно прожить человечеству, без Германии можно, без русского человека слишком можно, без науки можно, без хлеба можно, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут! Сама наука не простоят минуты без красоты, – знаете ли вы про это, смеющиеся, – обратится в хамство, гвозди не выдумаете!... ». Достоевский Ф. М. Бесы // Там же. С. 454 – 455.

⁹⁵ Там же. С. 454.

Д.Н. ДИАНОВ

Костромской государственной университет
имени Н.А. Некрасова

ВЛ. СОЛОВЬЁВ И К. ЛЕОНТЬЕВ: К ПРОБЛЕМЕ ИДЕЙНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Основная масса современных исследователей в своих работах, посвящённых анализу идейных взаимоотношений Вл. Соловьёва и К. Леонтьева, опираются на укоренившиеся еще в конце XIX века взгляды на эту проблему. Интересно, что одним из центральных критериев оценки литературно-критической и философской деятельности обоих мыслителей стало их отношение к творчеству Ф.М. Достоевского. Речь идет о работах «Наши новые христиане» К. Леонтьева и «Три речи в память Достоевского» Вл. Соловьёва. В конце же позапрошлого века в науке, коротко говоря, сложилась следующая ситуация: Вл. Соловьёв считался основным выразителем и последователем идей писателя, и в общественном сознании получила распространение весьма положительная оценка творчества мыслителя и самой его личности. К. Леонтьев, по мнению современников, напротив, был антагонистом Ф.М. Достоевского, его

религиозно-философская критика произведений писателя вызвала негативный резонанс в литературных и научных кругах.

Безусловно, что влияние Достоевского на Вл. Соловьёва в определённый период времени было огромным, и эстетическая позиция в этот момент (1873 – 1882) у мыслителей была схожа. Однако литературно-критический анализ творчества Ф.М. Достоевского отсутствует в «Трёх речах», поскольку философ не ставил перед собой такой задачи, о чем и писал в предисловии к этой работе: «В трёх речах о Достоевском я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведений. Я имею в виду только один вопрос: чему служил Достоевский, какая идея вдохновляла всю его деятельность? Остановиться на этом вопросе тем естественнее, что ни подробности частной жизни, ни художественные достоинства или недостатки его произведений не объясняют сами по себе того влияния, которое он имел в последние годы своей жизни, и того чрезвычайного впечатления, которое произвела его смерть. С другой стороны, и те ожесточенные нападки, которым все еще подвергается память Достоевского, направлены никак не на эстетическую сторону его произведений, ибо все одинаково признают в нем первостепенный художественный талант, возвышающийся иногда до гениальности, хотя и не свободный от крупных недостатков. Но та идея, которой служил этот талант, для одних является истинной и благотворной, а другим представляется фальшивой и вредной»¹.

Для понимания идейных взаимоотношений Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьёва необходимо привлечь это предисловие по ряду причин. Во-первых, для того, чтобы определить суть полемики Вл. Соловьёва с К. Леонтьевым, потому как, говоря о нападках на идеи писателя, философ явно подразумевал работу К. Леонтьева «О всемирной любви», тем самым противопоставляя ей свои «Три речи», то есть свое понимание христианского мироздания писателя; во-вторых, это позволит понять смысл теории самого философа, которую он опосредованно и выводит в «Трёх речах». Вл. Соловьёв умышленно делает ак-

цент на религиозно-философском аспекте творчества Ф.М. Достоевского, переводя таким образом спор в философское русло, освобождая себя от необходимости проводить критический анализ произведений писателя, как это делал К. Леонтьев, и намеренно игнорируя эстетические претензии К. Леонтьева к художественному наследию Ф.М. Достоевского. Как отмечает А.М. Буланов, «...Вл. Соловьёв отвечает не на все вопросы, поставленные Леонтьевым, не на все «обвинения»»².

Резкий перелом в религиозном миропонимании Вл.Соловьёва в пользу римско-католической церкви (и соответственно идейный разрыв с Ф.М. Достоевским) произошел в 1882 – 1883 годах, то есть уже после смерти писателя. Этот факт в своё время подметил В. Розанов, который писал, что «очень скоро после смерти Достоевского Вл. Соловьёв, бывший при жизни в некотором духовном подчинении ему, начал быстро и энергично расходиться с ним»³.

Третья речь Вл. Соловьёва содержит множество разного рода идей, не имеющих никакого отношения к творчеству Ф.М. Достоевского. Именно в этой речи философ начинает восхвалять римский католицизм в полном противоречии с религиозными взглядами писателя. Кроме того, в этой работе Вл. Соловьёв впервые заговорил о примирении Востока и Запада (и в связи с этим о соединении церквей), поскольку Россия находится между Азией и Европой, нехристианским Востоком и западной формой христианства, «*между басурманством и латинством*»⁴, и поэтому задача ее заключается в нравственном служении и Востоку, и Западу, в примирении в себе не только католичества, но мусульманства и иудаизма.

Практический характер идеи всеединства проявлялся, прежде всего, в деятельности Вл. Соловьёва по соединению церквей, где создание вселенской церкви и было бы воплощением этой идеи. Разделение христианства на восточное (православие) и западное (католичество) не только трагическая ошибка истории, а более того, великий грех, который, по мнению философа, совершила восточная православная церковь. «Мы русские, православные, – писал Вл. Соловьёв, – и весь восток ничего не может сделать, по-

ка не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической». Людям, осознавшим трагизм разделения, необходимо начать дело соединения. Начать его должна Россия, чтобы загладить свою вину, и в этом состоит ее историческое предназначение. Вот главная мысль и «великое дело», которым Вл. Соловьёв посвятил около пятнадцати лет своей жизни.

Любопытно, что дело «соединения» Вл. Соловьёв начал с критики византийско-московского православия, предпочитая ему римский католицизм, систему, представляющую, на его взгляд, стройную духовную организацию, независимую от светской власти. Особенно резкой критикой православной церкви отличаются сочинения философа конца 1880-х годов. Критика была настолько ожесточенной, что духовная цензура не допустила произведения Вл. Соловьёва к печати в России. В итоге своих религиозных исканий Вл. Соловьёв помимо духовного интереса к католической вере находит интерес личный, интимный: он сходится с рядом католических деятелей, особенно близко – с епископом И.Г. Штосмайером, и ревнители католицизма, как пишет А.Ф. Лосев, стали утверждать, что «...в 1896 году Вл. Соловьёв принял католичество униатского обряда»⁵.

Как это ни парадоксально, но именно интерес к католичеству сблизил на некоторое время таких антагонистов, как Вл. Соловьёв и К. Леонтьев. А то, что Вл. Соловьёв был идейным противником К. Леонтьева, впрочем, как и Ф.М. Достоевского, представляется несомненным. Привлечение же анализа степени их близости к религиозному мирозерцанию писателя, на наш взгляд, необходимо для того, чтобы понять специфику идейных взаимоотношений обоих философов.

Итак, К. Леонтьев, познакомившись с Вл. Соловьёвым в 1878 году, был заинтересован личностью молодого философа и долгое время находился под ее обаянием. К. Леонтьеву казалось, что он нашел настоящего религиозного писателя, поскольку Вл. Соловьёв, на его взгляд, был гораздо практичнее Ф.М. Достоевского и не был таким мечтательным оптимистом, как писатель. Поэтому в течение продолжительного времени К. Леонтьев постоянно сглаживал

многочисленные идейные разногласия, возникающие у него с Вл. Соловьёвым, не вступая с ним в полемику.

Однако К. Леонтьев всегда подчеркивал, что хотя к Вл. Соловьёву он чувствует личное пристрастие, но, тем не менее, считает его своим идейным противником. Так, после обращения Н. Страхова к К. Леонтьеву с просьбой рассмотреть их спор с Вл. Соловьёвым Леонтьев в письме В. Розанову напишет: «Вообразите оригинальность моего положения между почти единомышленником <Н. Страховым>, которого я не люблю и даже не уважаю, и противником <Вл. Соловьёвым>, которым и лично, и литературно восхищаюсь?!..»⁶.

Да и сам Вл. Соловьёв осознавал разницу в их с К. Леонтьевым миропонимании. По словам последнего, Вл. Соловьёв «...именно потому не решался писать <статью о религиозно-философских взглядах К. Леонтьева>, что лично очень меня любит, а между тем сам признавался, что мягко писать против большинства моих идей ему трудно; начал прошлого года специальную статью, но бросил, побоялся оскорбить человека, резко разбирая писателя»⁷. Здесь отметим, что, возможно, по указанной в этих же словах причине, у Вл. Соловьёва никакой прямой полемики с К. Леонтьевым по поводу религиозно-нравственных исканий Ф.М. Достоевского и не возникло.

Заявив в предисловии к «Трёх речам» об «ожесточённых нападениях» со стороны ряда людей, «которым все еще подвергается память Достоевского» и для которых учение писателя представляется «фальшивым и вредным», Вл. Соловьёв явно подразумевал под этим работы К. Леонтьева. Однако же в «Трёх речах» ни словом не обмолвился о религиозно-философских претензиях К. Леонтьева к миропониманию писателя, использовав все три речи для подготовки в разработке собственной философской концепции.

Единственной работой, где Вл. Соловьёв попытался оградить «память Достоевского» от «ожесточенных нападок», была короткая «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве», написанная как приложение к «Трёх речам». Но и эту «Заметку» сложно назвать острополемиической, поскольку Вл. Соловьёв, не вы-

казывая никакой реакции на религиозные воззрения К. Леонтьева, совершенно упускает их в своих рассуждениях, ограничиваясь лишь рядом замечаний и поправок к тем немногим аспектам идеологии писателя, которые, на взгляд Вл. Соловьёва, К. Леонтьев оценил неточно или неверно. Так, он указал К. Леонтьеву, что «...гуманизм Достоевского не был тою отвлеченной моралью, которую обличает г. Леонтьев, ибо свои лучшие упования для человека Достоевский основывал на действительной вере в Христа и Церковь, а не на вере в отвлеченный разум или в то безбожное и бесноватое человечество, которое в романах самого Достоевского яснее, чем где-либо, отражается во всей своей мерзости»⁸, а «...та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет»⁹.

Отметим, что, выбрав для разбора лишь некоторые, и даже далеко не основные, претензии К. Леонтьева к религиозно-нравственному миросозерцанию Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьёв, «оправдывая» писателя, стилизует взгляды Ф.М. Достоевского в духе собственных философских взглядов; да и аргументация философа при этом достаточно слаба и неубедительна. Так, например, защищая писателя, Вл. Соловьёв писал: «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятным, поневоле должен был употреблять такие выражения, как «всеобщая гармония», когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной»¹⁰. Такое оправдание Ф.М. Достоевского даже противники К. Леонтьева признавали неубедительным, хотя логика и аргументирование, по мнению современников, всегда были сильной стороной Соловьёва как полемиста.

Таким образом, ни о какой открытой полемике, такой, например, как у К. Леонтьева с Ф.М. Достоевским, по поводу творчества писателя между Вл. Соловьёвым и К. Леонтьевым не может быть и речи. Полемика, безусловно, была, как были и противоречия во взглядах двух мыслителей, однако она была скрытой до определенного мо-

мента, потому как К. Леонтьев из-за личного расположения к Вл. Соловьёву старался не замечать многочисленных идейных разногласий, а последний в своей публицистике не касался религиозных взглядов К. Леонтьева. Это идейное расхождение можно обнаружить лишь при анализе работ и писем обоих философов и последующем сопоставлении их воззрений.

Обоих мыслителей – К. Леонтьева, и Вл. Соловьёва – объединяли схожие взгляды на построение государства. У Вл. Соловьёва на тот момент был проект социалистической монархии, подчиненной католической теократии; К. Леонтьев был сторонником жесткой монархической власти с греческим православием в основе. В католичестве К. Леонтьева привлекала независимость западной церкви от светской власти, ее дисциплина, которая допускает своеобразие и творчество, и, наконец, эстетическая красота, величие папского Рима. В России, считал философ, «Церковь должна быть независимее нынешней. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна смирять государственность, а не наоборот»¹¹. В письме И.И. Фуделю К. Леонтьев писал, что «...римский католицизм нравится и моим искренне деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум...»¹². Но, очевидно, что дальше эстетического интереса к католичеству К. Леонтьев не шел. «Все же об измене православию он не помышлял, – писал Ю.П. Иваск. – Он мог сочувствовать католическим симпатиям Соловьёва, но до известного предела. Он утверждал, что православию есть чему поучиться у гордого и властного Рима...»¹³.

К. Леонтьев с интересом наблюдал эволюцию религиозно-философской мысли Вл. Соловьёва, сочувственно относился к идее «всеединства», при условии, что она будет базироваться на истинно религиозной почве. Поэтому и католичество для К. Леонтьева было меньшим из возможных зол, поскольку прелесть гуманистических идеалов Запада, как считал философ, гораздо опаснее, «...а в стремлении к католичеству гораздо меньше вины»¹⁴.

Вл. Соловьёв в этот период времени был для К. Леонтьева «...несомненно самым блестящим, глубоким и ясным философом-писателем в современной Европе, посвятившим свой дар религии, а не чему-то другому...»¹⁵. «...Я еще думаю, – писал К. Леонтьев, – что такой оригинальный (для русских) взгляд, как Влад. Соловьёва, и при тех ресурсах, которыми одарила его судьба, не может пройти бесследно. Я уверен даже, что не пройдет. <...> Разлюбивши простой, утилитарный прогресс, разочаровавшись в нем, грядущие поколения русских людей не накинутся ли толпами на учение Соловьёва, не только благодаря его таланту (или, вернее, гению), но и благодаря тому, что самая мысль «идти под Папу» – ясна, практична, осуществима и в то же время очень идеальна и очень крупна»¹⁶.

Однако отсутствие опоры на национальный аспект в учении Вл. Соловьёва, резкая критика славянофильства – все это обнажило иллюзорность идейной близости двух мыслителей. «При всем моем личном пристрастии к Владимиру Сергеевичу, – писал К. Леонтьев в 1891 году И.И. Фуделю, – и при всем даже почтительном изумлении, в которое повергают меня некоторые из его творений... я сам ужасно недоволен им за последние 3 года. То есть с тех пор, как он вдался в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную полемику против славянофильства. Недоволен самим направлением, недоволен злорадным и ядовитым тоном, несомненной наглостью подтасовок. Не согласен даже с тем, что соединению Церковью так сильно может мешать своеобразное национальное развитие России, как он думает»¹⁷. Вл. Соловьёв, по мнению К. Леонтьева, «...ненавидит именно особый культурный русизм. Я же наоборот»¹⁸.

Решение Вл. Соловьёвым различных политических вопросов также вызвало недовольство К. Леонтьева: «...печатные политические воззрения его <Вл. Соловьёва> просто поражают меня, не знаю только чем: ребячеством своим или наглым притворством. «Никого не обижай, у поляков проси прощения, евреям дай равноправность; Данилевский проповедовал ненависть к Европе – он безнравственный писатель» и т.д.»¹⁹. Но даже после этого К. Леон-

тьев все еще пытается оправдать Вл. Соловьёва, так как видел в такого рода высказываниях последнего «притворство», «...ибо не далее как в последнее свидание со мной он говорил мне: «Если для соединения Церковей и необходимо, чтобы Россия завоевала постепенно всю Европу и Азию – я ничего против этого не имею»»²⁰.

Это «притворство» Вл. Соловьёва К. Леонтьев почитал способом привлечения внимания к его концепции, полагал, что это не более как публицистическая уловка, не отражающая реального мирозерцания философа. И, надо отметить, что еще современники (Н.Н. Страхов, С.А. Рачинский) упрекали Вл. Соловьёва в потакании дешевым вульгарным вкусам толпы. Из современных исследователей справедливое мнение по этому поводу можно обнаружить у В.А. Фатеева, который отмечает, что в критике философом славянофильства и Н.Я. Данилевского «...было гораздо больше чисто внешних эффектов, рассчитанных на завоевание читателя, чем искания истины»²¹.

Однако, даже обнаружив у Вл. Соловьёва тяготение к Западу, к «европейскому прогрессу», К. Леонтьев, критиковавший Ф.М. Достоевского за один только подобный намек в его Пушкинской речи, да и то неверно истолкованный философом, старается оправдать Вл. Соловьёва. «Вл<адимира> Сол<овьева> я не считаю природно-фальшивым по темпераменту, – писал К. Леонтьев В. Розанову, – но думаю, что он телеологически стал в последнее время притворяться, будто сочувствует европейскому прогрессу. Надеется этим путем и либералов наших привлечь к мысли о примирении церковей и о подчинении папе. За это негодую на него сильно»²².

Резкая критика православия и самодержавия Вл. Соловьёвым поразила и привела в негодование К. Леонтьева, окончательно утвердив разрыв двух мыслителей. Это стало ясно после чтения Вл. Соловьёвым своей новой работы «О причинах упадка средневекового мировоззрения».

«Все мы (и я прежде всех!) бессильны, и нет у Православия истинно хороших защитников, – писал К. Леонтьев А.А. Александрову. – Юрий Николаевич <Говоруха-Отрок> бьется почти что один. Но и его возражения очень недоста-

точные. Неужели нет никаких надежд на долгое и глубокое возрождение Истины и Веры в несчастной (и подлой!) России нашей?.. Не знаю, что и подумать, и чрезвычайно скорбю!.. Возражать сам, по многим и важным причинам, не могу. Перетерлись, видно, «струны» мои от долготерпенья – и без своевременной поддержки... Хочу поднять крылья – и не могу! Дух отошел! Но с самим Соловьёвым я после этого ничего общего не хочу иметь. <...> Изгнать, изгнать Соловьёва из пределов империи нужно...»²³.

Таким образом, анализ идейных взаимоотношений К. Леонтьева и Вл. Соловьёва лишний раз доказывает, что неприятие православия, своеобразия национальной русской культуры, радикальное решение спорных политических вопросов, свойственные Вл. Соловьёву, были чужды мировоззрению и К. Леонтьева, и Ф.М. Достоевского.

Надо отметить, что, начав с критики государственной власти, которая поработила русскую православную церковь, Вл. Соловьёв резко критикует эту самую церковь, являющуюся, по его мнению, «мертвой», «казенной» церковью. В конце концов антицерковная критика перерастает в критику антиправославную. Таким образом, ни о каком равноправном, гармоничном слиянии римского католицизма и византийско-московского православия и союзе русского императора с римским первосвященником не может быть и речи; Восток должен подчиниться Западу, чтобы искупить грех за свое отпадение от Вселенской Церкви.

Подобных мыслей у Ф.М. Достоевского никогда не было, поскольку его отношение к католицизму всегда было однозначным, что будет еще одной причиной, по которой не представляется возможным рассматривать Вл. Соловьёва в качестве продолжателя идеи «всеединства» в том виде, в каком она была у писателя. Ф.М. Достоевский вслед за славянофилами упрекал католичество в том, что оно исказило христианство и пытается осуществить «насильственное единение человека» путем подчинения внешнему авторитету папы римского и путем превращения Церкви в государство со светской властью папы (что и импонировало Вл. Соловьёву в католичестве).

Вл. Соловьёв пошел еще дальше самых радикальных западников, предложив русской православной церкви искупить грех перед западной за разделение христианства. Это «национальное самоотречение» Вл. Соловьёва еще больше отдалило его от христианского мирозерцания Ф.М. Достоевского, потому как философ, в отличие от писателя, пытался разрабатывать не ориентированную национально философскую мысль.

Несомненно одно: невнимание Вл. Соловьёва к святоотеческой традиции, отсутствие опоры на национальный аспект, претензии на достижение общечеловеческого статуса своей теории, увлечение идеологией католицизма и, как следствие, отстранение от русской православной церкви – все это однозначно подтвердило полную противоположность мировоззрения философа идеям К. Леонтьева и Ф.М. Достоевского и «...обрекло на концептуальную неудачу большую часть его теоретических замыслов, помешало Соловьёву заложить крепкий фундамент оригинальной русской христианской философии и содействовать формированию просвещенного православно-национального самосознания»²⁴.

¹ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Спор о справедливости. Соч. М., 1999. С. 587.

² Буланов А.М. Спор о христианском идеале Ф.М. Достоевского в русской философии и критике конца XIX – начала XX века // Традиции в контексте русской культуры: Материалы к научной конф. Череповец, 1992. С.14.

³ Розанов В.В. Размолвка между Достоевским и Соловьёвым // Розанов В.В. Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1996. Т.7. С. 439.

⁴ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 316.

⁵ Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1990. С.18.

⁶ Розанов В.В. Литературные изгнанники // Розанов В.В. Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. Т.13. С. 345.

⁷ Там же. С.342.

⁸ Соловьёв В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Соловьёв В.С. Сочинения. М., 1999. С. 618 – 619.

⁹ Там же. С.621.

¹⁰ Там же. С.620.

¹¹ Леонтьев К. Избранные письма // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 264.

¹² Там же. С.299.

¹³ Иваск Ю.П. Константин Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Книга 2. С. 574.

¹⁴ Леонтьев К. Избранные письма // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 313.

¹⁵ Там же. С.303.

¹⁶ Там же. С.299.

¹⁷ Там же. С. 297.

¹⁸ Там же. С. 297.

¹⁹ Там же. С. 303.

²⁰ Там же. С. 303.

²¹ Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. Кострома: ГУИПП «Кострома», 2002. С.156.

²² Розанов В.В. Литературные изгнанники // Розанов В.В. Собрание сочинений / В.В. Розанов; под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. Т.13. С.345.

²³ Леонтьев К. Избранные письма // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 317 – 318.

²⁴ Булычев Ю.Ю. Владимир Соловьёв и русское культурное самосознание // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. Книга 2. С. 1004.

Е.А. ПРИБЫТКОВА

Московская финансово-промышленная академия

ИСКУССТВО ДОБРА И СПРАВЕДЛИВОСТИ: ОТ Э. ФОН ГАРТМАНА К ВЛ. СОЛОВЬЁВУ¹

Alles Recht ist Ausdruck eines ethischen Strebens
Nicolai Hartmann²

Истоки определения права как «минимума Добра» – один из самых загадочных вопросов как в соловьёведении, так и в философии права. Широкую известность в европейской правовой науке учение о праве как «этическом минимуме» приобрело благодаря творчеству немецкого философа и правоведа Г. Еллинека. Однако его выводы были подготовлены всей предыдущей традицией обсуждения проблемы нравственных оснований права, что позволило Г. Дель Веккио и Й. Месснеру утверждать, что оно представляет собой лишь новую формулировку того, что отнюдь не было неизвестным для «старых мастеров пра-

ва».³ Существует множество разнообразных предположений относительно родословной учения об этическом минимуме. Исследователи склонны находить его корни в наследии Фомы Аквинского, И. Бенгтама, Г.В. Лейбница, позднее И.Г. Фихте, А. Шопенгауэра.

По одной из версий, принадлежащей швейцарскому правоведу Г. Нефу (1911–2000), первая отчетливая формулировка теории этического минимума была представлена в творчестве Э. фон Гартмана.⁴ Труд Э. фон Гартмана «Феноменология нравственного сознания»⁵ и монография Г. Еллинека «Социально-этическое значение права, неправды и наказания», в которых были изложены основные идеи учения об этическом минимуме, вышли одновременно в 1879 году. В силу этого довольно сложно судить о взаимовлиянии авторов. Бесспорно лишь то, что значительное воздействие на обоих оказали правовые взгляды А. Шопенгауэра и Ф.Ю. Штала.

Вместе с тем возникает вполне закономерный вопрос о возможности влияния философско-правовой концепции Э. фон Гартмана на взгляды Вл. Соловьёва. Факт воздействия немецкого мыслителя на философскую систему раннего Вл. Соловьёва, неоднократно обсуждавшийся в литературе, не оставляет никаких сомнений. Сопоставление же их философско-правовых взглядов, напротив, никогда прежде не было предметом отдельного исследования.

I

История отношения Вл. Соловьёва к учению Э. фон Гартмана довольно сложна. В начале своего творческого пути русский мыслитель находился под значительным влиянием философской системы Э. фон Гартмана, которая в магистерской диссертации Вл. Соловьёва «Кризис западной философии» провозглашается вершиной «западного философского развития» и одновременно «выходом из западноевропейского тупика» (по выражению А.Ф. Лосева).⁶ В концепции своего немецкого коллеги Вл. Соловьёв склонен был видеть «первое значительное применение» «метода синтетической философии».⁷

С точки зрения Вл. Соловьёва, «истинность Гартмановой практической философии» определяют два последовательных вывода из «основного метафизического» положения о «всеедином духе» как первоначале всего существующего: во-первых, о том, что конечная цель жизни находится за пределами бренного мира и достижима лишь посредством его уничтожения, и, во-вторых, о том, что эта цель достигается не отдельными лицами, а является результатом совместного сотрудничества людей и в этом смысле *«обусловлена ходом всеобщего мирового развития»*.⁸ Эти два тезиса, воспринятые русским философом, предопределили некоторые черты его ранней философско-правовой системы. Первый из них, согласно которому *«последняя цель жизни... достигается только через уничтожение этого мира»*, отразился в характерном для ранней концепции Вл. Соловьёва этическом осуждении права и провозглашении необходимости замещения правового порядка, организованного в государстве, идеалом «свободной общинности», в котором возобладает закон религиозной нравственности. Развитие второго тезиса приводило русского философа к обоснованию миссии христианского государства в проекте свободной теократии.

В предисловии к «Критике отвлеченных начал» (1880) мы встречаем любопытное признание автора относительно сходства отстаиваемых им идей с концепцией Э. фон Гартмана: «Главы, излагающие последовательные определения нравственного начала, были напечатаны (в «Русском Вестнике») в конце 1877 г. Весною 1879 г. появилось сочинение Гартмана «Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins», в котором главные этические моменты в их взаимоотношении определяются приблизительно так же, как и у меня. При различии наших основных воззрений и при невозможности взаимного влияния, я с удовольствием вижу в таком совпадении некоторое подтверждение тому, что представленное мною развитие нравственного начала не есть личное диалектическое построение, а вытекает логически из сущности дела независимо от той или другой точки зрения»⁹.

Интересно, что в «Критике отвлеченных начал», в которой нашло систематическое выражение нравственно-религиозное осуждение права, философско-правовые взгляды Вл. Соловьёва действительно были весьма далеки от позиции, выраженной на страницах «Феноменологии нравственного сознания». Зато в более поздних работах Вл. Соловьёва «Оправдание добра» (1897) и «Право и нравственность» (1897), запечатлевших его выдающуюся попытку религиозно-нравственного оправдания права, мы обнаруживаем явные отголоски правового учения Э. фон Гартмана.

Примечательно, что приятие Вл. Соловьёвым философско-правовых идей Э. фон Гартмана происходит на фоне общего охлаждения русского мыслителя к философской системе последнего. Так, например, в статье «Гартман» для Энциклопедии Брокгауза и Эфрона Вл. Соловьёв даёт довольно сдержанную характеристику творчеству своего немецкого коллеги: «Написанная 26-летним юношей, «философия бессознательного», обильная в своей первой части верными и важными указаниями, остроумными комбинациями и широкими обобщениями, подавала большие надежды. К сожалению, философское развитие автора остановилось на первых шагах. Несмотря на явные противоречия и несообразности его метафизической системы, он не пытался её исправить и в дальнейших своих многочисленных сочинениях разрабатывал только те или другие частные вопросы, или приспособлял к своей точке зрения различные области жизни и знания»¹⁰.

Тем не менее путь русского мыслителя к признанию этической ценности права был своего рода «возвращением» к учению Э. фон Гартмана. Показать, какое значение имели идеи немецкого мыслителя для философии права позднего Вл. Соловьёва и в какой мере они от неё отличались, – составляет задачу настоящего исследования.

II

Мы находим много общего в философско-правовом наследии Э. фон Гартмана и Вл. Соловьёва. Прежде всего, следует указать на их единодушие в понимании предмета и предназначения философии права, которая рассматривает-

ся ими как один из разделов «объективной этики», т.е. «учения об условиях действительного осуществления нравственных целей»¹¹. Подобно Вл. Соловьёву, Э. фон Гартман воспринимает социальную этику как «учение об укреплении нравственности посредством усовершенствования соответствующих внешних институтов»¹². Философско-правовые учения мыслителей представляют собой лишь относительно обособленную часть их этических концепций и основываются на фундаментальных теоретико-методологических положениях. Таким образом, в отношении Вл. Соловьёва также справедливо утверждение Ж.-Х. Вольфа, согласно которому Э. фон Гартман «присуждает социальной этике метафизические основания»¹³.

Среди наиболее важных точек сближения правовых концепций Э. фон Гартмана и Вл. Соловьёва необходимо назвать: (1) определение права в качестве сферы воплощения социально-необходимого минимума общепризнанных требований этики; (2) указание на обусловленность основополагающих принципов правопорядка нравственными обязанностями субъектов; (3) обоснование этической ценности принуждения в праве как части нравственного оправдания права; (4) отстаивание комплекса социальных прав человека в качестве социально-этической функции правового государства. Остановимся подробнее на каждом из указанных тезисов.

В «Феноменологии нравственного сознания» Э. фон Гартман анализирует сложную структуру взаимосвязей нравов и объективного права, под которым понимается законодательство государства. Следуя исторической школе права, он полагает, что основная функция законодателя заключается в том, чтобы «теоретически формулировать» принципы, признаваемые общественным правосознанием: «история учит, что в целом правовое и государственное сознание народов является приусом описанных законов и конституций, так что они лишь из него могут быть объяснены, а не наоборот»¹⁴.

Из области нравов выделяются важнейшие основы правопорядка, необходимого для развития и процветания общества и получают законодательное оформление. Пред-

посылкой совершенствования права является усложнение общественной жизни и, следовательно, расширение сферы социальной этики. Поскольку объем этически бесспорных принципов в ходе истории увеличивается, право постоянно интегрирует все больше нравственного содержания. При этом, в силу своей природы, правовой порядок никогда не способен вместить всю область нравственных отношений. По мысли Э. фон Гартмана, лишь наиболее проясненная и общепризнанная часть нравственных требований получает фиксацию в качестве абстрактных общеобязательных правил поведения. «Так как правовой порядок, принимаемый объективно, является как будто *продуктом выделения* нравов, то он *моложе и теснее*, чем они»¹⁵.

В то же время Э. фон Гартман признает, что граница между нравственной и правовой сферами весьма подвижна: в каждый определенный момент времени существующий правопорядок сам задаёт себе эту границу, которая смещается в ходе исторического развития. Этот важный тезис будет воспринят Вл. Соловьёвым в его поздней философско-правовой концепции. Обсуждая обусловленность права нравственностью в «Оправдании Добра», автор утверждает, что этический потенциал права возрастает или уменьшается параллельно с одухотворением или нравственным разложением общества. В этом смысле право и нравственность неразлучны «в прогрессе и упадке своем»: в правовом порядке происходит постоянная реализация современных ему нравственных убеждений¹⁶.

Для характеристики соотношения между объективным правом и нравственностью Э. фон Гартман прибегает к метафоре римского политика и писателя Гая Петрония и определяет законодательство как «осадки нравственного народного сознания».

«...законы в значительной мере являются лишь уточненным выражением или письменными осадками правового, государственного и нравственного сознания народного духа. Следовательно, в этом отношении законы являются выражением нравственных идей, нравственное же сознание народа предшествует им, относится также в значительной степени к ним как их причина, а не следствие, несмотря на

то, что известное обратное воздействие законов на него, т.е. некоторый вид взаимодействия между народным сознанием и законами ни в коем случае нельзя отрицать»¹⁷.

Один из узловых моментов учения об этическом минимуме составляет положение о том, что основополагающие принципы правопорядка обусловлены моральными обязанностями субъектов и призваны охранять возможность реализации последних. Весьма закономерно, что к определению соотношения права и нравственности Э. фон Гартман и Вл. Соловьёв приходят посредством сопоставления правовых и моральных обязанностей.

По мнению Г. Нефа, важный тезис принимаемым сторонниками теории этического минимума по умолчанию состоит в том, что саморазумеющиеся моральные обязанности человека идентичны тем обязанностям, чье соблюдение является необходимым минимумом для существования общества¹⁸. Следующий вывод Э. фон Гартмана необходим, вслед за исследователем, признать одной из интерпретаций учения об этическом минимуме.

В правовом порядке народное нравственное сознание определяет те моральные обязанности, чье исполнение считается необходимым *минимумом* для существования государства и общества; моральные обязанности, провозглашенные в качестве правовых обязанностей, как раз вследствие этого представлены одновременно как *самые настоятельные* из всех моральных обязанностей, осуществление которых должно *предшествовать* всем остальным, которым, следовательно, остальные в случае коллизии должны уступать¹⁹.

Э. фон Гартман подчеркивает взаимосвязь права и социальной этики и в то же время обращается к вопросу об отношении правовых требований к совести автономного индивида, упреждая тем самым один из главных контраргументов, который будет высказан в отношении теории этического минимума Г. Радбрухом. С точки зрения последнего, концепция этического минимума игнорирует возможность «трагического конфликта» между персональным моральным сознанием и правилами общественного правопорядка, «жертвует многообразием, даже противополо-

ложностью индивидуальной морали совести» правовым требованиям²⁰.

В отличие от Г. Еллинека, у которого индивидуальная мораль производна от социальной,²¹ Э. фон Гартман осознаёт вероятность противоречия индивидуальной и общественной этики. В духе позднего Вл. Соловьёва, обосновывающего принципиальное соответствие «единичной» и «собирающей» нравственности на одной и той же ступени культурного развития, немецкий философ приходит к выводу о том, что в отношении минимального, но в то же время наиболее важного перечня этических принципов, необходимых для существования и совершенствования социума, существует «достаточная» общественная солидарность.

Конечно, нельзя утверждать, что этот порядок обязанностей должен быть обязателен для совести автономного индивидуума, поскольку допустимы случаи, в которых человек, чтобы удовлетворить затрагиваемой его моральной обязанности, которая имеет для него более высокую значимость, принимает на себя наказание и позор преступности; однако в целом же наш правовой порядок, главным образом в отношении тяжких проступков и позорящих преступлений, находится в достаточной согласии с нравственным сознанием лучших людей нашего народа, чтобы можно было сохранять для обычных случаев правоту суждения о том, что правовые обязанности предшествуют моральным обязанностям, не имеющим юридической силы.²²

Отнюдь не случайным совпадением является употребление обоими философами при обсуждении соотношения моральных и правовых обязанностей понятия «моральное право». «Можно говорить о моральном праве в противоположность юридическому, коль скоро говорят о моральной обязанности и моральном нарушении».²³ Понятие «моральное право» (Э. фон Гартман) или «нравственное право» (Вл. Соловьёв) заимствовано из научного словаря естественно-правового подхода в правоведении и несет на себе смысловую нагрузку юснатурализма с характерным для него смешением права и нравственности. В этом смысле его применение обоими мыслителями не представляется удачным.²⁴ Однако в отличие от естественно-правовых

концепций, в философско-правовых системах Э. фон Гартмана и Вл. Соловьёва понятие «моральное право» исполняет двойную функцию: оно не только подчеркивает существенную взаимосвязь права и нравственности, но также имеет целью обозначить более ясную границу между ними.

Когда мы говорим о *нравственном праве* и нравственной обязанности, то тем самым с одной стороны, устраняется всякая мысль о коренной противоположности или несовместимости нравственного и юридического начала, а с другой стороны, указывается и на существенное различие между ними, так как, обозначая данное право (нап., право моего врага на мою любовь) как только *нравственное*, мы подразумеваем, что есть кроме нравственного еще другое право, т.е. в другом, тесном смысле, или *право как такое*, которому нравственный характер не принадлежит как его прямое и ближайшее определение²⁵.

Несомненно, что под «моральным правом» или «нравственным правом» Э. фон Гартман и Вл. Соловьёв понимали совокупность моральных требований, не получивших на данном этапе развития общества правовой защиты (превышающих общепризнанный этический минимум).

Обоснование моральной ценности принуждения в праве, которое Е.Н. Трубецкой и И.А. Ильин ставили в заслугу Вл. Соловьёву, также во многом приближено к концепции Э. фон Гартмана. Оправдывая право по отношению к Добру, русский философ объясняет «правомерности» принудительного воздействия в правовом порядке: «...принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть *необходимое условие нравственного совершенствования* и, как такое, *требуется самим нравственным началом*, хотя и не есть его прямое выражение»²⁶.

Э. фон Гартман рассматривает санкцию наказания за совершение правонарушения в качестве «вспомогательной меры индивидуально-эвдемонистической псевдоморали», которая направлена на то, чтобы благодаря эгоистической мотивации принудить индивидуумов к легальности внешних поступков и тем самым обеспечить сохранность общества. В духе И. Канта он утверждает, что законопослушное

поведение, совершённое из чувства страха или эгоистических мотивов, не имеет нравственной ценности. Этически значимы лишь те социальные поступки, основной движущей силой которых является разумное признание правового порядка и стремление к его сохранению по собственной воле (именно так определяется в его концепции понятие правового чувства). В то же время Э. фон Гартман признает, что легальность является необходимой предварительной ступенью к подлинной нравственности; а правовое чувство представляет собой «связующее звено» между гетерономной этикой легальности, основанной на авторитете закона, и автономной моралью разума. Таким образом, «действительная связь» права с «эгоистической псевдоморалью» не может воспрепятствовать нам обнаружить автономно нравственное значение правового порядка в его всеобщем признанной разумности»²⁷.

Для Э. фон Гартмана и для Вл. Соловьёва совершенно очевидно, что государственно-правовой порядок — это *единственно допустимая* сфера принудительного воздействия на поведение человека. Исходя из того, что правовое принуждение этически оправданно, государство, по мысли Э. фон Гартмана, не может и не должно отказываться от «соответствующего *права* на правовое принуждение», даже если оно в определенных случаях отказывается от его реализации.

При этом оба мыслителя отвергают принудительность как конституирующий признак права, обосновывая его «факультативное» значение.

Гартман утверждает, что «в действительности же принудительность права является весьма внешней побочной характеристикой [акциденцией] правового порядка <...> Сущность права абсолютно не зависит от его реальной принудительности»²⁸.

Соловьёв же полагает, что «*основное* свойство того добра, которое обусловлено правовую общественную организацией, есть не принудительность (что есть лишь возможное следствие), а *прямая объективная задача*»²⁹.

У Э. фон Гартмана и Вл. Соловьёва право признано посредствующей сферой между экономической и духовной

жизнью общества и в силу этого должно ограничивать первую ради последней. Социальной проекцией учения об этическом минимуме стала идея обеспечения комплекса социальных прав как социальной функции правового государства³⁰.

В статье «Основные понятия философии права», посвященной разбору монографии А. Лассона «Система философии права»,³¹ Э. фон Гартман указывает на несостоятельность принципа «laissez-faire», который предполагает минимальное вмешательство государства в социальную и экономическую области, отвергая социально-этическую функцию правового государства. С точки зрения мыслителя, развитие и усложнение социальных отношений в ходе истории имеет своим неизбежным следствием обогащение задач государства. В этом смысле сфера правового регулирования, осуществляемого государством, расширяется в направлении от минимума к максимуму³².

В связи с этим любопытно следующее рассуждение Э. фон Гартмана. Поскольку не допустимы никакие ограничения индивидуальной свободы, не обусловленные потребностью обеспечить безопасность общества³³, в правовом порядке всегда находит свое воплощение лишь *минимум* этических требований. В то же время, на каждой ступени социального развития право стремится выражать *максимум* общезначимых и общепризнанных норм социальной этики, необходимых для существования и процветания общества. С развитием права его императивное воздействие в области частноправовых отношений уменьшается, и последняя всё более отдается на откуп свободному взаимодействию субъектов; в публично-правовой сфере наблюдается обратная тенденция: степень правовой урегулированности публично-правовых отношений возрастает. По мнению мыслителя, это отнюдь не наносит ущерба свободе человека: «в обоих случаях право не имеет какого-либо положительного отношения к свободе; во внутренней духовной жизни свобода гонится за правом, не соприкасаясь с ним, и во внешней жизни связь обоих негативна: их сферы действия находятся в обратно пропорциональном отношении»³⁴.

Характерно, что в своих социальных учениях Э. фон Гартман и Вл. Соловьёв ищут срединный путь между классическим либерализмом и социализмом (хотя и находят его совершенно по-разному)³⁵.

В работах «Россия и Вселенская Церковь», «Социальный вопрос в Европе», «Оправдание добра» Вл. Соловьёв обосновывает социальную или «прогрессивную» функцию христианского государства и становится на защиту права человека на достойное существование, которое предполагает обеспечение каждому «*минимума* материальных средств» как равной «гарантии против нищеты и экономического рабства». Признание права человека на достойное существование, по мысли философа, является свидетельством «прогресса правового состояния в нравственном смысле»³⁶.

Как и Вл. Соловьёв, желанную цель социального развития Э. фон Гартман видит в том, чтобы гарантировать каждому человеку комфортабельное существование, соответствующее его человеческому достоинству, при таких условиях труда, которые оставляли бы ему возможность и необходимое свободное время для его интеллектуального совершенствования³⁷. При этом Э. фон Гартман весьма далёк от признания права человека на достойное существование в том статусе, в котором оно было обосновано Вл. Соловьёвым: в качестве естественного права, неотъемлемой принадлежности личности. Совершенно в духе критиков права человека на достойное существование он утверждает, что даже законодательно признанное право нуждающихся притязать на общественную и государственную поддержку, сохраняет характер милостыни, поскольку оно не заработано встречным исполнением, ответной услугой получателей³⁸.

Наиболее действенный способ социальной защищенности Э. фон Гартман находит в системе обязательного страхования, которое позволило бы охранить работника от риска значительного снижения заработной платы при неблагоприятных экономических условиях производства, а равно гарантировать получение им тех материальных благ, в которых он первостепенно нуждается (продукты питания, жилище, одежда, топливо)³⁹. Юридическая сделка страхования в глазах немецкого философа выглядит несоизмери-

мо привлекательнее незаслуженной социальной помощи, имеющей «унизительный характер милостыни».

III

Отличия в истолковании Э. фон Гартманом и Вл. Соловьёвым учения об этическом минимуме связаны с особенностями понимания ими сущности нравственного начала. Один из главных пунктов расхождения при этом образует вопрос соотношения справедливости и милосердия, демонстрирующий различное отношение мыслителей к философско-правовому наследию А. Шопенгауэра, которое имело большое значение для формирования теории этического минимума⁴⁰.

Согласно родоначальнику пессимизма, непреложным фактом человеческого сознания и подлинной «пружиной нравственности» является чувство сострадания⁴¹. А. Шопенгауэр проводит «ясную и резкую границу» между двумя степенями сострадания — «отрицательной» добродетелью справедливости, воплощаемой в правовом порядке, и «положительной» добродетелью человеколюбия, являющейся законом нравственного общения людей⁴². Справедливость и человеколюбие соотносятся так же, как максима «*ne minem laede*» (никому не вреди) и правило «*imo omnes, quantum potes, adjuva*» (всем, кому можешь, помогай). Справедливость, таким образом, является только низшей ступенью любви к другому или сострадания⁴³.

Это учение оспаривает в своих работах Э. фон Гартман. Его критика концепции А. Шопенгауэра разворачивается в нескольких направлениях. Прежде всего, Э. фон Гартман отвергает положение о превосходстве милосердия перед справедливостью, а равно и сам тезис, согласно которому жалость может быть источником подлинной нравственности. Воспроизводя аргументацию И. Канта⁴⁴, он характеризует сострадание как «смутную добродетель», которая в силу того, что неразумна, ситуативна и анархична, находится «в известной диаметральной противоположности» к справедливости.

«...если эти принципы или принципиальные намерения, которые касаются *уважения всего права*, вытекают из

разумных размышлений <...>, то они имеют другой корень, нежели сострадание, которое как *чувство* насмехается над разумным размышлением, никогда не обращает внимания на абстрактные правила, однако придерживается лишь конкретных случаев в происходящих коллизиях, *следует более сильному* возбуждению, и как раз поэтому так часто ведет к *несправедливости*. <...> Даже там, где сострадание является решающим мотивом для совершения нравственного действия, оно всё же не производит *справедливости* в убеждениях: ибо доброта есть нечто иное, нежели справедливость»⁴⁵.

Милосердная любовь, венчающая и гармонизирующая ансамбль этических чувств, согласно Э. фон Гартману, наиболее враждебно противостоит правовому чувству, которое определено как «концентрированное выражение практического разума»⁴⁶.

В концепции Вл. Соловьёва, напротив, жалость или симпатия признаётся «индивидуально душевным корнем должных социальных отношений», а его учение о праве как «минимуме Добра» полностью основано на идее «нераздельности» альтруистических правил справедливости и милосердия: «милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это только различные стороны, различные способы проявления одного и того же»⁴⁷.

В «Оправдании добра» справедливость показана как логически осмысленное выражение интуитивно ощущаемого чувства жалости:

«Справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии)»⁴⁸.

В то время как Вл. Соловьёв определяет государство как «собираательно-организованную жалость», тем самым подчеркивая, что чувство сострадания составляет фундамент социально-государственной жизни человечества (по характеристике К. Амброцайтиса, является «государственнообразующим принципом»)⁴⁹, по Э. фон Гартману, государство должно заранее позаботиться, чтобы «впредь было

как можно меньше поводов для проявления милосердия»⁵⁰. Его критика сострадания достигает своей кульминации в совете законодательно запретить нищенство и штрафовать подателей милостыни⁵¹.

Еще одно направление критики Э. фон Гартмана развивается в отношении шопенгауэровского тезиса об отрицательно-нравственном характере права⁵². Он указывает на то, что сфера правовых требований не может ограничиваться лишь запретами, правовые нормы часто предписывают содействие и помощь другим людям, в силу этого умаление положительной функции права непозволительно⁵³. Эта критика может быть рассмотрена в качестве заочной полемики с воззрениями Вл. Соловьёва, который в ранний период творчества вслед за А. Шопенгауэром утверждал, что в правовом порядке реализуется лишь «отрицательная» сторона нравственного требования⁵⁴. В поздних сочинениях русский философ признает справедливость приведенных аргументов⁵⁵.

Мораль разума в учении Э. фон Гартмана венчает систему субъективных моральных принципов, доминируя над моралью чувства и моралью вкуса, и лишь она, по его мнению, в состоянии составить твердый фундамент правового чувства⁵⁶. Справедливость определяется немецким мыслителем как выражение морали разума. В силу этого он исключительно рационалистически истолковывает этическую цель и ценность права.

Вл. Соловьёв пошел значительно дальше своего коллеги. Именно многоаспектное понятие справедливости выступает в его учении связующим звеном между выделяемыми им тремя проекциями этической обусловленности права: *психологически* справедливость «выражает только меньшую степень общей альтруистической добродетели (симпатического чувства)»⁵⁷; *рационально* справедливость, как формальное равенство в свободе, составляет «минимум нравственности»; и, наконец, справедливость в религиозно-нравственном значении выступает как равенство, «восстановленное» Добром, или «объективная форма Любви»⁵⁸.

Исходя из этого, определение Вл. Соловьёвым права как «минимума Добра» раскрывается перед нами в трех

перекрещивающихся измерениях: индивидуально-психологическом – через сопоставление справедливости и милосердия (справедливость как минимум жалости); социальном – благодаря выяснению взаимосвязи между правом и нравственностью (право как минимум нравственности); и религиозном – права человека получают статус минимального воплощения в земном порядке «власти людей стать чадами Божиими, которая возвещена Евангелием (Иоан I, 12)»⁵⁹. При этом в религиозно-нравственном учении Вл. Соловьёва об этическом минимуме акцентируется «действительное отношение нравственности и права с точки зрения безусловного Добра»⁶⁰.

Таким образом, три варианта интерпретации учения об этическом минимуме, представленные Г. Еллинеком, Э. фон Гартманом, Вл. Соловьёвым, полностью укладываются в хрестоматийную соловьёвскую схему, описывающую стадии организации знания: наука (эмпирическое познание), отвлечённая философия (рациональное мышление), теология (мистическое познание). В основу определения нравственного начала у Г. Еллинека положена социальная этика; у Э. фон Гартмана «скелет всей нравственности» образует автономная мораль разума; фундамент нравственной философии Вл. Соловьёва составляет религиозная мораль. Исходя из этого, право определяется ими в качестве «социально-этического минимума» (Г. Еллинек), минимальной «ступени в совокупности рационалистических моральных принципов» (Э. фон Гартман), и *«требования реализации определённого минимального добра»*, которое укоренено в Абсолютном (Вл. Соловьёв).

IV

У теории этического минимума удивительная судьба. В истории философско-правовой мысли ей суждено было стать миротворцем, нашедшим заветный путь примирения конкурирующих интеллектуальных традиций. Этим объясняется столь широкий диапазон её значений. Учение об этическом минимуме выступило одновременно инструментом нравственного оправдания права и свидетельством произошедшей эмансипации права от нравственности, кри-

терием моральной оценки права и преградой для «бессмысленных и зловредных опытов принудительной праведности и насильственной святости»,⁶¹ поборником идеи неприкосновенности прав человека и защитником социальных функций правового государства, а равно фундаментом для теорий социальной справедливости, сторонником универсализации моральных и правовых принципов и доказательством неизбежной мультикультурности социального мира.

Заложенная в теории этического минимума метафоричность является одновременно и силой, и слабостью этой концепции. Оставляя широкое поле для поверхностных истолкований и многочисленной критики, она в то же время способна пускать корни на почве самых разнообразных правовых учений, обогащаясь новыми значениями, акцентами, моделями обоснования, а также методами парирования критических замечаний (ср. интерпретации теории этического минимума Г. Еллинека, В. Вундта, Ф. Тарановского, А. Яценко, С. Гессена, М. Лазерсона, Г. Дель Веккио, Й. Месснера, Л. Янссенса, В. Луиджпена). Отчасти это видно и на примере сопоставления концепций Вл. Соловьёва и Э. фон Гартмана.

Взаимосвязь философско-правовых систем Вл. Соловьёва и Э. фон Гартмана – важный фрагмент в истории учения о праве как этическом минимуме, позволяющий не только уяснить родословную правовых идей Вл. Соловьёва, но и отчетливее увидеть, в чем состоит собственный вклад русского мыслителя в развитие этой концепции. Благодаря интеграции в соловьёвский проект синтетической философии права или правовой теории всеединства, метафора права как «этического минимума» получила полноту содержания, которой ей не доставало в эмпирически ориентированном учении Г. Еллинека и рационалистической концепции Э. фон Гартмана. В философско-правовой системе Вл. Соловьёва популярное аксиологическое определение права обрело свою новую родину. Воспринятое в качестве минимума социальной этики, оно наполнилось новым смыслом и возвратилось этико-религиозно обоснованным «минимумом Добра». В этом состояла необычайная фило-

софская смелость, редкая удача и непреходящая заслуга Вл. Соловьёва.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Теория этического минимума в праве: история и современность»), проект № 08-03-00662а.

² «Все право является выражением этического стремления». См.: Hartmann, N. Ethik. 4. Aufl. Berlin, 1962. S. 65.

³ См.: Messner J. Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik 4 Aufl. Berlin, 1960. S. 202.

⁴ Nef H. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. St. Gallen, 1937. S. 57.

⁵ Во второй редакции «Феноменология нравственного сознания» вышла под заглавием «Нравственное сознание» (1886). Дальнейшие ссылки на это произведение даются по этой редакции.

⁶ Лосев А. Вл. Соловьёв и Э. фон Гартман // Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 204.

⁷ Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Соч. В 15 т. Т. 1. М., 2001. С. 129, 137.

⁸ Там же. С. 136.

⁹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М., 2001. С. 13.

¹⁰ Соловьёв В.С. Гартман // Энциклопедия Брокгауза и Эфрона URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/6662>. «Феноменология нравственного сознания» названа в числе важнейших сочинений Э. фон Гартмана.

¹¹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 113.

¹² Hartmann E. von. Die sozialetische Aufgaben des Reichs // Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und Die gegenwärtige Weltlage. Leipzig. 1889. S.151. См. также: Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende soziale und kirchliche Fragen der Gegenwart. 2. Aufl. Berlin, 1886. S. 598 – 607.

¹³ Wolf J.-C. Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit / J.-C. Wolf. Würzburg, 2006. S. 228.

¹⁴ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 72.

¹⁵ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 402. Ср.: «...Правовой порядок может охватить всегда лишь ограниченную часть порядка человеческого сосуществования» // Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 430.

¹⁶ Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В.Гулыги. М., 1988. С. 528.

¹⁷ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 73, 690. Гай Петроний определял право в качестве «исторических осадков морали». См.: Del Vecchio G. Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Berlin, 1937. S. 259.

¹⁸ Nef H. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. S. 57. Развитие идеи о производности правовых принципов от признавае-

мых обществом моральных обязанностей мы встречаем в концепциях этического минимума Г. Еллинека, В. Вундта, А. Ященко, Ф.В. Тарановского, Г. Дель Веккио, Й. Месснера, В.А. Луиджпена.

¹⁹ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 427 – 428. Ср.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 446 – 448.

²⁰ Radbruch G. Einführung in die Rechtswissenschaft. 9 Aufl. Stuttgart, 1952. S. 21. В этом же ключе высказывали свои замечания Г. Неф и Г.-П. Альберт. См.: Neff H. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. S. 60; Albert H.-P. Der Staat als «Handlungssubjekt» Interpretation und Kritik der Staatslehre Georg Jellineks. Phil. Diss.: Heidelberg, 1988. S.204 – 205. См. также обсуждение этого вопроса Й. Месснером: Messner J. Das. 1960. S. 202.

²¹ См.: Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. наказания / Пер. И.И. Власова; Под ред. А.А. Рождественского; Предисл. П.И Новгородцева. М., 1910. С. 23.

²² Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 428.

²³ Там же. S. 411.

²⁴ Следует также заметить, что отношение Э. фон Гартмана к учению о естественном праве было чрезвычайно критическим (См.: Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 407 – 408), тогда как Вл. Соловьёва, учитывая его довольно специфическое понимание «естественного права», можно лишь с серьезными оговорками отнести к сторонникам юснатурализма. См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 145.

²⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 447.

²⁶ Соловьёв В.С. 1) Оправдание добра. С. 452; 2) Право и нравственность. Минск., 2001. С. 38.

²⁷ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 403.

²⁸ Там же. S. 403–404.

²⁹ Соловьёв В.С. 1) Оправдание добра. С. 455; 2) Право и нравственность. С. 36.

³⁰ Необходимо заметить, что обоим мыслителям характерно редкое сочетание увлеченности теоретической философией и одновременно пристального внимания к злободневным социальным вопросам, строгого академизма и публицистической активности. Среди работ Э. фон Гартмана, обращенных к философско-правовым и социально-политическим проблемам, нужно особо отметить «Die sozialen Kernfragen» [«Основные социальные вопросы»] (1894), «Die politischen Aufgaben u. Zustände des Deutschen Reiches» [«Политические задачи и состояния Германской Империи»] (1881), «Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und Die gegenwärtige Weltlage» [«Два десятилетия немецкой политики и современное международное положение»] (1889), «Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen» [«К современной истории. Новые злободневные вопросы»] (1900).

³¹ Lasson A. System der Rechtsphilosophie. Berlin und Leipzig, 1882. Рассмотрению правовых идей А. Лассона посвящена также работа «Prinzip und Zukunft des Völkerrechts» [«Принцип и будущее международного права»] (1871).

³² Hartmann E. von. Die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie // Philosophische Fragen der Gegenwart. Leipzig, Berlin, 1885/1886. S. 215, 220 – 222.

³³ Ср.: Соловьёв В.С. Мнимая критика (Ответ Б.Н. Чичерину) // Чичерин Б.Н. Избранные труды / Под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб., 1998. С. 529.

³⁴ Hartmann E. von. Die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie. S. 223.

³⁵ В основе как схождения, так и расхождения социальных концепций Э. фон Гартмана и Вл. Соловьёва, лежат два важных предположения, которые, с точки зрения Ж.-К. Вольфа, направляют учение немецкого мыслителя: во-первых, убеждение в том, что человек, как часть социального организма, имеет обязанность благодаря оплачиваемому труду способствовать общему благу и культурному прогрессу общества, и во-вторых, отрицание абсолютного права собственности. См.: Wolf J.-C. Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit. S. 228.

³⁶ См.: Соловьёв В.С. Значение государства // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М., 1989. С. 559.

³⁷ См. об этом: Drews A. Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss. Heidelberg, 1902. S. 698.

³⁸ Hartmann E. von. Die sozialetische Aufgaben des Reichs. S. 156 – 158. Ср.: Мамут Л.С. Социальное государство с точки зрения права // Государство и право. 2001. № 7. С. 11; Четвернин В.А. Проблемы общей теории права и государства: учебн. для вузов / Под общ. ред. акад. РАН, д-ра.юр.наук, проф. В.С. Нерсесянца. М., 2002. С. 639.

³⁹ Hartmann E. von. Die sozialen Kernfragen. Leipzig. 1894. S. 12, 16 – 18. Ср.: Соловьёв В.С. 1) Социальный вопрос в Европе. Ответ на анкету Ж. Юре // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1989. С. 445. 2) Оправдание добра. С. 423.

⁴⁰ Самого А. Шопенгауэра часто относят к родоначальникам теории этического минимума. См. например: Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права // Труды по философии права / Вступ. ст., сост. и примеч. И.И. Евлампиева. СПб., 2001. С. 299; Petraschek K.O. Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Rechts und zur Kritik des Sozialismus. München, 1929. S. 298; Гинс Г.К. Право и сила. Харбин, 1929. С. 97.

⁴¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. СПб., 1896. С. 275, 304. ⁴² См.: Шопенгауэр А. Об основе морали // Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: сб.: пер. с нем. Минск., 1997. С.279.

⁴³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // О четверяком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление Критика кантовской философии: пер с нем. М., 1993. Т.1. С. 470 – 471.

⁴⁴ О критике сострадания И. Кантом см.: Соловьёв, Э.Ю. 1) И. Кант: взаимодополнительность морали и права / Э.Ю. Соловьёв. М., 1992. С. 50 – 60; 2) Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 212 – 215.

⁴⁵ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 196–197.

⁴⁶ Там же. S. 419, 405.

⁴⁷ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 168. В то время как у Э. фон Гартмана мы встречаем по меньшей мере нетолерантную критику «женской нравственности», основанной на сострадании, учение Вл. Соловьёва родственно современным концепциям «этики заботы», получившим развитие в феминистических теориях справедливости. См.: Прибыткова Е.А. Спор о справедливости // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / Под ред. М.В. Максимов. Иваново, 2006. Вып. 13. С. 220–221.

⁴⁸ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 188. Ср.: «Справедливость есть жалость, равномерно применяемая» // Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 527.

⁴⁹ Ambrozaitis K. Die Staatslehre Solowjews. Paderborn. 1927. S. 35.

⁵⁰ Hartmann E. von. Die sozialetische Aufgaben des Reichs. S. 154.

⁵¹ См. об этом: Wolf J.-C. 1) Mitgefühl // Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit. S. 41–60; 2) Einleitung des Herausgebers // Hartmann E. von. Die Gefühlsmoral. Hamburg, 2006. S. 7–18

⁵² Этот тезис А. Шопенгауэра нашел приверженцев в лице Ф.Ю. Шталя, Г. Еллинека, который использовал его для определения смыслового объема понятия «этический минимум». См.: Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 55.

⁵³ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 409.

⁵⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 147. См. также критику Б.Н. Чичерина и Е.Н. Трубецкого: Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 74; Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва. В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 171.

⁵⁵ Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 25.

⁵⁶ Hartmann E. von. Das sittliche Bewusstsein. S. 419.

⁵⁷ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 189.

⁵⁸ См. об этом: Соловьёв В.С. 1) Критика отвлеченных начал. С. 167; 2) Прения по реферату «О причинах упадка средневекового миросозерцания» // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса С. 358. См. также обсуждение четырех смыслов понятия «справедливость» (rectitudo, aequitas, justitia и legalitas) в «Оправдании Добра». Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 189–191.

⁵⁹ Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Собр. соч. В 12 т. Т. 9. Фототипическое издание. Брюссель, 1966–1969. С. 174. См. также: Соловьёв В.С. 1) Россия и Вселенская Церковь // Собр. соч. В 12 т. Т. 11. С. 143; 2) Оправдание добра. С. 276.

⁶⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 442.

⁶¹ Там же. С. 529.

Н.И. ДИМИТРОВА

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ: РЕЛИГИОЗНЫЙ УТОПИЗМ И ЕГО КРИТИКИ

«Владимир Соловьёв победил Чернышевского» – так синтезировано в двух словах определителем Бердяев (в «Русской идее») сущность того поворотного пункта, с которого началась новая эпоха в истории русской мысли. Возрождение религии как общественного фактора, выход за узкие рамки представлений о её строго личном характере, создание новой – органичной, руководствующейся религиозными началами общественности – таковы приоритеты грандиозного творчества Соловьёва, давшего толчок дальнейшему духовному развитию России в целом. Его философская система, проникнутая убеждением об исключительной значимости активности человека (в сочетании с божественной благодатью) наметила путь социальной эволюции, постепенно доходящей до своей вершины – божественного общества. В идеях Соловьёва акцент ставится на человека, понимаемого как социальное существо, и на высшее дело его жизни; конечную цель человеческих усилий Соловьёв видит не в личной судьбе отдельного индивида, а в судьбах человечества как единого социума. На фоне доминирующих в то время концепций христианского идеала как идеала личного, индивидуального идеи автора «Оправдания добра» отчетливо вырисовываются в качестве их контрапункта – как раз Соловьёв впервые выступил с пониманием христианского идеала как идеала главным образом общественного. Его нравственный «категорический императив», связывающий воедино личную и общественную религию, сформулирован так: «Молись Богу, помогай людям, воздерживай свою природу; сообразуйся внутренно с живым богочеловеком Христом, признавай Его действительное присутствие в Церкви и ставь своею целью проводить Его дух во все области человеческой и природной жизни, чтобы сомкнулась чрез нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землею»¹. Стремле-

ние Соловьёва к водворению «христианской политики» на земле, к созиданию «религиозной общественности» (между прочим, все соловьёвские понятия были всецело восприняты и показали себя «работающими» в рамках религиозно-философских теорий в России начала XX века) решающим образом определило творческую направленность исканий более поздних поколений русских мыслителей.

Центральной идеей всего творчества Владимира Соловьёва является идея о реальной христианской общественности и реальной христианской политике, рассматриваемых как воплощение христианских начал в соборной жизни человечества. С этой точки зрения высшая фаза социальной эволюции, т.е. христианский идеал – Царство Божье («вечная объективная истина положительного всеединства»), оказывается специфической формой существования общества. Причем Соловьёву она видится не только принципиально осуществимой, но и вне всякого сомнения реально предстоящей, так как способности человечества к непрерывному совершенствованию таковы, что оно с неизбежностью скоро сможет достичь той степени нравственного прогресса, которая преобразит его в божественное общество, и в нем люди будут общаться с Христом непосредственно. (Неслучайно то, что, пользуясь определением Константина Леонтьева, Георгий Флоровский оценивает теократическую концепцию Соловьёва как «розовое христианство», т.е. как христиански окрашенный утопизм.) Предельный социальный оптимизм, не оставивший Соловьёва почти до конца его жизненного пути, рисует на земле картину будущей окончательной победы Добра над силами зла и смерти. На горизонте ему видится полная реализация безусловного идеала, порожденная духовно-физическим ростом и развитием всеединого человеческого организма в мире.

Утверждение идеи об осуществимости абсолютного идеала является первым несомненным признаком утопичности социально-религиозных конструкций Соловьёва. (В «Оправдании добра» он отмечает, что «тот мнимый идеализм, который признает идеал неосуществимым и не нуждается в его осуществлении, есть пустословие, не заслужи-

вающее критики»²). Более того, как раз в идее о принципиальной невоплощаемости общественного идеала Соловьёв видит корни и его потенциальной репрессивности, и социального индифферентизма, и тотального отрицания настоящего и наличной действительности, проистекающего из очевидного различия между нею и тем её образом, который представлен в идеале. Нигилизм и деконструктивизм в конечном счете оказываются порождением социального пессимизма. Это – вердикт, произнесенный с позиций морализма. С точки зрения соловьёвского морализаторского подхода к истории, акцентирующего её нравственное содержание, именно в отсутствии социальной мечтательности кроется опасность насилия как человека над человеком, так и над человечеством в целом.

Социальная философия Соловьёва целиком подчинена мысли о непрерывной эволюции (в связи с чем Георгий Флоровский как-то заметил, что Соловьёв убежденный дарвинист, а не только трансформатор), т.е. о непрерывном осуществлении «христианского прогресса». С точки зрения основного принципа философской системы Соловьёва – принципа всеединства, пролагающего дорогу «органическому прогрессу», развитие суть имманентный процесс. Из начальной предпосылки Соловьёва о достижимости божественного общества следует, что человеческая история есть саморазвитие, а не внешняя смена явлений. Субъектом этого развития является «соборный» человеческий организм, т.е. человечество в целом. Далее, само развитие выражается в изменениях во взаимном расположении уже существующих компонентов социального организма, который преодолевает длинный путь, начиная с первоначальной степени «субстанциального единства и безразличия», т.е. механического внешнего единства составных элементов, проходя через распад формального единства и обособления отдельных сфер человеческой деятельности, чтобы достичь в конечном счете положительного всеединства, внутреннего и свободного единения распавшихся ранее частей. Положительное всеединство – это «всеполнота человеческой жизни», это осуществление божественного общества в рамках «здешнего мира», в процессе исторического разви-

тия. Таким образом, созданный «на небесах» христианский социальный идеал находит свое конечное земное воплощение. «Небо» и «земля» сливаются на горизонте³; взаимодействие между божественным и человеческим приводит к установлению Царства Божья; эсхатологические идеи философа «размываются» в его же утопических конструкциях.

Следующие сочинения Соловьёва, посвященные социально-религиозным темам – «Великий спор и христианская политика» (1884), «История и будущее теократии» (1885 – 1887), «Русская идея» (1888) и «Россия и Вселенская Церковь» (1889), – по существу являются конкретизациями идеи о возможности наступления вселенского теократического общества (и в результате – наступления Царства Божья на земле). Не в последнюю очередь из-за них, по единому мнению исследователей, этот период творчества Соловьёва следует оценивать как период, характеризующийся наиболее ярко выраженными утопическими тенденциями. В их сущности воплощена известная концепция о теократии, ставшая эмблематической для второй половины 80-х гг. XIX века. В «Великом споре и христианской политике» Соловьёв вскрывает общую судьбу христианства и еврейства, находя её в их едином предназначении, в их единой теократической задаче – созидании теократического общества. Такую же цель ставил перед собой и сам Соловьёв. Таким образом, учение о теократии выступает естественной проекцией метафизики всеединства, с её претензиями на универсальный синтез, подразумевающий ожидание конечного слияния светской и духовной власти.

«Теократический период» в творчестве Соловьёва стал неизменным объектом критики со стороны не только его оппонентов, но и многих его последователей, хотя все они в той или иной мере и сами прошли через «соблазн» теократического утопизма. Утопизм обсуждаемой здесь концепции невозможно ставить под сомнение. Тот факт, что Соловьёв столь категорически высказывал свою уверенность в предстоящем осуществлении абсолютного христианского идеала, является первостепенным по значимости и бесспорно достаточным аргументом в руках его критиков. Разумеется, очевидный схематизм Соловьёвских

социальных конструкций, его схоластические интонации, его несомненный социальный консерватизм, нелепо анахронический стиль защиты самой идеи теократии тоже неоднократно критиковались и отвергались. Однако наиболее существенным остается акцент, который ставят критики Соловьёва на его отдаленности от эсхатологизма христианства и на его социально-религиозном утопизме, обусловившем сущность его идей в этот период. В таком именно духе выдержан известный труд Евгения Трубецкого, чей второй том посвящен как раз критике теократических идей в творчестве Соловьёва. Источник религиозно-социального утопизма Соловьёва Трубецкой с полным основанием видит в смешении различных онтологических пластов и стирании границ между ними, что является классическим признаком каждой утопии. Соловьёв целиком охвачен сознанием непосредственной близости человека к мистической, божественной сфере: «Словно земный мир стал для него окончательно прозрачною завесою, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преображенную и одухотворенную. Но, может быть, именно благодаря этому он не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между двумя мирами. <...> Он далеко не в достаточной степени чувствовал и проникал умственным взором пропасть между Богом и непросветленным, здешним человеком, ту смертельную скорбь, которая вызывает кровавый пот и побеждается только крестною смертью»⁴. Именно потому, что ему было дано прийти в созерцании столь близко к Божеству, Соловьёв не был в состоянии ощутить, насколько оно все ещё отдалено от нашего мира, и был недостаточно восприимчив к пропасти, разделяющей эти два мира, к наличию «греховной бездны» между ними (и в этом корень его наиболее существенных заблуждений и его утопизма в целом). Учение о «свободной теократии» порождено непониманием и недоосознанием невозможности здешней действительности, «непережившей страстей Христовых», неиспытавшей крестных мук, принять в себя другое, божественное существование. Идея мировой теократии – это попытка утверждения божественного в формах наличного непросветлен-

ного бытия; попытка утвердить царство преображенного человечества в рамках церковно-государственной организации. Теократические мечты суть земные мечты; за ними маячит мечта о России как новой Священной Римской империи.

В том же духе выдержаны и оценки Николая Бердяева, высказанные им в «Русской идее» по поводу Соловьёва и его теократических «земных» мечтаний. «Теократия, осуществленная в истории, исключает эсхатологическую перспективу, она делает конец как бы имманентным самой истории. Церковь, понятая как царство, христианское государство, христианская цивилизация, ослабляет искание Царства Божьего»⁵. Критикуя соловьёвское учение о теократии, Константин Мочульский не без основания находит связь между ним и некоторыми идеями славянофилов – это касается как роли церкви как вселенского тела Христа, так и постепенного видоизменения социального строя согласно требованиям Христовой истины⁶.

Сергей Гессен – один из наиболее выдающихся критиков идеи Соловьёва о свободной теократии с точки зрения её внутренней противоречивости. Хорошо известно, что, как и всякая утопия, утопия свободной теократии предполагает подмену абсолютного всеединства относительным здешним бытием и вечного временным, в результате чего безусловное начало релятивизируется. В этой связи мнение Гессена сформулировано однозначно: Соловьёв верит в осуществление Царства Божьего на земле. «В его описании Царство Божие представляет собою не только абсолютный порядок бытия, как он существует извечно в божественной идее, но приобретает все черты общественного строя, как он осуществляется на земле руками человека. В этом общественном строе, в котором «неограниченный федерализм совпадает с безусловной централизацией», будет окончательно решена проблема гармонического взаимного отношения между обществом и личностью»⁷. Далее Гессен утверждает, что социально-религиозный утопизм Соловьёва, которому присущи все типичные элементы утопизма вообще, характерен для периода 80-х гг. и именно на этом основании большинство

исследователей определяют эти годы как второй период его творчества. «Оправдание добра», грандиозное сочинение Соловьёва, отметившее начало нового десятилетия, по Гессену (а таково мнение и Е. Трубецкого), стало «началом конца» не только теократической утопии, но и утопии вообще; по существу оно – возвращение к истинному философствованию.

Так же как и Трубецкой, основной аргумент в пользу своего тезиса, что Соловьёв целиком порвал с утопическим идеалом своей молодости, Гессен видит в том обстоятельстве, что в «Оправдании добра» сам термин «свободная теократия» уже не упоминается. Соответственно христианский социальный идеал оказывается целиком очищенным от всего земного; у него уже нет характеристик реального общественного строя, он уже не совпадает с утопическим финалом человеческой истории на земле, а перемещается в область трансцендентного, в совершенно другое измерение мира, резко отграниченное от мира «здесь и теперь». Из утопического идеал превращается в эсхатологический, т.е. в исконно христианский.

Комментируя эти идеи Соловьёва, Гессен обращает внимание на тот факт, что в «Оправдании добра» идея Царства Божья очищена от всего земного, «в понимании ее Соловьёв приближается вплотную к учениям старца Зосимы и к традиции отрицательного богословия. Царствие Небесное не есть уже более тысячелетнее царство, являющееся утопически завершением на земле человеческой истории. Оно пребывает в совершенно ином плане мира, будучи отделено от земного бытия гранью времени, почему оно и не может мыслиться как последний во времени этап исторического развития»⁸.

Настолько же категоричны выводы Гессена относительно преодолённого Соловьёвым (и столь характерного для второго периода его творчества) утопизма. Согласно Гессену, теперь для Соловьёва абсолютная полнота бытия уже решительно остаётся вне истории; она вновь оказывается «земным» (вспомним переплетение двух онтологических пластов, рассматриваемое Гессеном как отличитель-

ный признак утопий вообще), но уже преобразенным статусом бытия – «новой землей».

Прав ли однако Гессен, столь однозначно утверждая, что Соловьёв сумел преодолеть свой утопизм? Нельзя забывать, что основания оценивать идеи Соловьёва в качестве утопических, кроются прежде всего в его неизменном оптимизме – в том факте, что он так и не отказался от своего первоначального тезиса об осуществимости абсолютной полноты бытия и совершенной гармонии победившего смерть Богочеловечества. Отсутствие (кстати, присутствующее духовности русского религиозно-философского ренессанса в целом) достаточно категорического разграничения между двумя онтологическими планами – «небесным» и «земным», а также наличие идей относительно способов преобразования «земного плана» – его обожения, т.е. ожидаемой глобально бытийной трансформации, несопровождающейся катастрофичностью традиционных христианских представлений (а достигнутой незаметно, без мук...), тоже в немалой степени наводят на мысли, связанные с религиозно-утопическим конструктивизмом. Однако взгляды Соловьёва все-таки не подлинный утопизм. Будучи результатом совместных человекобожеских усилий, в «Оправдании добра» Царство Божье не является ни только «земным», ни единственно «небесным». Совершенное состояние человечества, совершенный нравственный порядок выступают здесь в качестве высшего плана здешнего бытия, в качестве нового высшего эона, а вступившие в него люди оказываются уже качественно иными существами. Таким образом, «Оправдание добра» «располагается» между подлинным утопизмом и подлинным новозаветным эсхатологизмом, т.е. прежний теократизм продолжает присутствовать, хотя и нигде не упоминается прямо.

Еще более явственные эсхатологические интонации характерны для предсмертного произведения Соловьёва – для «Трёх разговоров о войне, прогрессе и конце мировой истории», включающих знаменитую «Повесть об антихристе», которую Лев Шестов назвал своеобразным комментарием к Апокалипсису. Широко распространено мнение, что «лебединая песня» Соловьёва является полным и оконча-

тельным отказом от его длительной приверженности к теократической утопии; что в этой проникнутой историческим пессимизмом повести наконец-то доминирует эсхатологизм. Действительно, текст «Трёх разговоров...» начинается с обсуждения зла, борьба против которого придает истории смысл (с трёх представленных в сочинении различных точек зрения). Приход «совершенного, окончательного спасителя», «сверхчеловека» – религиозного самозванца, соответствует апокалиптическому преданию, так же как и последующее соединение церковью «посреди темной ночи на высоком и уединенном месте», которое сделает возможным воскресение истерзанных антихристом праведников и мучеников.

Как и у «Легенды о Великом Инквизиторе», у «Повести об антихристе» такое огромное количество комментариев, что цитирование существующих на её счет различных точек зрения здесь не только невозможно, но и вряд ли необходимо. Важно, однако, отметить, что смена исторического оптимизма, столь характерного для Соловьёва в течение почти всей его жизни, историческим пессимизмом далеко еще не означает отказа от идеи о вселенской теократии – мнение довольно распространенное среди исследователей его творчества. (В этой связи очень интересна противоположная точка зрения одного из наиболее выдающихся знатоков Соловьёва – Алексея Лосева, который убежден, что Соловьёв никогда не отказывался от теократического идеала и что наступившие перемены касались единственно уверенности в его осуществлении.) Как и прежде, вселенская теократия (хотя, хотелось бы повториться, здесь Соловьёв уже не использует этого понятия), на этот раз в форме заимствованного из Апокалипсиса тысячелетнего царства святых, видится Соловьёву в «конце» истории, а не вне ее. Здесь, правда, идет речь об этапе, непосредственно предшествующем вечности, но все-таки он остается в рамках истории, в имманентном, а не в трансцендентном мире. Так, несмотря на несомненное (и вызвавшее так много разноречивых мнений) разочарование Соловьёва, и в его последнем сочинении можно отчетливо слышать знакомые религиозно-утопические обертоны.

¹Соловьёв В.С. Духовные основы жизни. СПб., 1897. С. 5.

²Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 277.

³Соловьёв В.С. Статьи и письма (Небо или земля?) // Новый мир. 1989. № 1. С. 225.

⁴Трубецкой Е.Н. Владимир Соловьёв и его дело // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. С. 649.

⁵Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и нач. XX в. Париж, 1946. С. 208.

⁶См. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв: жизнь и учение. Париж, 1936. С. 130.

⁷Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва // Современные записки. 1931. № 46. С. 332.

⁸Там же. С. 346.

Т.А. ЁЛШИНА

Костромской государственный
технологический университет

ТАЙНЫЕ ПУТИ СОЛОВЬЁВСКИХ ИДЕЙ

Данная статья посвящена анализу небольшого эпизода из культурной жизни Серебряного века и призвана проиллюстрировать еще одну сторону взаимоотношений В. Соловьёва с русской поэзией, не в символистском, а в акмеистическом её изводе. Эпизод этот напрямую касается двух героев: В. Соловьёва и Н. Гумилёва, – но невольно в своё развитие вовлекает и других персонажей.

Прежде чем обратиться к сути истории, необходимо заметить, что соседство имен Соловьёва и Гумилёва не случайная прихоть исследовательского ума. Конечно, мы не можем говорить о личном знакомстве наших героев, его не было и не могло быть, а только о схожести личностей и судеб Н. Гумилёва и В. Соловьёва. Большинство исследователей оставляет этот вопрос без внимания, а между тем ответ на него даст нам право ставить эти имена рядом.

С Вл. Соловьёвым Гумилёва сближало стремление к независимости, к творческому самоопределению – они оба сумели сказать новое слово в науке и в искусстве, в эстети-

ческой теории и в поэтической практике. Вл. Соловьёв создал свою философскую систему и тем самым вывел русскую науку за рамки западных систем. Гумилёв на фоне вездесущего символизма создал новое поэтическое направление и встал во главе его. Нельзя не заметить иного рода общности между Соловьёвым и Гумилёвым – речь идет об интимных взаимоотношениях с прекрасной половиной человечества: и тот, и другой пользовались успехом у женщин, но их личная жизнь складывалась неудачно из-за отсутствия взаимности с той единственной, которая могла дать счастье. Когда Вл. Соловьёва спросили: «Были ли Вы влюблены и сколько раз?» – он с присущим ему чувством юмора ответил: «Серьезно один раз, а так – 27 раз»¹. Но не то же ли самое на такой вопрос мог ответить и Гумилёв?² Оба они были скитальцами. Соловьёв говорил: «Мне сведущие люди предсказали много странствий», – и всю жизнь он скитался по странам, городам, по домам друзей³. А о Гумилёве как-то сказала Ахматова: «Он великий бродяга был»⁴. В возрасте 21 года их посещает «муза дальних странствий», оба сначала отправляются в Европу, где изучают западную культуру, с особой пристальностью – оккультизм, оба оттуда неожиданно едут в Африку. Вл. Соловьёв побывал в Африке два, а Гумилёв – три раза. Стремление это объяснимо: и тот, и другой приняли представление спиритуалов и оккультистов об Африке как о непосредственной предшественнице нынешней ступени цивилизации, т.е. как о месте, где сохранились важнейшие остатки предыдущих цивилизаций и столь же важные зачатки нынешней. Поиски путей движения к будущему, в котором Гумилёв готовился сыграть ведущую поэтическую роль, а Соловьёв хотел раскрыть тайны Софии Премудрости Господней, и привели поэта и философа в Африку.

Но все-таки, несмотря на многочисленные совпадения жизненных ситуаций, психологический склад личности Вл. Соловьёва очень отличался от Гумилёвского. Так, Соловьёв был склонен приспосабливаться к существующим ситуациям, тогда как Гумилёв предпочитал диктовать судьбе свои условия. Для Соловьёва не была характерна страсть к лидерству – Гумилёв стремился быть первым во

всём (стоит вспомнить его попытки занять одно из ведущих положений в редакции журнала «Аполлон», а затем, когда это не удалось, – организовать собственный журнал, его лидерство в акмеизме, в петроградском Союзе поэтов и т.д.). Если философ Соловьёв был человеком наития, то поэт Гумилёв – человеком цели; философ – мысли, поэт – действия. Вл. Соловьёв считал, что «быть лучше других» – утомительное и скучное занятие⁵. В бытовом поведении философа окружающие отмечали расточительность, беззаботность, отстранённость от мелочей и постоянную сосредоточенность на своем, даже в Африку Соловьёва «гнали» интересы мысли. В отличие от Соловьёва Гумилёв искал в Африке опасностей и приключений – поэту нужно было найти и испытать себя. Его вело по жизни волевое, мужественное начало «избранника свободы, мореплавателя и стрелка».

Вл. Соловьёв учил: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле...»⁶. Следуя завету Соловьёва, Николай Гумилёв сотворял себя сам, чтобы сделаться достойным искусства и жизни. В 1908 году он писал В.Е. Арнс: «Что есть прекрасная жизнь, как не реализация вымыслов, созданных искусством? Разве не хорошо сотворить свою жизнь, как художник творит картину, как поэт создает поэму?»⁷.

В 1905 году у молодого поэта выходит первый сборник «Путь конквистадоров». Впоследствии этот юношеский сборник, получивший нелестный отзыв В. Брюсова, Гумилёв сознательно вычеркнет из своей литературной биографии, но для анализа становления поэта и выявления источников его мировоззрения книга представляет большой интерес. В этот период творчества для Гумилёва характерно прямое цитирование философа.

Поэма «Дева Солнца» рисует образ Вечной Женственности, соответствующий образу Софии из «Трёх свиданий» Вл. Соловьёва. Соловьёв передает свои переживания, вызванные явлениями ему образа Софии Вечной Женственности, так:

Пронизана лазурью золотистой,

В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла Ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман.
Дева Гумилёва живописуется теми же красками: белые цветы, золото, лазурь:
Она во сне ко мне слетала,
И наклонялася ко мне,
И речи дивные шептала
О золотом, лазурном дне.
Она вперед меня манила,
Роняла белые цветы,
Она мне двери отворила
К восторгам сладостной мечты.

У Гумилёва, как и у Соловьёва, мир еще не подготовлен к принятию божественной красоты. Вл. Соловьёв в «Общем смысле искусства» заметил, что «дурное начало» в мире органическом проявляется как смерть и разложение, причём безобразию особенно явно торжествует не в разрушении растений, а «в смерти и разложении животных, и между ними у высших более, чем у низших»; в человеке дурное начало, кроме физической смерти, имеет ещё и «свою глубочайшую сущность» в виде нравственного зла⁸.

В поэме «Дева Солнца» образу Вечной Женственности противопоставляется стихийный человек, обуреваемый страстями. Он ещё не готов к принятию божественной истины:

Он как гроза, он гордо губит
В палящем зареве мечты,
За то, что он безмерно любит
Безумно-белые цветы.
Но дремлет мир в молчаньи строгом,
Он знает правду, знает сны.
И Смерть, и Кровь даны нам Богом
Для оттененья Белизны.

Мысль о том, что зло дано человеку свыше для осознания добра и истины, повторяется у Гумилёва на протяжении всего творческого пути. Задача поэта – творить кра-

соту, и зло – такой же материал для творчества. Так и у Соловьёва: «положительное всеединство» означает «абсолютную солидарность всего существующего»⁹, то есть все предметы и явления получают право на жизнь.

У Гумилёва, как и у Соловьёва, с обретением образа божественной красоты герою открывается всевидение мира. Так у Соловьёва в «Трёх свиданиях»: «Всё видел я, и всё одно лишь было – один лишь образ женской красоты. Безмерное в его размер входило...». В стихотворении «Credo» Гумилёвскому герою, замершему перед явлением красоты, дается божественное зрение, способное охватить все времена и пространства мира:

Мне всё открыто в этом мире –
И ночи тень, и солнца свет...

В конце 1906 года Николай Гумилёв, наконец-то закончив Царскосельскую гимназию, отправляется в Париж для учебы в университете. Он, автор пока единственного сборника стихотворений, активно работает над следующим. Однако для продолжения поэтической карьеры Гумилёву нужен был мастер, который мог открыть секреты техники стихосложения, нужен был глубокий теоретик и, конечно, влиятельный мэтр, имеющий отношение к издательской деятельности, к формированию поэтических вкусов общества. Надо отдать должное интуиции начинающего поэта – он не побоялся адресовать свой первый сборник непосредственно в «Весы» Брюсову – и этот шаг оказался судьбоносным для Гумилёва. Вклад противоречивой личности В. Брюсова в становление русской поэзии невозможно переоценить. Как бы современники ни критиковали его изменчивое творческое кредо, все до одного отдают Брюсову должное как начинателю и лидеру отечественного литературного декаданса.

В общении с Брюсовым Гумилёв открывал для себя всё новые грани литературной деятельности. При подготовке второго сборника «Романтические цветы» шел скрупулезный отбор качественных произведений для создания единой концепции поэтической книги. Влияние Брюсова сказа-

лось на композиции сборника – стихи подбирались по определённым плану, объединённые общей мыслью, чувством, стилем. До Брюсова вопрос о принципах формирования стихотворных сборников в русской поэзии не поднимался.

Во время жизни Гумилёва в Париже (а история, о которой мы повествуем, случилась там) Валерий Брюсов по-прежнему был единственным собеседником, который, к сожалению, находился в России. Желание обрести друзей в Париже оставалось неудовлетворённым. Не увенчалась успехом попытка контакта с Бальмонтом. Сокрушительный крах потерпел молодой поэт при знакомстве с Мережковскими, к которым он отправился, запасшись рекомендательным письмом от писательницы Микулич.

Историю визита к Мережковским мы знаем из нескольких источников: из письма Гумилёва к Брюсову, воспоминаний Андрея Белого, а также из письма З.Н. Гиппиус к В.Я. Брюсову. Все источники по-разному передают содержание беседы, но все они солидарны в описании её итога. Гумилёв говорит, что Мережковских интересовали его политические убеждения¹⁰. Андрей Белый вспоминает, что Гумилёв с пафосом читал свои стихи, которые вызвали тайную издевку слушателей¹¹. Зинаида Гиппиус, передавая сбивчивую речь Н. Гумилёва, подчеркивает её религиозную тематику¹². Сетуня Брюсову на его дурной вкус в выборе сотрудников и подборе журнальной поэзии, она пишет о Гумилёве: «О Валерий Яковлевич! Какая ведьма «сопряла» вас с ним? ... Мы прямо пали. Двадцать лет, вид бледно-гонойный, сентенции – старые ... Нюхает эфир (спохватился!) и говорит, что он один может изменить мир. «До меня были попытки... Будда, Христос... Но неудачные»... нашла № «Весов» с его стихами ... Неоспоримая дрянь»¹³. Провал Гумилёва перед знаменитостями был естественен: «Я смутился..., оправдывался он перед Брюсовым. – Я отвечал, как мог, отрывая от своей системы клочки мыслей, неясные и недосказанные. Но, очевидно, желание общества было подвести меня под какую-нибудь рамку»¹⁴. Конечно, мысли двадцатилетнего декадента об изменении мира, на фоне всеобщих умонастроений и личных жизнетворческих амбиций, были вполне понятны. Но, возможно, существует

ещё нечто, что побудило его тогда выступить подобным образом. Его душа, открытая для всего нового, находилась в стадии выбора ценностей, когда вектор истинного пути ещё не сложился, когда требовалось наставничество не только творческое, но и идеологическое.

Гумилёв, безусловно, был наслышан об устремлениях Мережковских к переосмыслению христианской догматики, и они не могли его не заинтересовать. Похоже, что к данному визиту он готовился, и все его неуверенные слова о Будде и Христе, об изменении мира были попыткой заговорить со знаменитостями на их языке.

Не зря говорят, что если хочешь проверить истинность своих мыслей, выслушай их из уст профана. Гумилёв профаном не был, но был взволнованным мальчишкой-неофитом. До сих пор остается непонятным, почему Мережковские так с ним обошлись. Общеизвестно, что Дмитрий Сергеевич с порога встречал людей разговорами, наподобие Гумилёвских. Е.Ю. Кузьмина-Караваева рассказывала, как, не успев раздеться и поздороваться с хозяевами, они с мужем были атакованы вопросами Мережковского: «С кем вы – с Христом или с Антихристом?»¹⁵.

Возможно, причина неприятия Гумилёва касалась модификаций в мировоззрении Мережковских, которые к тому времени устремили свои интеллектуальные искания от проблем нового религиозного сознания к теориям революционного преобразования мира, поэтому восторженные речи Гумилёва оказались не ко двору. Не зря Андрей Белый написал: «Николаю Степановичу, вероятно, запомнился вечер тот». И добавил: «...каюсь, и я в издевательства Гиппиус внес свою лепту»¹⁶, вот поэтому Гумилёв «получил мистический ужас к знаменитостям»¹⁷.

Напомним, что тема нашей зарисовки «Гайные пути соловьёвских идей». В самом начале работы упоминались соловьёвские реминисценции в первых еще ученических стихотворениях Н. Гумилёва. Пришло время обратиться к стихотворению «Андрогин», само название которого отсылает читателей к статье В. Соловьёва «Смысл любви». В ней философ, выражаясь эпиграфически, «смерть зовет на смертный бой»: чтобы преодолеть начало смерти, надо

ступить на «высший путь любви», при котором исчезнет физиологическое соитие, но вечно пребудет пол как истинный андрогинизм без внешнего смещения форм. Современный исследователь С.С. Хоружий назвал идеи Соловьёва об андрогинности «впечатляющим Гендерным Проектом»¹⁸. Если Соловьёв мыслил активные антропологические стратегии, то символисты превращали их в жизненные тактики. И Гумилёв об этом знал.

Образ андрогина, соединяющего в себе мужское и женское начала, проходит через большинство мировых религий. Понятие двуполости человека лежало в основе многих первобытных верований, широко было распространено в античном мире. Андрогинность символически воплощалась в языческих ритуалах. Представление об изначально андрогинной человеческой природе запечатлено на страницах Ветхого Завета. Много внимания андрогинной природе ветхого Адама уделяется в апокрифах раннего христианства. И в Новом Завете обращают на себя внимание несколько отрывков, проповедующих единство человечества в Боге. Так, в «Послании к Галатам» читаем: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). В древних апокрифах, таких как «Евангелие от Филиппа», «Евангелие от Фомы», разделение полов, сотворение Евы, отделенной от Адама, трактовалось как первопричина смерти. Разделение началось в Боге и продолжалось вплоть до разделения человека, соединение должно начаться с человека и завершиться на всех уровнях бытия, вплоть до Бога. Ибо Бог – это Все в Одном. Вопрос развития понятия андрогинности в мировых религиях и в европейской литературе подробно исследован оригинальным мыслителем XX века Мирче Элиаде¹⁹.

Мифу об андрогине посвящено множество литературных произведений европейских писателей XIX века. Немецкий романтизм, французский и английский декаданс изобилуют материалами на эту тему. Суть воссоединения мужского и женского начал исследовал Вл. Соловьёв, поставив его в основу своей теории всеединства. В «Смысле любви» философ так определил дар творческой

любви: воплотить в себе и в другом образ Божий, из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность. То идеальное единство, к которому стремится наш мир и которое составляет цель космического и исторического процесса, есть «вечный предмет любви Божией». Для Бога Его *другое* (т.е. вселенная) «имеет от века образ совершенной Женственности»²⁰.

Вл. Соловьёв понимал гипотетический характер своей теории на данном этапе человеческого развития и утверждал, что всякая осознанная человеческая деятельность, осуществляющая идею «всемирной сизигии», производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые овладевают материальной средой и постепенно воплощают всеединство.

Но обратимся к Гумилёвскому «Андрогину». В стихотворении поэт воспеваёт символический обряд воссоединения мужчины и женщины в единое божественное существо. Обряд похож на языческий ритуал инициации, но лишённый некоторого эротического элемента. Суть рождения андрогина – отказ от чувственного бытия во имя объединения духовных сущностей:

Пусть двое погибнут, чтоб ожил один,
Чтоб странный и светлый с безумного ложа,
Как феникс из пламени, встал Андрогин.

И воздух – как роза, и мы – как виденья,
То близок к отчизне своей пилигрим...
И верь! Не коснется до нас наслажденье
Бичом оскорбительно жгучим своим.

Николай Гумилёв замыслил победить своих обидчиков Мережковских. С помощью соловьёвской идеи андрогина и своего стихотворения на эту тему он придумал изящную поэтическую шутку. Вот как рассказал он об этом в письме Брюсову: «Не могу Вам не признаться в недавней мальчишеской шутке. Я познакомился с одной барышней m-lle Богдановой, которая бывает у Бальмонтов и у Мережковских, и однажды в Café d'Harcourt она придумала отнести моё стихотворение «Андрогин» для отзыва

З.Н. Гиппиус, не говоря ни моего имени, ни моих литературных заслуг. Стихотворение понравилось, было возвращено с надписью «очень хорошо», даже Мережковский отнесся к нему благосклонно. M-lle Богданову расспрашивали об авторе и просили его привести, но, конечно, ей не удастся этого сделать. Так что, если «Андрогина» не будет в «Весех», значит для Зинаиды Николаевны останется загадкой «застенчивый» талант-метеор...»²¹. К сожалению, стихотворение Н. Гумилёва «Андрогин» не было напечатано в «Весех» – редактор журнала В. Брюсов играл по своим правилам и ни за что не хотел быть пешкой в чужой игре.

А З.Н. Гиппиус, собрав нешуточные силы в лице Д.С. Мережковского и Д.Д. Философова, написала пьесу «Маков цвет», где пародийно изобразила Н. Гумилёва в образе Ивана Ивановича Гущина, которому дана такая характеристика: «Очень юный поэт, высокий, лицо мертвенное. Голос подкошенный, шеей не ворочает от подпирающих его воротничков»²². Успеха драма не имела никакого, а вот отрицательные ёрничающие рецензии появились²³.

К слову сказать, Брюсов отомстил З. Гиппиус за Гумилёва. В 1911 году он получил от З.Н. стихи молодого петербургского поэта и ответил ей примерно так: «Что до вашего юнца «со способностями», то таких юнцов с такими же, и даже большими способностями, у меня слишком достаточно в Москве»²⁴. Остаётся только добавить, что Брюсов отказался печатать О.Э. Мандельштама.

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. В 4 т. Т. 4. СПб., 1923. С. 238 – 239.

² Ахматова А.А. Собр.соч. В 6 т. Т.5. М., 2000. С. 122.

³ Величко В.Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и творения // Вл.Соловьёв: pro et contra. СПб., 2000. С. 262.

⁴ Лукницкая В.К. Николай Гумилёв: Жизнь поэта. По материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л., 1990. С. 65.

⁵ Величко В.Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и творения // Вл.Соловьёв: pro et contra. СПб., 2000. С. 262.

⁶ Соловьёв В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М., 1991. С. 15.

⁷ Лукницкая В.К. Николай Гумилёв: Жизнь поэта. По материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л., 1990. С. 65.

⁸ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 404.

⁹ Там же. С. 394.

¹⁰ Литературное наследство. М., 1994. Т.98. Кн. 2. С. 428.

¹¹ Белый А. Между двух революций. Воспоминания. В 3 кн. Кн.3 / Подгот. текста и коммент. А. Лаврова. М., 1990. С.492.

¹² ЛН. М.: Наука, Т.85. С.691.

¹³ Там же. С. 691.

¹⁴ ЛН. Т.98. Кн. 2. С. 428.

¹⁵ Александр Блок в воспоминаниях современников. В 2 т. Т.2 / Сост., подгот. текста и коммент. Вл. Орлова. М., 1980. С.63.

¹⁶ Белый А. Между двух реоложий. Воспоминания. В 3 кн. Кн.3 / Подгот. текста и коммент. А.Лаврова. М., 1990. С. 492.

¹⁷ ЛН. Т.98. Кн.2. М., 1982. С. 428.

¹⁸ Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва сто лет спустя. Соловьёвский сборник. Материалы междунар. Конф. «В.С.Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. М., 2001. С. 16.

¹⁹ Элиаде М. Мефистофель и андрогин: Пер. с фр. СПб., 1998.

²⁰ Соловьёв В.С. Смысл любви. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 534.

²¹ ЛН. №98. Кн.2.

²² Гиппиус З., Мережковский Д., Философов Д. Маков цвет: Драма в 4-х действиях. СПб.: Издание М.В.Пирожкова, 1908. С. 154.

²³ Измайлов А.А. Помрачение божков и новые кумиры. М.: Типография Т-ва И.Д.Сытина, 1910. С. 52 – 68.

²⁴ Гиппиус Зинаида. Живые лица. Воспоминания / Сост., предисл., коммент. Е.Я.Курганова. Тбилиси, 1991. С. 49.

Н.Г. БАРАНЕЦ

Ульяновский государственный университет

КАТЕГОРИИ И КОНЦЕПТЫ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА И «НОВЫХ ИДЕАЛИСТОВ»

Исходной категорией, определяющей философские системы новых идеалистов, выражающей органическое единство универсального мирового бытия, соединяющее позиции космистов, символистов, персоналистов, феноменологов, неокантианцев, интуитивистов, было понятие – «принцип всеединства». Сама категория «всеединство» в отечественную литературу была введена В.С. Соловьёвым и прочно привязана к его личности и влиянию. Хотя это действительно личностная (персональная) категория, она, по всей видимости, задумывалась В.С. Соловьёвым как категория для универсального словаря философов идеалистического направления.

Для В.С. Соловьёва категория всеединства была универсальна, потому что позволяла онтологии преодолеть дуализм материального и духовного и представить принцип всеобщей одушевленности в духе христианского монотеизма; в гносеологии – достигнуть цельного знания и обосновать метафизику всеединства; в этике – сделать обоснованную абсолютную мораль для всех и общечеловеческие ценности; в социальной жизни – оправдать социальный прогрессизм; в антропологии – интенцировать онтологическую целостность человека.

Как отметил А.Ф. Лосев, у В.С. Соловьёва было развито понятийное чувство, он был «понятийный философ», и создание системы взаимосвязанных, взаимосотносящихся категорий, отражающих и превращающихся друг в друга, имело для него самостоятельное значение как рациональная иллюстрация принципа всеединства. Группа онтологических категорий: сущее (абсолютное), бытие (логос), сущность (идея) – организует гносеологические и аксиологические категории.

Эти категории определили метафизический словарь новых идеалистов, и соотношению этих категорий В.С. Соловьёв посвятил «Философские начала цельного знания». В самом названии работы присутствует продуцированный В.С. Соловьёвым концепт – «цельное знание», который, в свою очередь, связан с еще одним концептом – «органической логикой». Из анализа работы очевидно, что под «цельным знанием» В.С. Соловьёв имеет в виду систему логических категорий, но в то же время концепт «цельное знание», с акцентом на первом слове, должен порождать ассоциацию единства, причем максимального, окончательного, полноценного единства. То есть «цельное знание» – это знание не только целостное, но и полноценное, недаром три последние категории являются наиболее концептуально насыщенными – благо, истина, красота.

«Органическая логика» – это особый вид логики в отличие от «несовершенных» логик, таких как логика школьная и логика критицизма. Все логики ставят проблему обоснования истинности и действительности познания, но школьная логика стремится объяснить познание имма-

нентно, а это невозможно (наше познание имеет относительно производный характер и не имеет в себе собственного начала), а логика критицизма разложила познание до двух далее не дифференцируемых элементов, не решив проблему их соотношения (эмпирическое бытие как содержание и априорный разум как форма). «Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдельных элементов нашего познания (как несамостоятельные части организма, в отдельности взятые) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру, вследствие чего периферия нашего познания замыкается, отдельные части и элементы его получают единство и духовную связь и всё оно является как действительный организм, вследствие чего такая логика по справедливости должна называться органической» [1, с. 224]. Органическая логика основывается на «бесспорном умозаключении», задающем путь или пространство философской мысли – если область нашего данного познания относительна, т.е. предполагает за собой некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа познание и может быть объяснено.

Органическая логика задает или предполагает возможность усилия, когда субъект, пребывающий на периферии актуального бытия и познания, «переносит» свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, «где собственным светом сияет истинно-сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпадал с центром познаваемого». В этой «возможности», открывающейся в органической логике, заложено протестное положение против «школьной философии», определяющей человека как безусловно ограниченного миром кажущихся явлений и относительных категорий своего рассудка. Человек есть высшее откровение истинно-сущего, так как все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере и доказательством этого, по В.С. Соловьёву, является то, что абсолютное первоначало есть безусловно необходимое, предельное понятие нашего рассудка и без него невозможно всякое познание – «или абсолютно-сущее как принцип, или чистый нуль без-

условного скептицизма». Содержание абсолюта раскрывается в интеллектуальной интуиции и оправдывается рефлексией нашего рассудка и приводится в логическую систему (строющуюся таким образом, что все понятия логически вытекают из понятия абсолютного первоначала и образуют его внутреннюю познаваемость или являемость).

Концепт «органическая логика» задает эталонный способ философствования – так как органическая логика начинается исходным понятием абсолютного первоначала или сущего и выводит из него все существенные определения сущего самого по себе, поэтому ее метод – «чистое диалектическое мышление», т.е. мышление, не зависящее от внешних элементов и развивающееся «изнутри», а содержание его дается в идеальной интуиции. В представлении понятий и категорий органической логики В.С. Соловьёв использует своеобразный методологический прием «приведения начал во всеединство» – множество начал упорядочивается в некоторую иерархическую структуру (место начала соответствует степени «положительности» начала), которая реализуется в историческом времени, поэтому существуют определенные сложности в обработке её уровня органического синтеза и поэтому необходимо представить антиномии множественных начал, снимаемые во всеединстве. Этот алгоритм составляет единую основу логико-философских построений большинства представителей философии нового идеализма, и от одной системы к другой изменяются лишь некоторые онтологические начала, и по-разному расставляются акценты данного метода.

В.С. Соловьёв инициировал введение в словарь «новых идеалистов» такой квазикатегории, как «София – Божественная Премудрость», группирующей вокруг себя серию метафор – «Невеста Агнца», «Вечная Женственность», «Душа мира». Квазикатегория Софии – Божественной премудрости латентно связана с гностической мифологией падения мировой души и теодицей (выведа свой относительный центр из абсолютного центра и тем самым реализуя свое эгоистическое воспламенение воли, София способствовала распаду элементов Всеединого организма на эгоистические воли). Разворачивание этой мифологемы в Со-

ловьевской версии происходит через серию метафорических понятий: так возвращение мира из хаотического состояния в оформленный космос происходит через надление пассивной, женственной мировой души эйдоснопреобразующим божественным Логосом – это процесс «боговоплощения» и искупления, во время которого София предстает в фазовых превращениях – Тело Христово, Церковь, Богородица и Богочеловечество. «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке» [2, с.149]. В.С. Соловьёв не находит достаточно полным дискурсивное представление Софии, поэтому интуитивное ощущение передает в поэтической форме, желая имплицировать гештальты «нисходящей» трансцендентной женственности, зовущей Божественной Мудрости, обещающей достижение целостного состояния.

Квазикатегория Софии имеет центральное положение в философских системах софиологов, организуя онтологический аспект их систем – «София – субстанция» предстает на двух субстанционально-энергетических уровнях как София Божественная (небесная) и София Тварная (Земная). Эти образы-понятия В.С. Соловьёва рационализированы в «Столпе и утверждении истины» П.А. Флоренского и «Свете невечернем. Созерцании и умозрении» С.Н. Булгакова: «...метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и времен-

ного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита... она есть горний мир умопостигаемых, вечных идей... мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его озаряющий, иначе говоря – он софиен» [3, с.189]. Квазикатегория Софии необходима софиологам для прояснения принципа всеединства, она есть условие, средство и возможность его обретения, преодоления разрыва между Творцом и творением. С.Н. Булгаков признает невозможность непротиворечиво в рамках дискурсивного мышления репрезентировать содержание категории Софии и прибегает к амбивалентным характеристикам, метафорам и образам-сопоставлениям: «София, по отношению к множественности мира, есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей... Отношение идей к вещам, Софии к миру есть отношение сверхвременного (и в этом смысле вечного) к временному. София присутствует в мире как его основа, но она остается и трансцендентна миру прежде всего потому, что он находится во времени и в становлении, а София выше времени и вне всякого процесса» [Там же, с.194]. При этом он настаивает, что нельзя отделить Софию от мира и противопоставить ему, так как София присутствует в мире как его основа, скрепляющая его бытие в небытии. Функции Софии – скрепляющая или онтологического соединения Творца и творения; нормативизирующая – каждое существо имеет свою идею-норму, в соответствии с которой себя ищет и реализует, а эта идея-норма задана и входит в организм Софии. При этом С.Н. Булгаков специально оговаривает онтологический статус Софии (опасаясь истолкования её как самостоятельного творящего начала), дифференцируя ее по уровням.

Есть Божественная София – предвечно пребывающая основа творения, имеющая неисчерпаемую мощь и глубину, и есть София становящаяся, реализующаяся в мире, но это одна и та же София, или, вернее, это два лика Софии. «Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность – *natura naturans* по отношению

к *natura naturata*» [Там же, с.196]. В этом лике София особенно опасна для истолкователей, так как гностические интенции проявляются наиболее очевидно, поэтому С.Н. Булгаков прибегает к аллегориям и образам, суть которых намекнуть читателю, что если он увидел гностический компонент или считает учение о мировой душе противоречивым – это показатель только его чрезмерной дискурсивности мышления, не позволяющей ему «умозреть» истину – «София душа мира закрыта многими покрывалами как Сакисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека» [Там же, с.196]. Субстанциально София едина, но на феноменальном уровне многолика: в высшем аспекте это – Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля. Причем за каждым из этих проявлений определений ликов Софии раскрываются новые содержательные проекции, суть которых в реализации установки метафизического утопизма в типе философствования «новых идеалистов». На низшем (тварном) уровне София открывается как красота – «из темнеющего лона Деметры поднимаются вешние цветы, из объятий Гадеса, из темного небытия выходит на свет юная и прекрасная Персефона, ософиенная тварь», и для греков она, Вечная Женственность, представляла как Афина, Диана, Афродита.

Постигнуть онтологическое значение Софии как всеединства или «уразуметь всеединство» непосредственно невозможно, так как «тварное око» затемнено грехом, но это постигаемо в мире действия Софии – подобно тому использует аллегорическое сравнение С.Н. Булгаков, как «мы видим свет из невидимого солнца и в этом свете различаем предметы». Он предлагает своего рода шкалу символического проявления Софии в тварном мире – первообраз Софии явлен как «роза, цветущая в Софии, и лилия Благовещения», она «есть злато, ладан и смирна, приличествующие для подношения Вифлеемскому Младенцу».

Как отметил В.В. Зеньковский в работе «Основы христианской философии», сама тема космоса, или мироустройства, требует найти гармонирующее мир начало и вне его источник его живучести: «...нечего удивляться, что

философская и религиозная темы здесь не отрываются одна от другой – «премудрость» в мире ведет к тому, чтобы искать источник гармонии в «горней» (надмирной) сфере, а живучесть мира побуждает связывать эту «премудрость» с творческой мощью природы» [4, с.186]. Христианская космология не нуждается в искажающей её софиологической теме. Все версии «вечной женственности» (В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова), все сведения *natura naturans* к женственному началу приводят к перемещению смысловых акцентов и нивелируют идею о том, что мир управляется и живится Иисусом Христом как Главой Церкви, которая и есть «душа» мира.

В гносеологическом аспекте философских систем софиологов квазикатегория Софии олицетворяет эйдическое единство способности человеческого сознания и мудрости, и вокруг этой категории выстраивается серия концептов – вышеупомянувшееся «цельное знание» и «органическая логика» В.С.Соловьёва, «метафизика сердца» и «метафизика света» П.А. Флоренского – «сердце как очаг нашей духовной жизни», как «око небесное» – только через него открывается свет истинной веры. Понятие «образ сердца» в гносеологии введено было не П.А. Флоренским, он его только популяризовал, оно имеет христианско-академические корни – П.Д. Юркевич посвятил отдельную работу теме «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», где определил его как «проводника» человека к Богу, орган всякого познания, источник слова и памяти.

П.Д. Юркевич и П.А. Флоренский могли позволить себе ввести подобные концепты «метафизика сердца» и «метафизика света» – очевидно, связанные с христианской богословской традицией, так как преподавали философские курсы в духовных академиях и их задача заключалась в примирении знания и веры: «Целым рядом свидетельств из Священного писания Юркевич стремится подтвердить, что именно здесь в Св. писании, лежит основа тех выводов, к которым он приходит, опираясь на физиологическое и психологическое учение о сердце... Мир, как система жизненных, полных красоты явлений, существует и открывается

прежде всего для глубокого сердца, а отсюда уже для понимающего мышления. Сообразно с этим лучшие философы и великие поэты всегда сознавали сердце местом рождения их глубоких идей, а деятельность мышления доставляла их идеям только ясность и определенность» [5, с.626].

Гносеологическим концептом является и «соборное сознание» С.Н. Трубецкого, сформулированное как преодоление и продолжение в православно-всеединском духе учения Канта о трансцендентальном субъекте, вводящее концепцию коллективной природы сознания как проявления органической соборности человеческого сознания: «...сознание как таковое имеет в себе всегда основную соборность, частью осуществленную, частью же неосуществленную, скрытую или задержанную. Формально наше сознание всеобщее; реально, по своему индивидуальному частному содержанию, оно ограничено... Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознания осуществляется мыслью и словом становится реальной, мы познаем вещи истинно, объективно, всеобщим и необходимым образом, и познание наше становится внешним образом авторитетным» [6, с.497]. Вводя концепт «соборного сознания», С.Н. Трубецкой как философ, по роду деятельности ориентированный на сциентизированный образ философии и старающийся сделать репрезентативной свою метафизическую философскую систему, достигает этого, т.к. «соборное сознание» представляется гарантией получения истинного знания, имеющего несомненный внешний авторитет.

В «Свете невечернем» С.Н. Булгаков вводит концепт «умное видение» или «софийное видение», как противостоящий дискурсивному мышлению и содержательно более конкретный, чем интуитивное познание. Этот концепт необходим был С.Н. Булгакову для обоснования возможности истинной, софийной философии, а так как он не был связан этой частью своего интеллектуализирования с профессиональными рамками университетской философии, он был более свободен в выборе средств аргументации. От этого понятие-образ имеет весьма неопределенное содержательное наполнение, хотя и значимое в его софиологии, так как проясняет возможность софийного познания и в

целом познания эйдического компонента в трансцендентном: «Возможность общих понятий коренится в умном видении идей, но эти общие понятия-идеи видятся не в их софийной гармонии или целомудрии, но в развернутом «развращенном» виде, как дурная множественность сталкивающихся центров, откуда проистекает и вся пестрота, хаотичность, неорганизованность бытия... Заблуждение коренится не в ограниченности отдельного ума, которая могла бы компенсироваться гениальностью другого ума, оно имеет источником состояние мира, который «во зле лежит» [3, с.204]. В философии подлинно софийно не универсальное, логическое, трансцендентальное сознание, которое есть только средство выразить мир в образах логических понятий, а лишь то, что открылось «умному видению», т.е. именно то, «...что в ней не дискурсивно, а интуитивно, и является наиболее софийным... философия софийна, лишь поскольку она дышит этим пафосом влюбленности, софийным эросом, открывающим умные очи, иначе говоря, поскольку она есть искусство: основной мотив философской системы, ее тема опознается интуицией, как умная красота, сама же система есть лишь попытка рассказать на языке небожественном о вещах божественных» [Там же, с.199].

Квазикатегория Софии связана с группой персонологических концептов и понятий, так наиболее важное среди них также введено В.С. Соловьёвым, давшим ему, образно говоря, «новую жизнь» – богочеловечество, которому специально посвящена его работа «Чтения о Богочеловечестве» (1878 – 1881). В богословии учение о богочеловечестве связано с объяснением кенозиса (тайны Боговоплощения) и теозиса (обожения или уподобления человеческой личности Богу), а единственным Богочеловеком считается Иисус Христос, чья природа божественная и человеческая едины и неразделимы.

Тело Христово есть христианская церковь, именно от этого положения отталкивается В.С. Соловьёв, развивая свое требование сознательного христианства эксплицирующееся в концепте богочеловечества. Церковь как тело Христово (это не метафора, а метафизическая формула,

отражающая онтологический феномен трансцендентный и имманентный одновременно для христианина) развивается и растет от первых общин христиан и в конце истории обнимет собою все человечество и всю природу в одном все-ленском богочеловеческом организме. Церковь в нынешнем состоянии, как и тело Христово в земном существовании (до воскресения), материальна и несвободна от земной поглощенности и нуждается в преобразении – «...достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, то есть самоотвержением человеческой воли и свободном подчинении ее Божеству» [2, с.194]. Истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять согласованное свободное соединение Христианской истины и полноты развития человеческой самостоятельности, это достижимо только при усилении солидаризации человечества и соединении божественного начала, представленного церковью Восточной, и человеческого начала, воплощенного в мире Западном, что в результате породит духовное человечество. Если Иисус Христос – это духовный человек, то есть еще одна богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями, это духовное человечество, или Богочеловечество, которое есть добровольный синтез личностей в единую общность или «общественное тело» во главе с Христом, а так как общество есть дополнительная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество, то личность может быть полноценной только как часть Богочеловеческого единства.

Очевидно, что концепт Богочеловечества связан с утопической историософской концепцией, обещающей усилиями коллективного человечества установить Царствие Небесное на земле, и в этом проявляется установка метафизического утопизма, в большей или меньшей степени разделявшаяся новыми идеалистами. Так, Е.Н. Трубецкой в Богочеловечестве видит восстановление утерянной полноты бытия, но спасение для каждого человека связано с личными усилиями и не обязательно, как в оптимистической историофилософской утопии В.С. Соловьёва.

В «Свете не вечернем» С.Н. Булгаков вводит несколько содержательно непроясненных понятий-образов, так человек определяется им как «умный луч Софии»: «...как часть софийного всеорганизма космоса, человек есть «умный» луч Софии, имеет определенную природу, его идея есть та призма, через которую для него преломляется мир» [3, с.279]. Кроме того, он использует понятия «Ветхого Адама» и «Нового Адама», добавляя в их содержание новые смыслы, связанные с проекцией в них идей В.С. Соловьёва, А.Н. Шмидта, В.В. Розанова, о мистике пола и брака и представление истории, с включением идеи творчества как движущего, оправдывающего начала (идея, разделяемая большинством новых идеалистов): «Если грехопадение сопровождалось глубоким извращением в жизни пола, являлось прежде всего болезнью первоизданного брака, то в искупление следует видеть оздоровление природы брака, благодаря которому онтологически он становится уже «во Христе и во Церкви», соответствует по внутренней естественной норме, вытекающей из полноты образа Божия в человеке. В искуплении таинственно восстановлена истинная брачность жизни – не даром первое чудо, столь таинственное и трепетное, сотворено было на браке в Канне Галилейской, искуплен не только ветхий Адам, но и ветхая Ева, Адам и Ева как супружеская чета» [3, с.298]. Только в церкви как теле Христовом и живом организме, объединяющем верующих, возможно спасение через восприимство в себя Христа. Дело в том, что в ветхом Адаме или самомном человечестве утрачена истинная, чистая человечность и каждый замыкается эгоистически сам в себе, поэтому человечество существует в смене индивидов и поколений как коллектив, а не соборность. Поэтому только Христос как совершенный Человек может онтологически способствовать превращению человечества как коллектива в соборное человечество.

С.Н. Булгаков в рассуждении о достижимости всечеловеческой соборности вводит понятие-образ «люциферического я» как «я» самости, сознающей себя только в противопоставлении с другими «я» как «не-я» и выражающем болезненное состояние человеческой личности – и в этом

состоянии невозможно соборное единство. Только преодолевая в радости любви-смирении свою индивидуальность, личность, «жертвуя своей душой» ради ее спасения от самости и непроницаемости, превратив формулу существования «люциферического я» из «я есть не-я и я больше всякого не-я» в формулу истинного христианского я, «я есмь ты, он, мы, вы, они», пройдя через аскетику смирения, может влиться в единую соборную личность – в Богочеловечество.

Категория всеединства интенцировала понятийные поиски «новых идеалистов» и поэтому, как ранее было проиллюстрировано, онтологические, гносеологические и персонологические понятия и концепты их философских систем взаимосвязаны и могут быть поняты только в системе взаимодействия корреляции друг с другом.

Исследование поддерживалось грантом Президента Российской Федерации МД-963.2007.6

¹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

² Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994

⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997

⁵ Шпет Г.Г. Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990

⁶ Трубецкой С.Н. Соч. М., 1994.

L. KIEJZIK

Зеленогурский университет, Польша

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ В СВЕТЕ РАБОТ СЕРГЕЯ БУЛГАКОВА

В конце XIX и начале XX века в Москве действовали философско-религиозные кружки и общества. Одним из них был кружок Соловьёвых, который сложился вокруг Михаила С. Соловьёва (брата Владимира), его супруги Ольги Михайловны и их сына Сергея. Все участники встречались в их квартире на Арбате. Кружок был носите-

лем первого, конкретного «соловьёвства», проповедовал «символизм» против «декаденства»¹. После смерти М.С. и О.М. Соловьёвых (1903 г.) кружок распался, но его дело продолжили так называемые «воскресенья» Андрея Белого в 1903-1910 гг. В его квартире на Арбате сложился круг «аргонавтов», главным идеологом которых стал поэт. На их собраниях бывал также Сергей Николаевич Булгаков². Заинтересовался ли он только лишь символизмом, трудно судить, быстрее всего он ходил туда, куда ходили и где встречались все московские знаменитости и вообще интересные люди. Во всяком случае, в те годы С.Н. Булгаков познакомился с ведущими представителями «Серебряного века», которые прямо указывали Вл. Соловьёва как своего духовного руководителя, например с о. Павлом Флоренским.

По инициативе С.Н. Булгакова в 1905 г. в Москве возникло «Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва»³. Любопытно, что он сам писал на эту тему, рассуждая одновременно о революции 1905 г., «(...) образовалась крошечная группа людей, составивших вскоре религиозно-философское общество имени Вл. Соловьёва в Москве (...). В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России н о в о е религиозно-революционное движение (...). Это были своего рода «бессмысленные мечтания», которые и обличила жизнь. В Москве дело не шло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами...»⁴. Далее он пояснял, что речь шла скорее всего о политике, к которой, однако, тогда мыслитель не примкнул. Когда он в 1906 г. вернулся окончательно в Москву из Киева и начал работать в Московском университете приват-доцентом, его работа над сохранением и творческим развитием наследия самого Вл. Соловьёва интенсифицировалась. Духовная дочь С.Н. Булгакова – монахиня Елена – писала по этому поводу: «Кратковременное пребывание в этом обществе окончательно утвердило Сергея Булгакова в его новом религиозном миропонимании и в его давней высокой оценке трудов Соловьёва»⁵.

С.Н. Булгаков считал себя учеником Вл. Соловьёва, цитировал его сотни раз и наверное никто не в состоянии

подсчитать количества этих цитат и ссылок. Вышедшая в 1918 г. небольшая книжка его авторства под названием «Тихие думы» в значительной части посвящена Вл. Соловьёву, «там дана весьма оригинальная концепция Соловьёвской философии (...) построенная на самых его интимных переживаниях»⁶. Он посвятил своему учителю также несколько отдельных текстов.

Было не легко писать хорошо (и вообще) о философии Вл. Соловьёва сразу после его кончины, во-первых, потому, что его знали скорее всего как публициста, а не философа. По-разному также воспринимали его умные, абстрактные рассуждения. Отнюдь не все считали его творцом. За исключением тех, кто профессионально занимался философией, его не читали, даже игнорировали, а следовательно, и не понимали. Во-вторых потому, что сам С.Н. Булгаков только что становится принципиальным идеалистом после ухода от марксизма и его тексты, посвящённые Вл. Соловьёву, содержат ряд преувеличений⁷. В такой интеллектуальной атмосфере создавал С.Н. Булгаков свои первые тексты о соловьёвской системе.

Первым является очерк «Васнецов, Достоевский, Соловьёв и Толстой. Параллели», впервые опубликованный в сборнике «Литературное дело» за 1902 г. и посвященный рассуждениям о народности. Добавим в этом месте, что время 1902 – 1903 гг. – это, согласно характеристике самого мыслителя, окончательный его переход к идеализму после того, как он осознал «этическую недостаточность» марксизма⁸. С.Н. Булгаков заявляет в статье, что для того, чтобы установить черты народности необходимо взять во внимание «тот источник национального самосознания, который открывается в созданиях великих деятелей духа, в которых отражены черты народности»⁹. Произведения этих «великих деятелей духа» есть «зеркало», в которое С.Н. Булгаков приглашает смотреть русское общество и в них узнать себя. В живописи – это В. Васнецов, в литературе – Ф. Достоевский, в философии – Вл. Соловьёв, в теоретическом обосновании христианства – Л. Толстой.

Религиозные картины Васнецова по С.Н. Булгакову, «научают», понимать Бога, показывают религиозные иска-

ния, народных святых, князей, благочестивых лиц. Его искусство, по словам С.Н. Булгакова, изображает «все глубины человеческой души», показывает народ таким, каков он есть. Федор Достоевский был для него Васнецовым в литературе¹⁰. Основной идеей, которая вдохновляла его творчество, была христианская идея¹¹. И даже социализм Достоевский связывал с этой идеей, что нашло выражение в «Дневнике писателя» (январь 1881 г.), где он прямо заявил, что «русский социализм не в коммунизме, не в механических формах, а в соединении со Христом»¹². С.Н. Булгаков констатировал, что христианская идея связана с проблемой атеизма, этой основной болезнью XIX в. Проблема атеизма мучила Достоевского всю жизнь.

Достоевский верил в исключительное, историческое призвание русского народа, «народа богоносца». Он призван судьбою показать миру «начало истинного братства» – вдохновлённо заявляет С.Н. Булгаков, «явить истинный социализм», т.е. единение во Христе. И эта вера в призвание русского народа была для С.Н. Булгакова истинной религией, она нашла выражение в поступках, действиях и речах героев его романов.

Выразителями начал христианской религии были для него также Вл. Соловьёв и Л. Толстой. Великое значение Вл. Соловьёва он видел в том, что тот выразил на языке философии «вечные истины христианской религии». В свою очередь с Толстого началось в России пробуждение и возрождение русской интеллигенции после господства неверия. Он представлял христианство воинствующее¹³.

Остановимся на характеристике мысли Вл. Соловьёва. С.Н. Булгаков пишет, что он бесспорно был в русской философии творцом и одновременно основателем философской школы. Он имеет в виду философию всеединства (а отчасти и софиологию), к которой примкнул и сам Соловьёв, но об этом речь пойдет ниже. Остроумно заметил, что для того, чтобы «определить оригинальные, а вместе и национальные черты в философии Вл. Соловьёва, нужно сравнить его систему с величайшими философскими системами Запада»¹⁴. И хотя, естественно, он учился у них, его философия отличается от всех этих учений. Он, по харак-

теристике С.Н. Булгакова, является единственным, «выразившим философски вечные истины христианской религии. В том его самобытность и в этом его мировое значение в истории философии»¹⁵. Конечно, не только он один видел начало мира в Боге. Об этом говорили, например, многие средневековые мыслители задолго до Соловьёва, говорят и все великие философы Германии тех времен, но вся разница между ними и русским философом коренится в способе этого признания. По С.Н. Булгакову, все новейшие философские системы дают лишь «место христианству, (...) мирятся с ним», в то время как «философия Соловьёва была само это христианское учение»¹⁶. Поэтому, продолжал автор «Света Невечернего», тогда как «Бог в философии Запада являлся то как постулат нравственного сознания у Канта и Фихте, то как логическое начало в панлогизме Гегеля, то сливался с миром до отождествления у Спинозы, в философии Вл. Соловьёва высшее начало бытия познаётся как *живой Бог*, содержащий в себе всё, но в силу этого абсолютно индивидуальный в лице Бога-Слова сходящего в мир (...), чтобы совершить его искупление и основать религию Богочеловечества»¹⁷. В этом смысле можно понимать значение Вл. Соловьёва.

Но С.Н. Булгаков сравнивает его не только с «германскими героями мысли», но и с современниками русского мыслителя, например с Эд. фон Гартманом – философом бессознательного. Это сравнение тоже выпадает в пользу Вл. Соловьёва. Ибо так как Эд. фон Гартман остался великим пессимистом XIX столетия утверждая, что мир является будто ошибкой Абсолюта, Вл. Соловьёв, напротив, показал путь возвращения «отпавшего человечества к Богу». Однако это не означает, что философия Вл. Соловьёва вполне совпадает с христианским богословием – подытоживает свои рассуждения С.Н. Булгаков. Она оригинальная, ибо «она есть свободное создание совершенно свободного духа»¹⁸, а свобода необходима для полноты познания истины, которая сама есть всё во всём (одновременно и мысль разума, и факты опыта, и истина веры). И еще одно, может быть не менее важное. С.Н. Булгаков обращает внимание, на то, что сам Соловьёв оставил нам теоретическую

формулировку тому воззрению, которое завещал Достоевский, противопоставляющий западному атеистическому социализму православное единение во Христе. По выражению Вл. Соловьёва, это был «идеал свободной теократии, осуществляемый свободной теургией при руководстве свободной теософии»¹⁹ как естественный христианский идеал общественного развития.

Глубокое, духовное значение философии Вл. Соловьёва С.Н. Булгаков вскрыл в 1903 г. в статье «*Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьёва?*» Для того чтобы ответить на этот вопрос, он пишет, что нам необходимо выяснить, в чем нуждается человечество. Оно нуждается в том, констатировал мыслитель, «что составляет основное начало всей философии Соловьёва, её альфу и омегу – *положительном всеединстве*»²⁰.

С.Н. Булгаков заявляет, что «современное сознание разорванное, превращенное в обрывок самого себя в системе разделения труда, не перестаёт болеть этой своей разорванностью и ищет целостного мировоззрения, которое связывало бы глубины бытия с повседневной работой, осмысливало бы личную жизнь»²¹. Таким мировоззрением может быть «философия, которая помирят в современном сознании религию, метафизику и науку, и осветит их совокупным светом практическую жизнь»²². А такой опыт философского синтеза дает Вл. Соловьёв – констатирует С.Н. Булгаков.

Далее он рассуждает, каким философом был Вл. Соловьёв и каким, следовательно, должен быть всякий истинный мыслитель. Пишет, что философ должен быть одарён живым чувством красоты, должен быть религиозной натурой, не только кабинетным мыслителем, но и человеком, которому близки все печали современности, наконец – сыном своего времени и гражданином. Таким был именно Вл. Соловьёв и свидетельством этому его публицистика. Правда, добавляет С.Н. Булгаков, публицистика помешала внешней строгости философской системы Владимира Сергеевича, но за то в ней есть «дыхание жизни», которого нет в архитектурно законченных и выработанных немецких лербухах.

А если смотреть не только на внешний облик философа, но и на его идеи, продолжает С.Н. Булгаков, то нам необходимо сравнить их с теми, которые вошли в сознание людей на протяжении последних лет. И он правильно констатирует, что самой главной философской дисциплиной с времен Декарта и по сегодняшний день является теория познания, это она «стоит на страже у входа в храм философии». Анализируя гносеологические взгляды Канта, Фихте, Гегеля, Булгаков приходит к выводу, что их философские системы не были универсальными, ибо апологетизировали то одну, то вторую сторону процесса познания, субъектную или объектную. Также позитивизм (и вообще всякий эмпиризм), наивно верующий, что изучая явления (факты) он познает и законы явлений, ошибался. Повторяя аргументы Вл. Соловьёва из «Критики отвлеченных начал», заявляет, что философия рационализма, как и философия эмпиризма, обе ведут в тупик. Есть ли из него выход? Возможно ли познание? Вопрос этот, по его мнению, может быть решён лишь с помощью третьего источника познания – веры. Кроме ощущений и понятий о мире мы должны ещё верить, что «предмет есть нечто сам по себе», что существует самостоятельно. Следовательно, это «вера скрепляет и обосновывает всю нашу жизнь и всю нашу науку, научное знание держится на вере»²³.

Далее он задает вопрос: как определить то первоначало бытия, которым обосновывается наше знание? И доказывает, что его можно определить как *сущее*. Это определение имело для философии Вл. Соловьёва решающее значение, ибо «понятием *сущего* (...) утверждается понятие живого личного Бога, необходимое для религии»²⁴. И снова, опираясь на текст Вл. Соловьёва «Критики отвлеченных начал», С.Н. Булгаков представляет его учение о сущем, и утверждает, что *сущее*, как единое, включает в себя всё, есть богаче всякого бытия и поэтому определяется как *положительное всеединство*. Заканчивая эту часть рассуждений, С.Н. Булгаков уточняет свой вопрос, который поставил в названии статьи: «Что же даёт современному сознанию теория познания Соловьёва?»²⁵. Дает такой ответ: «гносеология Соловьёва расширяет и укрепляет самые ис-

конные и дорогие права человеческого сознания. (...) она критически обосновывает возможность отвлечённого мышления, эмпирического знания и веры; она показывает, что разными способами познается одно и то же абсолютное первоначало и нормальное их отношение – это не вражда, а единство (...). Но еще важнее тот результат теории познания Соловьёва, что ею признаются права эмпирического, живого или «конкретного» сознания; в этом сознании неразрывно соединены три источника познания: вера, разум, опыт»²⁶. Нам нечего добавить...

На последующих страницах С.Н. Булгаков обращается к онтологии Вл. Соловьёва, анализирует три аспекта положительного всеединства (абсолютного первоначала), благодаря которым оно открывается человеку: добро, истину и красоту. Пишет об организации бытия, говорит, что посредствующим звеном между миром идеальным и земным у Соловьёва является человек. Оттуда переходит к характеристике мирового зла и его источника – эгоизма в мире человеческом и перестановки элементов в мире тварном.

Характеристика учения Вл. Соловьёва представлена здесь С.Н. Булгаковым интересная, но своеобразная. Трудно судить, остался бы сам Вл. Соловьёв доволен, если бы знал, что его метафизика есть вид монадологии, а направление его философии – это спиритуализм. На эту тему можно бы спорить. Кажется, что прав был однако С.Н. Булгаков, утверждая в заключении своей статьи, подводя итог всему сказанному, что философия Вл. Соловьёва дает современному сознанию «целостное и последовательное, развитое христианское мирозерцание»²⁷. И следовательно, отвечает самым глубоким запросам человеческого духа – «стремлению к цельному мирозерцанию, которое было бы не только теоретическим, но и практическим»²⁸.

Через десять лет после кончины Вл. Соловьёва, 6 ноября 1910 г., на заседании Московского Психологического общества Булгаков прочитал доклад, посвященный его памяти. За десять лет многое изменилось в сознании русской интеллигенции, другими стали условия после революции 1905 г., историческая перспектива, философские труды Вл. Соловьёва стали более известными, и сам С.Н. Булгаков

– профессор московских вузов и публицист – глубоко проштудировал за это время не только систему Соловьёва, но и письма античных мыслителей, и отцов Церкви.

В докладе он продолжает свои прежние рассуждения о том, что Вл. Соловьёв нужен для современности, для тех, кому «он помог в критические моменты духовного роста, кто чтит его как одного из своих учителей и утешителей». Замечает в самом начале, что он «объединяет людей с разным духовным прошлым и настоящим – философов и поэтов, социологов и естествоведов, марксистов и декадентов, священников и мирян, правых и левых. Каждый находит *свою* к нему дорогу, получает от него ответы на *свои* вопросы»²⁹. И С.Н. Булгаков предлагает свою интерпретацию одного из жизненных мотивов философии Соловьёва – его видении природы.

Свой анализ он строит сравнивая господствующие тогда в философии природы два направления: механического материализма и идеалистического субъективизма с предложением Вл. Соловьёва, которое он сам назвал «религиозным материализмом»³⁰. Анализируя философию Декарта, Спинозы, Канта и неокантианства (т.е. рассудочную) С.Н. Булгаков поясняет, что религиозный материализм Вл. Соловьёва «признает субстанциальность материи, метафизическую реальность природы. (...), считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом»³¹, в то время как два первых направления принимают природу либо в качестве мёртвого механизма атомов и сил, цепи причин и следствий; либо природа вообще не существует, является только возможностью явлений, основой опыта. Констатирует, что в новой философии природа умирает и это есть шаг назад по сравнению с античной и средневековой мыслью. Вл. Соловьёв вновь оживляет эту старинную традицию в своих произведениях. Он ставит себе задачу «чрез природу как объект естествознания прозреть природу как сущее, в механизме увидеть организм, в бездушной природе познать Божью тварь»³². С.Н. Булгаков подчеркивает, что в своем учении о природе Вл. Соловьёв отразил и творчески переработал многие предшествовавшие ему философские уче-

ния, но не попал в эклектизм. И хотя не создал законченной системы учения о природе, сумел мастерски начертить её главные черты. Природа предстает у него как живое существо, как сущее, как абсолютное. Но в отличие от пантеизма, который отождествляет природу с Богом, она у Вл. Соловьёва «есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении Соловьёва проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь. (...) Он учит о природе в Боге, имеющей потому вневременное и предвечное существование. Божеству принадлежит положительное всеединство, потенциальная множественность идей или существ, связываемая единящим началом Логоса, второй ипостаси. Этому произведенному единству Соловьёв усваивает библейское название Софии»³³.

Оперируя рассуждениями самого Вл. Соловьёва, С.Н. Булгаков очень ясно доказывает высокое положение материи и природы в философии Вл. Соловьёва³⁴. Как пишет А.Ф. Лосев в своей монографии о творчестве Вл. Соловьёва, «здесь дело не обходится без преувеличений, но эти преувеличения вполне простительны»³⁵. Во-первых, потому что С.Н. Булгаков вообще не собирался писать целые тома, посвященные Вл. Соловьёву, и досконально, в совершенстве изучать все его письма. Во-вторых, потому что даже те материалы, на которые ссылается С.Н. Булгаков, очень выразительно и ясно показывают, что оценка материи Вл. Соловьёвым действительно была очень высокой. В его учении не только Бог нисходит в низшую и грешную материю, но и сама материя возвышается до воплощения Бога. Как справедливо заметил А.Ф. Лосев, «редко кто ставил так высоко материю, как ставил её Владимир Соловьёв. (...) Только христианство сумело возвысить материю до степени Божества, тем самым, однако, не лишая это Божество абсолютной и нематериальной духовности. Поэтому Богочеловечество есть для Вл. Соловьёва не только воплощение божества в материи, но и возвышение материи до степени божества»³⁶. Также считал сам С.Н. Булгаков: никто и нигде не давал столь высокую оценку природе и материи, как Вл. Соловьёв и христианство.

С.Н. Булгаков высказывался также на тему поэзии Вл. Соловьёва. Эти его тексты другие, чем статьи и очерки о Соловьёвской философии. Они более лирические, более частные, более легкие. Ведь Вл. Соловьёв был ему дорог не только как философ, а как поэт, а точнее как поэт-философ. О его поэзии узнаём из текстов, посвященных Анне Н. Шмидт, малообразованной философски женщине, домашней учительнице, которая объявила себя воплощением Софии, а во Вл. Соловьёве, с которым познакомилась и вела переписку, увидела своего жениха, небесного Сына Божьего. Анализируя поздние лирики Вл. Соловьёва, С.Н. Булгаков обращает внимание на то, что его поэзия была «неразрывно связана с его глубокой личной религиозностью и личной мистикой»³⁷. Она имела не только поэтический, но и заклинательный характер. Вл. Соловьёв всю свою жизнь (несмотря на имевшиеся три свидания) ожидал встречи с Небесной Невестой, Вечной Женственностью, но воплотила ли её Анна Н. Шмидт? Вряд ли... Вообще кажется, что С.Н. Булгаков преувеличивал значение откровений, мистических переживаний, эсхатологических пророчеств и учения Анны Н. Шмидт о Софии. Русская публика познакомилась с ними в 1916 г., когда были опубликованы письма Анны Н. Шмидт (с самым известным «Третьим Заветом»), в чем принимал серьезное участие С.Н. Булгаков³⁸.

С.Н. Булгаков настолько высоко ценил поэзию Вл. Соловьёва, что не стеснялся выступить в его защиту после того, как Г.И. Чулков опубликовал в журнале «Вопросы жизни» за 1905 г. (№ 4-5) статью «Поэзия Владимира Соловьёва», в которой высказал мысль, что «стихи Вл. Соловьёва, в отличие от его религиозно-метафизической системы, раскрывают «великий, чёрный разлад» в душе философа»³⁹, и назвал его поэзию «поэзией смерти». Статья вызвала оживленную полемику. По её поводу Г.И. Чулкову писали и другие: например, Александр Блок, Сергей М. Соловьёв. С.Н. Булгаков горячо защищал Вл. Соловьёва, страстно и с большим огнем. Он заявлял, что в русской культуре были только три поэта, которые соединили собственноручно поэтический дар и философский гений: Тютчев, Ал. Толстой и Вл. Соловьёв⁴⁰. Ссылаясь на богатейший поэти-

ческий материалом полемизирует с Г.И. Чулковым, доказывая, что «идеализм Соловьёва проявляется в его стихотворениях не только как мечтательный или морализирующий, но и как бунтующий. Во имя любви и жизни, свободной и подлинной, он проповедует непримиримость к обыденности, к бескрылости, ограниченности»⁴¹. Высказывает также более отвлечённые рассуждения: о понимании Вл. Соловьёвым аскетизма, о роли христианского мировоззрения в современности, о значениях теорий прогресса. Заканчивает уверенной декларацией, что когда русское общество «духовно повернется ко Христу (...), мы ощутим живого Христа (...) и повторим вечно слова: (...) мы вечны; с нами Бог!»⁴².

Нам необходимо сказать еще об одном. В 1905 г. кн. Евгений Трубецкой направил С.Н. Булгакову письмо, названное им «Памяти В.С. Соловьёва», в котором, приветствуя С.Н. Булгакова с появлением нового журнала (редактором которого тот был) и одновременно называя его настоящим последователем Вл. Соловьёва, предлагал ему заняться рядом идей и проблем, которые поставил в своей философии именно Вл. Соловьёв. Он имел в виду прежде всего проблему христианской политики и идею Богочеловечества⁴³. В своем ответе, опубликованном в третьем номере журнала, С.Н. Булгаков заявил, что действительно необходимо развивать ряд проблем на основах философско-религиозных. И здесь многому можем поучиться у Вл. Соловьёва. Высказал в его адрес теплые слова: «Он явился христианским апологетом Нового времени, показав, что и вековое развитие философской мысли, и итоги научного знания, связанные и объединенные в высшем понимании, необходимо приводят к центральным проблемам христианства и, в конце концов, к самой центральной из этих центральных – к вопросу о личности Христа»⁴⁴. Следовательно, необходимо дальнейшее философское оправдание религии, а Вл. Соловьёв положил начало этому процессу.

Завершая эту часть наших рассуждений, сошлемся на А.Ф. Лосева, который писал: «Изучение Булгаковских текстов о Вл. Соловьёве даёт очень много для понимания Соловьёвского мировоззрения, хотя отдельные недостатки

такого понимания и понятны, и поучительны»⁴⁵. Хочется всем сегодняшним ученым желать именно такого их понимания будущими поколениями.

¹См. С.М. Половник П.А. Флоренский и религиозно-философские кружки и общества в Москве // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии: Сб. ст. / Под ред. И.А. Едошиной. Кострома 2003, С. 35.

² Там же. С. 37 – 41. Булгаков, по словам А. Белого, был «душой Общества». См. Белый А. Из воспоминаний о русских философах // Минувшее-9. М., 1992.

³ Общество продолжило задачи «Христианского братства борьбы» (возникшего в 1905 г. по инициативе В.П. Свенцицкого) «дать религиозно-философское обоснование христианской общественности», всесторонне разрабатывать вопросы религии и философии. См. Половник С.М. П.А.Флоренский и религиозно-философские кружки и общества в Москве // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии: Сб. ст. / Под ред. И.А. Едошиной. Кострома 2003. С. 39 – 40.

⁴ Булгаков Н.С. Агония // Там же. Автобиографические заметки (Посмертное издание). Париж, 1991. С. 79.

⁵ Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков (1871 – 1944) // С.Н. Булгаков. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 367.

⁶ См. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М. 2000. С. 480.

⁷ Там же.

⁸ См. Сапов В.В. От марксизма к идеализму, или в поисках утраченного Бога // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 2006. С. 13.

⁹ Булгаков С.Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьёв, Толстой (Параллели) // Тихие думы. М., 1996. С. 142.

¹⁰ См. там же. С. 146.

¹¹ См. там же. С. 146.

¹² Там же. С. 147. См. также: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. / Комментар. В. В. Сапова. Л., 1984. Т. 27. С. 19

¹³ См. там же. С. 156.

¹⁴ Там же. С. 150.

¹⁵ Там же. С. 151.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 152.

¹⁹ Там же. С. 154.

²⁰ Булгаков Н.С., Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьёва? // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 2006. С. 571. Определение и характеристику положительного всеединства Соловьёв дал в работе «Общий смысл искусства»: «Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть

свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность – одним словом, абсолютная солидарность всего существующего, Бог – все во всём. Полное чувственное осуществление этой всеобщей солидарности (...) предполагает прежде всего глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним или духовным и внешним или вещественным бытием» (Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988, С. 395 – 396). Цит. за П.П. Сапов.

²¹ Там же. С. 571.

²² Там же. С. 572.

²³ Там же. С. 580.

²⁴ Там же. С. 581.

²⁵ Там же. С. 583.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 637.

²⁸ Там же.

²⁹ Булгаков Н.С. Природа в философии Владимира Соловьёва // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 17.

³⁰ Там же. С. 20. Термин «религиозный материализм» был употреблен Соловьёвым в работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884 г.) для характеристики определенного типа древнееврейской религиозности. Признаком этого рода материализма в том, что еврейская мысль не отделяла материю от её духовного и божественного начала. Примечание С.С.Хоружего.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 31.

³³ Там же. С. 34.

³⁴ См. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 2000. С. 484.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Булгаков С.Н., Владимир Соловьёв и Анна Шмидт. 1. Стихотворения Владимира Соловьёва // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 53.

³⁸ На эту тему смотри переписку С.Н. Булгакова с о. П. Флоренским. См. Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым: Архив священника Павла Александровича Флоренского / Под ред. игумена Андроника (Трубачева). Вып. 4. Томск 2001.

³⁹ Примечание В.В. Сапова к тексту: Булгаков С.Н.. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьёва // Булгаков С.Н. Тихие думы. Москва 1996. С. 456.

⁴⁰ См. Булгаков С.Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьёва // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 216.

⁴¹ Там же. С. 220.

⁴² Там же. С. 233.

⁴³ См. Трубецкой Е. Памяти В.С. Соловьёва. Открытое письмо С.Н. Булгакову // С.Н. Булгаков: pro et contra / Под ред. Д.К. Бурлака СПб., 2003 С. 221 – 224.

⁴⁴ С.Н. Булгаков. Без плана // С.Н. Булгаков: pro et contra / Под ред. Д.К. Бурлака СПб., 2003. С. 230.

⁴⁵ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время, op. cit. С. 484.

А.С. ГОРДЕЕВ

Российский университет дружбы народов,
г. Москва

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЁВА НА УЧЕНИЕ О СОФИИ И ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА В РАБОТАХ О. СЕРГИЯ (СЕРГЕЯ БУЛГАКОВА)

Философский перелом во взглядах Сергея Булгакова, приведший его от марксистской идеологии к религиозному течению в русской философии, во многом произошел благодаря влиянию идей Вл. Соловьёва. Очень четко это влияние Булгаков обозначил в своей статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьёва» (эта статья вошла в сборник «От марксизма к идеализму»). Именно благодаря Соловьёву, как пишет Булгаков в своих «Автобиографических заметках», он смог не только освободиться от положения экономического материализма, но, приняв основы, идеализма всецело перешел к мировосприятию, основанному на религиозном опыте. Булгаков так описал свои ощущения от идей Соловьёва: «Философия Соловьёва дает современному сознанию целостное и последовательно развитое христианское мирозерцание».

Как отмечает В.В. Зеньковский, именно с Владимира Соловьёва и его интуиции «положительного всеединства» в русской философии начался период онтологизма. Зеньковский говорит об этом времени, как о времени становления первых русских философских систем: «Два основных течения определяют собой дальнейшие пути русской философии»¹. При этом одно направление находит свое основание

в гносеологии. К этому направлению относиться «кантовское течение» или «русский критицизм» возглавляемый Александром Введенским, и течение русского позитивизма, возглавляемое Лесевичем. К онтологическому направлению, к которому, как уже было сказано выше, относились и Владимир Соловьёв, и Сергей Булгаков, можно отнести и русских материалистов. «Спиритуализм и материализм – таковы противоположные онтологические интуиции в русской философии рассматриваемого периода, – и в резком противостоянии их друг другу – ключ к пониманию той внутренней борьбы в русской мысли...»². Поэтому и понятен тот переход, совершенный Булгаковым, который он сам же и охарактеризовал как переход от «марксизма к идеализму». При этом это был не отказ от онтологического направления русской философии с последующим переходом в гносеологическое направление, а качественный переход внутри онтологического направления. Поэтому Булгаков остается верен онтологическому направлению, однако, переходит с материалистической точки зрения на спиритуалистическую.

Стоит также отметить, что именно с Соловьёва начинает переосмысливаться религиозное направление в русской философии. И поэтому можно утверждать, что Флоренский, Булгаков, Франк вдохновлялись у Соловьёва «замыслом раскрытия христианской истины в «форме» философии...»³. Именно благодаря влиянию Соловьёва на русскую философскую мысль, *причем это влияние было далеко не всегда положительным*, происходит поляризация русской философской мысли, где, с одной стороны продолжается тема отделения философии от церковного влияния, а с другой – возвращение к религиозной философии. В.В. Зеньковский так определяет основной вопрос того времени: «с Церковью или без нее, против нее?».

Также стоит сказать и о том, что через творчество Владимира Соловьёва произошла новая веха в понимании творчества И. Канта и «неокантианства». Именно через понимание Канта Владимиром Соловьёвым складывалось отношение к немецкому философу у Булгакова. И именно, исходя из своих оценок системы Канта, он пытается соз-

дать новую философию на основании собственной концепции всеединства. Как отмечает С. А. Нижников, "оценивая систему Канта, Соловьёв пишет, что «Кант не довел постигнутую им философскую истину до надлежащей полноты и определенности, остановился на полпути и потому не избежал противоречий с очевидностью». Эту работу пытался выполнить Вл. Соловьёв, доведя философию до полноты в концепции всеединства. Но, конечно, к Канту это уже имеет мало отношения, более того, строя метафизику всеединства, Соловьёв вынужден был нарушить принципы критической философии»⁴. И именно этими словами можно охарактеризовать всю философскую систему Соловьёва, которая вырастает из его характера и самой его жизни. Всю жизнь он пытался сочетать несочетаемое. Одновременно признавая несостоятельность докантовской метафизики, он пытается на основе критики этой метафизики Кантом построить собственную систему метафизики – «метафизику всеединства», тем самым уже изначально закладывая в основание собственной системы ложные категории.

Несомненно, имея огромное влияние на умы своего поколения, Владимир Соловьёв своим отношением к Канту и неокантианству определил также это отношение и у своих последователей (Грубецкой, Булгаков, Франк и т.д.). Как отмечает С. А. Нижников, что хотя Соловьёв и высказывался положительно о роли философии Канта в истории, однако он указывал, что, «хотя она и произвела сильнейшее движение умов и вызвала необъятную литературу, тем не менее, безусловных последователей у нее нашлось сравнительно немного»⁵. Это высказывание во многом действительно определило судьбу философии Канта в России. Она была незаслуженно отодвинута на второй план, и отодвинута именно философией Соловьёва – философией всеединства.

И у последователей Соловьёва также прослеживается критика философии Канта, точнее его гносеологии. Вот так отзывается о гносеологии Канта С. Булгаков: «Теперешний «критицизм» просто есть школьное направление, основанное на страшно преувеличенной оценке Канта и его (мнимо)-«коперниканского философского деяния»»⁶. Булгаков,

как собственно и Соловьёв, считает, что хотя Кант и определил всё направление современной философии, однако при этом все решения, которые он предлагает, совершенно тупиковые пути решения этого вопроса, некие «предрасветные сумерки философии». Булгаков считает, что именно Кант является родоначальником философии интеллектуализма, которая включает в себя и панлогизм, и панкатегориализм. Булгаков критикует интеллектуализм за его «кабинетность», считая что именно это направление грешит формальными схемами научного познания, не имеющими ничего общего с окружающим миром. При этом он отмечает, что из философии Канта вырастает не только «кабинетный интеллектуализм», но и философские системы Шопенгауэра и Шеллинга. Он пишет, что «творения Канта таят в себе различные возможности, но сами по себе лишены достаточной определенности»⁷. Таким образом, Булгаков в своей оценке Канта полностью придерживается оценки Соловьёва. То есть философия Канта ценна прежде всего своей незаконченностью, на основе которой при помощи «метафизики всеединства» можно довести до конца поставленную самим же Кантом задачу.

Булгаков, как и собственно Соловьёв, отдает предпочтение философской системе Шеллинга, а именно его натурфилософии. Как уже отмечалось выше, говоря о том, что в первую очередь философский анализ подразумевает под собой и критико-аналитические и метафизические задачи, Булгаков отмечает, что это соединение происходит именно у Шеллинга. Он определяет философию Канта как «философию пассивного созерцания», противопоставляя ей «философию природы и объективной действительности» Шеллинга. Булгаков видит в философии Шеллинга то, что именно эта философия является «истинной философией жизни». В подтверждение этому он приводит слова Шеллинга, сказанные в Мюнхенском университете, о том, что ему удалось освободить философию своего времени от преград, отделяющих философию от окружающей её действительности. У Шеллинга он среди основных идей выделяет «тожество субъекта и объекта и понимание природы

как живого развивающегося организма»⁸. А уже из философии тождества, через влияние идей Соловьёва, Булгаков впоследствии и начинает развивать свое учение о Софии.

Булгаков воспринял учение Соловьёва о Софии через о. П. Флоренского, на которого также влияли идеи Соловьёва. Однако идея «метафизики всеединства», воспринятая Флоренским и Булгаковым у Соловьёва, принимает очертание философского исследования софиологии в её космологическом аспекте. Метафизика «всеединства» воспринята Соловьёвым в первую очередь у Спинозы (*natura naturata* и *natura naturans*) и Шеллинга (философия тождества), однако у него видны и идеи почерпнутые из Каббалы и других мистических учений. Как отмечает Зеньковский, в творчестве Соловьёва постоянно возникала идея о Софии, но она никогда не становилась центральной в его философской системе, она всегда носила отпечаток незаконченности. Идея о Софии (или также её можно назвать интуицией о Софии) появилась у Соловьёва в период его увлечения мистическими учениями (в первую очередь Беме и Баадером). На протяжении же всего остального периода его творчества интуиция о Софии носила скорее поэтический, а не философский характер. Хотя для его последователей (особенно для поэтов, находившихся под влиянием его творчества) этот образ был тем источником, из которого они черпали свое вдохновение.

Как отмечает Зеньковский, все это множество идей, имеющих также огромное значение в системах Булгакова и Флоренского, вылилось в отход от основных идей христианства о творении мира. Если христианское понятие «творения» исходит из того, что этот термин обозначает создание нового, то у Соловьёва это просто «перестановка элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном». София же выступает у Соловьёва как связующее звено единства между Творцом и совокупностью его творений, то есть она реализуется через все человечество. В книге «Россия и Вселенская Церковь» он определяет Софию как «вечное тело Божества и вечную душу мира», где «все человеческие элементы образуют цельный – вместе и универсальный, и индивидуальный – организм, организм

всечеловеческий». По Соловьёву, «мировая душа» хотя и может самоутверждаться вне Бога, но отделенная от Бога она имеет лишь стремление к всеединству, и только лишь в соединении с божественным началом «мировая душа» становится Софией как воплощением божественной идеи. Человечество же выступает в роли проводника, который соединяет в себе «мировую душу» и божественный Логос, и представляет собой чистую форму всеединства. Христос, по Соловьёву, есть одновременно и Логос и София. Все эти рассуждения относительно Софии повлияли на идеи Булгакова о Софии как «четвертой ипостаси», и, уже будучи протоиреем, ему пришлось защищаться от обвинений в ереси на Архиерейском Соборе. Однако в более поздних своих произведениях, говоря о Софии как Премудрости Божией, С. Булгаков отмечает гностический характер интуиции Софии у Соловьёва⁹.

И на Булгакова, и на Флоренского также влияли радикальные идеи «христианской общественности», однако оба скоро отошли от этих идей. Самого Владимира Соловьёва всегда интересовали социальные проблемы. Как отмечают Лопатин и Флоровский, «весь творческий путь Соловьёва может быть понят именно из исканий социальной правды»¹⁰. У Соловьёва социальные мотивы никогда не отходили на второй план, и в этом можно усмотреть корни «веры в прогресс» XIX века¹¹. Вдохновленный этими исканиями, С. Булгаков описывает самого Соловьёва как «пророка и социального моралиста» и человека, для которого все социальные вопросы (в том числе и вопросы хозяйственной деятельности) «ощущаются прежде всего как вопросы *совести*, социальной правды или неправды»¹². В этом сравнении можно проследить и то отношение к Соловьёву, которое сложилось на определенном этапе творчества у его последователей, отношение к нему как к социальному пророку, чье влияние сравнимо с влиянием пророков Израиля. При этом Булгаков отмечает и стремление Соловьёва к социализму. Выделяя три типа социализма: социализм христианский, философско-идеалистический и материалистический. Причем первый тип социализма он определяет как «социалистические требования, выстав-

ляющиеся как требования религиозной этики, как способ практического осуществления христианской любви и солидарности»¹³. Этим подтверждается и внутреннее стремление как самого Соловьёва, так и его последователей соединить две грани онтологического направления в русской философии: материализма и христиански окрашенный спиритуализм.

Стоит отметить, что влияние некоторых идей Соловьёва на Булгакова, воспринятое им через Флоренского, носило скорее личностный характер. Сам же Булгаков через восприятие идей Соловьёва приходит к выводу о том, что социальный идеал может восприниматься через призму «религиозно-метафизического обоснования». Булгаков находит в идеях Соловьёва синтез христианства философии и науки. Учитывая то, что Булгаков многое воспринял от Соловьёва, он же в более поздних работах отмечает, что ценит Соловьёва-мистика намного больше, чем Соловьёва-философа. В своей вступительной лекции, прочитанной им в Московском университете, он говорит о Соловьёве как о «глашатае идеала философии положительного всеединства и цельного знания»¹⁴. При этом Булгаков указывает, что система всеединства Соловьёва – это система, соединившая в себе черты философских систем Спинозы, Канта, Шеллинга, Гегеля, которые, по его мнению, стремятся к сознанию мирового единства. В заключение своей речи он говорит о метафизике всеединства как об «идеале, лежащем на дне философии и религии». Он есть «конечная и универсальная гармония, положительное всеединство, добытое с боя у мстительного хаоса, или, как определял этот основной мотив своих философских построений Владимир Соловьёв, цельное знание, цельная жизнь, цельное творчество!»¹⁵. Самой же оригинальной чертой философии положительного всеединства Соловьёва он считает его учение о Софии, отмечая, что эта идея у Соловьёва является «незаконченной и недоговоренной».

Можно сказать, что влияние идей Соловьёва больше ощущалось в стремлении Булгакова к созданию системы, которая включала бы в себя органически связывающую философию и религию. Булгаков критикует Соловьёва за

его чрезмерный рационализм. Однако Булгакову потому и импонирует идея Соловьёва о всеединстве, так как он всегда считал, что философия стремится к абсолютному и что единственной и универсальной проблемой философии является проблема Бога. Воспринимая идею о Софии от Соловьёва, он прежде всего воспринимает поэтический ореол этого понятия. Как отмечал Л. Зандер, Булгаков на протяжении всей своей творческой деятельности все более центрирует своё внимание на понятии «София», делая его всё более всеобъемлющим и поглощающим в его философской системе иные категории.

Первой работой, в которой Булгаков развивает идею о Софии, была «Философия хозяйства». В этой работе была выражена философская система Булгакова. Уже в «Философии хозяйства» Булгаков называет Софию «душой мира». Говоря о том, что «мир потенциально софиен, актуально же хаотичен», при этом «вследствие нарушения изначального единства Софии, мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия – процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства». В «Философии хозяйства» Булгаков также впервые заговорил об антиномичности жизни. В самой же софиологии его интересует прежде всего её «космический аспект». Булгаков говорит о Софии как об идеальной основе мира, стоящей между Абсолютом и космосом. Он определяет Софию как «третье бытие» (а позднее – как «четвертую ипостась»), сочетающее в себе одновременно божественную и тварную природу. Булгаков сам определяет свою философскую систему как «путь через современность к Православию».

Говоря об антиномичности, Булгаков подразумевает под жизнью «конкретное, неразложимое единство логического и алогического»¹⁶, и это понимание жизни вытекает именно из метафизики всеединства. Из этой антиномичности он выводит само определение хозяйства, как «форму борьбы жизни со смертью и орудие самоутверждающейся жизни. С таким же основанием можно сказать, что хозяйство есть функция смерти, вызвано необходимостью самозащиты жизни»¹⁷. С одной стороны, хозяйство несет в себе

механистические («умертвляющие») функции, а с другой стороны, хозяйство несет и органистические («животворящие»), то есть хозяйство преобразовывает человеческую деятельность в трудовую борьбу за жизнь и её расширение. Труд, а следовательно, и хозяйство есть противоположность природы, однако они не раскрываются друг без друга, «вне её [природы] так же немислимо и невозможно хозяйство, как вне жизни невозможен конкретный опыт»¹⁸.

Булгаков в духе Вл. Соловьёва определяет трансцендентальный субъект знания не как человеческий индивид, а как совокупность всего человечества, как Божественную Софию, Плерому, *Natura Naturans*. При этом он придает этому учению центральное место в русской философии. Исходя из «философии тождества» Шеллинга и «философии всеединства» Соловьёва, он говорит о том, что «человек как око Мировой Души, насколько он имеет в себе луч из этой плеромы Божественной Софии»¹⁹. То есть он предполагает, что человечество только через полноту Софии может истинно воспринимать окружающий мир. И уже исходя из этого определения человечества София соотносится с хозяйством. Хозяйство возможно лишь тогда, когда сам трансцендентальный субъект знания неотделим от природного мира, имманентен ему. Этот субъект является, с одной стороны, частью природы, но при этом он же является и сверхприродным. Ссылаясь на Шеллинга, Булгаков определяет трансцендентальный субъект знания как «искупителя природы», который искупает в своем труде свой же собственный грех изначального растрения природы»²⁰. Человечество выступает посредником между Божественной Софией, как миром живых идей и тварным миром, как искаженным отражением мира идей. Хозяйство есть «единный процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества»²¹. Хозяйство есть один из процессов восстановления связи между *natura naturans* и *natura naturata*, то есть оживления механических продуктов природы и приведения их к тем производящим силам, которые являются организацией природы. Булгаков говорит об этих процессах: «путем хозяйства природа опознает себя в человеке»²².

На протяжении всего творчества С. Н. Булгаков всегда обращался к философии «положительного всеединства» Вл. Соловьёва. Булгаков не только продолжает традицию всеединства в русской философии, но можно сказать, является самым ярким выразителем интуиции о Софии. В его творчестве эта тема (в отличие от творчества Соловьёва) является центральной философской проблемой. Именно благодаря влиянию, и в первую очередь мистической стороны философии Соловьёва, он смог переосмыслить в другом ключе материалистическую направленность своих работ. Стоит отметить, что переход, совершенный Булгаковым от материализма к мистически окрашенному христианству, был количественным переходом, а не качественным, так как был совершен внутри одного из направлений русской философии, а не в переходе из одного течения в другое. Соловьёв сыграл две важные роли в жизни Булгакова: во-первых, именно под влиянием метафизики всеединства Соловьёва Булгаковым была сформирована его собственная система, а во-вторых, мистические ноты в философии Соловьёва повлияли на центральную тему философии Булгакова – тему Божественной Софии.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1. С. 8

² Там же.

³ Там же. С. 10.

⁴ Нижников С.А. Философия И. Канта в отечественной мысли. Монография. М., 2005. С. 61

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 32.

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Там же. С. 52.

⁹ Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 316.

¹⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1. С. 19.

¹¹ Там же.

¹² Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. М., 2007. С. 52.

¹³ Там же. С. 362.

¹⁴ Там же. С. 16.

¹⁵ Там же. С. 25.

¹⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 22.

¹⁷ Там же. С. 41.

¹⁸ Там же. С. 44.

¹⁹ Там же. С. 98.

²⁰ Там же. С. 100.

²¹ Там же. С. 102.

²² Там же. С. 109.

Г.Е. АЛЯЕВ

Полтавский национальный технический
университет имени Юрия Кондратюка,
Украина

**С. ФРАНК И ВЛ. СОЛОВЬЁВ:
«ПЕРЕСМОТР НАСЛЕДИЯ»**

Отношение С. Франка к Вл. Соловьёву представляется достаточно важной проблемой истории русской философии в свете, прежде всего, масштабности каждого из этих мыслителей. При этом правильное установление соотношения между ними следует понимать не только как определение одностороннего отношения Франка к Соловьёву – в силу их хронологической преемственности, – но и как более точное определение значения самого Соловьёва – на фоне безусловной значимости философа, с которым он соотносится. Проблемность же этого вопроса усугубляется наличием в литературе двух противоречащих друг другу точек зрения – либо безоговорочного зачисления Франка в разряд преемников и последователей Соловьёва, либо столь же безоговорочного его исключения из числа последних. При этом, как правило, эти позиции не получают достаточного обоснования, сразу приобретая характер историко-философских штампов. Тем насущнее задача внести в этот вопрос некоторую ясность.

Говоря об источниках, дающих материал для разрешения этой задачи, прежде всего, отметим четыре статьи С. Франка, непосредственно посвящённые Владимиру Соловьёву: «Письма Вл. Соловьёва» (1908), «Новые письма Вл. Соловьёва» (1910), «Новая книга о Вл. Соловьёве»

(1913) и «Духовное наследие Вл. Соловьёва» (1950). Если первые три представляют собой газетные рецензии (к ним можно добавить напечатанную в 1911 году в «Русской мысли» рецензию на сборник 1-й «О Владимире Соловьёве») и уже в силу этого своего характера не могли быть систематическим изложением позиции автора по отношению к предшественнику, то четвёртая в определённой степени претендует именно на обобщение этой позиции. Эта фактически последняя опубликованная при жизни автора статья может в определённом смысле рассматриваться как духовное завещание самого Франка, пропущенное через призму его отношения к духовному наследию Соловьёва. Тогда же, в конце жизни, он подготовил антологию текстов Вл. Соловьёва, которая была переведена на английский язык Натальей Даддингтон и издана в Лондоне в 1950 году (переиздавалась также в 1974 и 2002 годах)¹.

Указанные работы о Вл. Соловьёве, таким образом, как бы «обрамляют» философский путь самого С. Франка (если вспомнить, что как раз в 1908–1913 годах происходит становление в основных чертах его собственной системы абсолютного реализма), и в этом смысле поставленную им перед русской философией в 1913 году «насущную задачу пересмотра наследия Соловьёва»² можно рассматривать как задачу самому себе, разрешаемую всем последующим философским творчеством. В этом контексте именно такое подведение итогов собственного духовного развития Франком представляется вполне логичным. С другой стороны, конечно, не только эти небольшие статьи, но и весь корпус основных философских текстов Франка можно рассматривать как его диалог с великим предшественником – не столько в отдельных, в целом немногочисленных ссылках, сколько в общем устремлении философского систематизаторства.

Между тем, в период написания упомянутых первых статей вряд ли кто относил Франка к числу духовных наследников Соловьёва («С. Франк – не соловьёвец», – констатирует В. Эрн как факт³). Это было вполне оправдано в свете ранних неокантианских увлечений философа, определявших его достаточно критическую позицию. Он, например, прямо критиковал Соловьёва за превращение ме-

тафизики в «грубейший материализм» в результате отнесения Царства Божьего к мирозданию наряду с минеральным, растительным, животным и человеческим царствами⁴. Но главное, конечно, – в критически-идеалистической позиции самого Франка, с очевидностью тяготевшего к новейшим течениям немецкой философии, а потому воспринимавшегося неославянофильствовавшими духовными наследниками Соловьёва как однозначный оппонент.

Однако написанные в период интенсивного философского прогресса самого С. Франка его статьи о Вл. Соловьёве формулируют уже далеко не отчуждённое отношение; причём быстрое изменение его собственных концептуальных обоснований отражается в определённом изменении акцентов этого отношения.

В первой статье Соловьёв представляется прежде всего человеком, по духу принадлежащим безвозвратно ушедшей дворянской культуре, мало совместимой с новейшими умственными течениями (хотя при этом достаточно позитивно оценивается его рыцарская борьба с мракобесием – как государственным, так и церковным). Его мировоззрение характеризуется как достаточно противоречивое «сочетание ненарушимо крепкой веры в иррациональные догматы и чудеса с рационализмом острого и скептического ума»⁵.

Во второй статье эта несколько отстранённая оценка мировоззрения Соловьёва как внутренне противоречивого дополняется ещё несколько смутным (личность великого предшественника прежде всего для самого Франка остаётся ещё «несколько загадочной и неяснённой»⁶), но в целом положительным пониманием широты и многосторонности его идей, представляющих какую-то духовную целостность. Своеобразное сочетание мистицизма с рационализмом, образующее «единовременно и силу и слабость его системы», характеризуется уже как «чрезвычайно глубокое и отнюдь не механистическое»; а общая оценка Соловьёва как «в гораздо большей мере религиозного реформатора и проповедника, чем чистого философа»⁷, хотя и звучит несколько скептически, одновременно имеет смысл морального одобрения и оправдания.

Наконец, уже в третьей статье, в 1913 году, С. Франк однозначно присоединяется к общему убеждению в том, что Вл. Соловьёв «есть величайший русский философ», и даже в некотором смысле «доселе единственный русский философ, единственное имя, которое мы можем противопоставить великим мировым светочам философии»⁸. Правда, смысл, который вкладывает в эту оценку Франк, сознательно дистанцируется от распространённых тогда оценок, тяготеющих либо к слепому преклонению, либо к фигуре умолчания. В позиции Франка чётко формулируются две отличительные черты: во-первых, определение уникальности соловьёвского философствования как синтеза веры и знания (синтеза, который уже воспринимается не как противоречие, а как «глубочайшее органическое единство духа»), и во-вторых, – утверждение необходимости критического, свободного от идолопоклонства отношения к великому философу, и даже «пересмотра» его наследия, чем его значимость как «истинно великого явления» никак не умаляется.

Обратим внимание на сквозную тему, которая с очевидностью уже волнует самого Франка, а в дальнейшем станет ключевой методологической проблемой его философствования, – тему синтеза мистики и рационализма, веры и знания. Если вначале это сочетание у Соловьёва кажется Франку противоречивым (а ещё ранее – фактически недопустимым), то по мере его собственного приближения к Николаю Кузанскому соловьёвский синтез оказывается едва ли не единственно возможным. Крайности типов чистого *мыслителя*, не утруждающего себя логикой доказательств, и чистого *исследователя*, бедного интуицией и прозрениями, преодолеваются именно в типе *философа*, который теперь олицетворяет Соловьёв. «Быть философом – значит быть в одном лице и в глубочайшем органическом единстве духа одновременно и сразу и интуитивным мыслителем, и мастером отвлечённой мысли; это значит сочетать творческое расширение общечеловеческого кругозора, открытие новых жизненных путей и целей с научным обоснованием идей и чисто логической их систематизацией. Говоря словами самого Соловьёва: быть философом – значит иметь *систему цельного знания*, т. е. обладать своей

собственной *верой* и уметь оправдать её как *знание*»⁹. Подчеркнём ещё раз, что система самого Франка строилась – начиная с «Предмета знания» – именно как *рациональное постижение рационально непостижимого*, что можно рассматривать как его собственное воплощение соловьёвской идеи цельного знания.

Что же касается критики, то она смещается, таким образом, с вопроса о предпосылках самой системы (что колебало всё её основание) к вопросу о её «незаконченности», а также к отдельным конкретным слабостям и ошибкам этой системы. Едва ли не главной слабостью на этом этапе С. Франк – вслед за Е. Трубецким – признаёт *утопизм* мирозерцания Вл. Соловьёва. Причины этого утопизма, мечты о «земном рае» (с которой, правда, Соловьёв расстаётся буквально на пороге смерти), Франк видит опять-таки в принадлежности философа к прежней эпохе, эпохе мирного XIX века, которая безвозвратно закончилась. Отмечая впоследствии гениальность соловьёвских предвидений относительно XX века как «века великих войн, потрясений и гражданских междоусобиц»¹⁰, сам С. Франк уже в 1913 году ставит диагноз болезни, для многих ставший очевидным лишь годы и десятилетия спустя: «Крушение утопизма есть именно основная черта умственной жизни конца прошлого и начала нынешнего столетия»¹¹. Подчеркнём, что тема критики утопизма как философско-политического явления проходит в дальнейшем красной нитью через творчество Франка, и противоречивый духовный опыт Соловьёва в этом вопросе, очевидно, задавал необходимую систему координат для нравственной и теоретической оценки новых – гораздо более циничных и опасных – утопических опытов.

Вообще говоря, С. Франк действительно никогда не был прямым последователем и продолжателем философии Вл. Соловьёва. Если первый период его философской эволюции – примерно 1901–1907 годы – можно характеризовать как преимущественно неокантианский (с определёнными вкраплениями ницшеанства), то период становления его собственной философской системы – 1908–1915 годы – отмечен решающим значением таких имён, как сначала Гёте, а затем – Николай Кузанский. Важную роль в этот

период также сыграло переосмысление системы Спинозы в духе мистического пантеизма и влияние новых прорывов в европейской мысли – таких как интуитивизм А. Бергсона и феноменология Э. Гуссерля. Из русских философов гораздо большее значение для С. Франка в это время имели не Вл. Соловьёв, а Л. Лопатин и Н. Лосский. Всё это связано, в конечном итоге, с тем, что Франк стремился разработать «первую философию» как научно-теоретическую систему, – и хотя эта система по своему содержанию означала «усмотрение ложности рационализма»¹², всё-таки она должна быть именно системой теоретического знания, а не религиозной проповедью. Именно в этом смысле Франк противопоставлял Соловьёву Лопатина, считая, что «первым явлением национально русской и в то же время научно-систематической философии можно считать только „Положительные задачи философии“ Льва Лопатина <...>», в то время, как самый известный русский „философ“ Владимир Соловьёв собственно философом в обычном смысле не является или же является таковым только между прочим»¹³.

Свою систему абсолютного реализма С. Франк выстраивает как систему всеединства, однако было бы неправильно только на этом общем утверждении делать вывод о прямом родстве философии Франка и Соловьёва. Их принципиальное несходство точно выразил И. Евлампиев: «Различие определений Абсолюта как всеединства у Франка и у Соловьёва достаточно очевидно; они соотносятся между собой примерно так же, как соотносятся определения Бога в апофатическом и катафатическом богословии»¹⁴. К этому можно лишь добавить, что франковский подход к всеединству, которое он, действительно следуя апофатически-мистической традиции, называет «Непостижимым», отличается особенно тщательным философско-логическим анализом, который трудно найти у кого-либо из других русских философов. И характер этого анализа, и соответствующие выводы концепции всеединства С. Франка имеют свои особенности, отличающие его христианский пантеизм и от спиритуализма Вл. Соловьёва, и от софиологического космизма С. Булгакова и П. Флоренского, и от имманентного интуитивизма Н. Лосского. Отметим, в частности,

что Франк не принимал соловьёвской идеи Святой Софии, считая, что «признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо»¹⁵.

Лишь в одной части своей системы, а именно – в антропологии Франк в конце концов признаёт себя последователем соловьёвской концепции Богочеловечества, хотя и отмечает, что «влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьёва было, очевидно, бессознательным»¹⁶. Это родство стало очевидно для философа в процессе работы над последним вариантом его системы, имевшим выразительную антропологическую направленность (книга «Реальность и человек»), и было зафиксировано в упомянутой ранее последней статье Франка о Соловьёве. При этом, однако, и здесь не приходится говорить о полном тождестве взглядов. Франк переосмысливает учение о Богочеловечестве в духе онтологии «Непостижимого», и это делает его антропологию более философско-религиозной и одновременно более персоналистичной, чем у Соловьёва.

Для Франка «я» не есть замкнутая в себе, автономная и самодовлеющая сфера бытия. «<...> Оно есть *самооткровение* в нас момента „обладания“, „имения“, который сам принадлежит к безусловному бытию <...>. Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо *с нами, при нас и для нас* <...> – именно потому, что *мы сами есмы в этом бытии*, возникаем из него, погружены в него и сознаём себя самих лишь *через его собственное самооткровение в нас*»¹⁷. Человек одновременно принадлежит как внешней объективной действительности, так и «сверхмирной» первичной реальности, при этом материальному миру человек принадлежит своим телом и душой (т. е. внешними проявлениями человеческой душевной жизни, психикой), в то время как «духовная жизнь» человека есть именно та *реальность*, которая раскрывает сама себя.

Подчеркнём, что двойственность природы человека Франк понимает не как банальный дуализм *души и тела*, а как дуализм *духа и душевно-телесной сущности*. При этом момент *личности* присущ именно духу человека. Эта глубина человеческой природы действительно, согласно кон-

цепции всеединства, является не принадлежностью самого человека, а частью общего, всеединого бытия. Франк описывает это таким образом, что этой первичной реальности, т. е. человеческому «я», присущ момент *трансцендирования*: «<...> Я не могу иметь „*моё собственное*“ бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. *Сознавать* или *иметь* границу и *выходить за неё* означает здесь одно и то же»¹⁸.

Несколько раз философ пользуется образом своеобразной шахты с узким входом (или *выходом*) и бесконечной, постоянно расширяющейся глубиной. То, что осознаётся как «я», есть, по его словам, проекция, луч, отражающий в сфере природного «объективного» бытия глубину богочеловеческой реальности «моей души». И *чем глубже человек укоренён в этой глубине, фактически выходящей за пределы самого человека, тем более он является настоящей личностью, действительно свободным и творческим существом*.

Личность человека, как её описывает Франк, – это, фактически, Бог в человеке – именно *в*, а не *вне*, т. е. Бог, ставший личностью данного человека. Это тот корень, который человек находит как свою принадлежность высшему началу, но находит таким образом, что не он растворяется в этом высшем начале, а *Абсолют* принимает в нём вполне конкретную, индивидуальную форму. Такой подход кардинально изменяет представления о человеке, о его имманентности миру и ничтожности перед Богом. Человек в своей личности не просто находит себя и Бога – он находит ту неразрушимую основу, которая позволяет ему по настоящему подняться на ноги, стать Человеком. Личность экстерриториальна миру, существование личности – эта великая *хартия вольности христианской морали*¹⁹, т. е. настоящая гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность не только неподсудна миру, человеческому суду – она возносится над позитивной моралью, потому что в конце концов для человека важнее всего *спасение* личности. Христианство, пишет Франк, парадоксально «*берёт сторону личности в её конфликте с моральными*

ценностями», живая человеческая личность для него «*ценнее даже начала морального добра*»²⁰.

По мнению Франка, именно Соловьёву удалось впервые преодолеть противоположность между верой в Бога и верой в человека – противоположность, которая была на протяжении столетий историческим недоразумением христианства. В учении о Богочеловечестве, утверждает он, Соловьёв первым в истории христианской мысли дал принципиальное, религиозно-догматическое обоснование того, что можно назвать христианским гуманизмом²¹. Возможно, эта оценка несколько преувеличена, если иметь в виду религиозно-церковную догматику. С другой стороны, можно дополнить, что у Соловьёва мы действительно имеем не просто христианско-гуманистическую, но ещё и оптимистически-идеализированную, иногда утопическую, поэтому и противоречивую, но удивительно энергичную и моральную антропологию.

Соловьёв отдаёт большую – в сравнении с Франком – дань традиционному дуализму души и тела, который приобретает у него форму дуализма между метафизической идеей человека и эмпирическим, физическим человеком. Физический человек (т. е. не в своей телесности, а в своей принадлежности видимому миру) является воплощением метафизической идеи человека, и прежде всего его качества индивидуальности как обособления. Его воля является исключительно метафизическим качеством, т. е. он является свободным как *человек*, но как *данный* человек он во власти Божественного предназначения, необходимости и случайности. Только проявляя свою метафизическую сущность, т. е. освобождаясь от условностей и относительностей внешнего мира, личность может морально совершенствоваться. Однако мораль возникает в отношениях (Бог как Добро есть не Бог сам собой, а в его отношениях к миру), поэтому моральное совершенствование возможно только в процессе отношений между людьми, соответственно – в обществе. Другими словами, возвращение человека к своей идее – и к Богу – возможно только как общественное деяние, но свободное от подчинения внешней общественности. Это возможно постольку, поскольку об-

щество само имеет метафизическую сущность, идею, и эта идея является в ещё большей мере идеей всеединства, т. е. это идея человека как всеединства в дополнении к идее личности – человека как индивидуальности.

Соловьёвский догмат про человека является догматом оптимистическим, сотериологическим, возбуждающим человеческое творчество, наполняющим жизнь человека определённым – высшим, духовным, – смыслом. «И это есть не просто догмат пассивной веры, – пишет Франк, – а цель вселенской творческой активности человека. Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа – бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как „плешивой обезьяны” – оправданы, более того – обязательны для него, как существа, укоренённого в Боге, как участника вселенского дела обожения человечества и мира»²². Задача христианства в истории, по Соловьёву, состоит в воспитании человечества для перерождения его в совершенное общество, в котором каждая личность найдёт свою позитивную наполненность и реальное осуществление своего безусловного значения, а не внешний предел для собственных стремлений²³.

Эсхатологический оптимизм Соловьёва действительно очень напоминает утопизм. В конце концов, сам мыслитель, как известно, осознал противоречивость такого подхода. Можно утверждать, что эта противоречивость вытекает из внутренней противоречивости соловьёвской антропологии. Соединение Божественного и человеческого начал не достигает у него полноты взаимного присутствия, эти начала остаются разными, во всяком случае, в своей модальности, что приводит к их логической несовместимости, которую Соловьёву не удаётся преодолеть металогически. Вера в человеческую личность становится верой не в человека как такового, а верой в Бога, которого достигает человек, которого он способен достигнуть. Т. е. вера в Бога – это вера в абсолютное, существующее, а вера в человека – это вера в относительное, возможное. Отсюда радикализм утверждения: «Человеческое *я* безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом – несвобода, внутреннее рабство челове-

ка»²⁴. Таким образом, достоинство человека – это достоинство лишь потенциальное, которое он достигает в конце времён, а его нынешнее существование оправдывается только устремлением к этому достоинству, отождествляемому с совершенством. Сейчас же человек является внутренне несвободным, униженным, и «освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого я»²⁵. Остаётся непонятным, каким образом возможность переходит в действительность, как достигается потенциально существующее достоинство реально существующим ничтожеством, где осуществляется переход из Царства мира к Царству Божьему?

Наверное, самым принципиальным отличием франковского понимания Богочеловечества от соловьёвского является практическое отсутствие у Франка идеи прогресса, которая у Соловьёва иногда приобретает утопически-прямолинейные формы. Под очевидным влиянием немецкого идеализма Соловьёв выстраивает единую эволюционно-историческую схему, в которой общекосмический процесс переходит в исторический, а последний понимается как подготовка к рождению Богочеловека. При этом фактически Соловьёв остаётся верным Спинозовскому детерминизму, в котором, как и в гегелевском детерминизме истории, практически не остаётся места человеческой индивидуальности. С той же необходимостью, с которой природно-космический процесс рождает физического человека, исторический процесс должен завершиться становлением духовного человека. Как справедливо отмечает П. Гайденок, свободное решение, свободный выбор и деятельность отдельного индивида здесь, по сути, большой роли не играют, и потому не случайно, что в конце концов Соловьёв пришёл к выводу, что свобода индивида есть лишь свобода для зла²⁶.

И действительно, в своей концепции Богочеловечества Соловьёв видит единственным живым существом, самостоятельной личностью в полном смысле именно *человечество*, а не отдельного человека. Контовскую идею

Grand Etre он ставит на теологическую основу, усматривая за абсолютным становящимся – вечное абсолютное сущее, однако отдельный человек перед этим Великим Существом оказывается полной абстракцией и ирреальностью. В этом отношении Соловьёв оказывается, действительно, в значительной мере имперсоналистом.

В отличие от этого, у Франка отношения между абсолютным всеединством и личной индивидуальностью выстроены значительно более уравновешенно. Он оказывается в этом пункте более близким не к теоретику всеединства Соловьёву, а к персоналисту-лейбницианцу Лопатину, который практически первым в русской философии основательно развил теорию творческой причинности, на которой основывается и концепция моральной свободы личности. Критикуя Гегеля, к которому Соловьёв в этом отношении оказывается более близким, Франк пишет: «Подлинное всеединство достигнуто лишь там, где всеобъемлющее, всецелое бытие с самого начала, органически, в силу основной своей структуры, включает в себя начало *личное*, начало неповторимой иррациональной единственности носителя творческой жизни»²⁷.

«Пересмотр» соловьёвской системы С. Франком затрагивает, таким образом, не только онтологическо-гносеологический каркас, но и наиболее близкую у двух мыслителей область – антропологию. При этом Франк, как он сам говорит, значительно продвинулся «в направлении трансрационально-персоналистической онтологии»²⁸. Оригинальность системы Франка состоит именно в том, что принцип *антиномистического монодуализма* позволяет ему рассматривать черты *конкретности* и *индивидуальности* личности как такие, что вытекают непосредственно из её сочетания с *бесконечным*, которое адекватно выражается лишь в абсолютно *конкретном* бытии. «Цельное знание» у Франка является в этом смысле не только специфическим – в данном случае металогическим – синтезом веры и разума, но и синтезом предметного и *живого* знания, синтезом душевно-телесной и духовной природы человека, синтезом всеединства и персонализма.

¹A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London, S. C. M. Press, 1950. 256 p.

²Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьёве // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 388.

³Эрн В. Ф. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 117.

⁴Франк С.Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. №12. С. 245, примеч.

⁵Франк С.Л. Письма Вл. Соловьёва // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 377.

⁶Франк С.Л. Новые письма Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 386.

⁷Там же. С. 385.

⁸Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьёве // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 387, 388.

⁹Там же. С. 387.

¹⁰Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 398; см.: Соловьёв Вл.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьёв Вл.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 736.

¹¹Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьёве // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 390.

¹²Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 38.

¹³Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / Пер. с нем. А.Г. Власкина и А. А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 150.

¹⁴Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. I. С. 385.

¹⁵Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 393.

¹⁶Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 150.

¹⁷Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 285.

¹⁸Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 235.

¹⁹Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 304.

²⁰Там же. С. 305.

²¹Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 395.

²²Там же. С. 395.

²³Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. С. 247.

²⁴Соловьёв Вл.С. Соч. Т.2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 26.

²⁵Там же.

²⁶См.: Гайденок П.П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьёва // Вопр. философии. 1994. № 6. С. 47 – 54.

²⁷Франк С.Л. Философия Гегеля (К столетию со дня смерти Гегеля) // Путь. 1932. № 34. С. 48.

²⁸Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950: Пер. с англ. М., 2001. С. 191.

Е.П. РАЩЕВСКАЯ
Костромской государственной
технологической университет

ТРАДИЦИИ В.С. СОЛОВЬЁВА: МИФОЛОГЕМА АНТИХРИСТА В ТВОРЧЕСТВЕ Д. АНДРЕЕВА

Развитие мифологемы Антихриста в русской религиозной философии и культуре традиционно связано с осмыслением исторического процесса. На переломных, трагических виражах истории человечество явственно созерцает в её инобытийственных глубинах «люциферический отсвет»¹. Постигая реалии земных событий, оно неизбежно соприкасается с трансреалией Антихриста, ибо обречено существовать во времени и пространстве, отмеченном демонической природой, вплоть до предсказанной Апокалипсисом эпохи, когда «времени уже не будет» (Откр., 10:6).

В «Розе Мира» Д. Андреев вскрывает уязвимость человеческого сознания, не воспринимающего добро как многомерный феномен, структурирующий человеческое бытие. Человек мыслит добро статично пребывающим в «вечном плане бытия», вне истории, а зло воспринимает её рабочей пружиной, обеспечивающей развитие к будущему. Особенности подобного мироощущения В.С. Соловьёв выражал поэтически: «Всё, кружась, исчезает во мгле, неподвижно лишь солнце любви»², – и в философской прозе: если «зло явно сильнее добра», то есть реальнее, «то должно признать мир делом злого начала»³. Таким образом, Анти-

христ является для человека не только тёмным гением зла, но, по выражению современного исследователя К.Г. Исаупова, «исторически оформленной активностью», что предопределяет движение человечества по дорогам зла к Божественному добру⁴. Причём Антихрист, присутствуя в этом движении и сохраняя свою сущность, будет отмечен признаками эпохи и даже национальности. Мнение русских религиозных философов о многоликости Антихриста, в частности В.С. Соловьёва, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова⁵, созвучно Библейскому указанию на его многократное явление в мир: «Восстанут лжехристы и лжепророки ... чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф., 24: 23 – 24).

Новый толчок развитию мифологемы Антихриста в русской культуре XIX века даёт Ф.М. Достоевский, впервые охарактеризовав социализм как закономерное следствие развития западного христианства. В поэме о Великом Инквизиторе из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) выражена идея будущего Рима. Под флагом социализма и коммунизма он поработит мир, искусив его хлебом и всеобщим равенством, мечом укрепив свою земную власть, успокоив обезбоженные сердца новой религией, противоположной учению Христа⁶.

Тематические элементы поэмы «Великий Инквизитор» присутствуют во всех романах Достоевского как предварительное исследование поведенческой манеры Антихриста в манипуляции историческим процессом. Из «Преступления и наказания» (1866) читатель узнаёт, что почву для соблазна человечества Антихрист подготовил, когда уравнивал на земле веру в Бога с верой в нравственный закон, внушив таким образом идею сверхчеловека не одному лишь Раскольникову, а десяткам разночинцев. Исследователь Р. Лаут обращает внимание на то, что Достоевский предусмотрел перспективу подобного падения человечности в человеке за пятнадцать лет до Ницше⁷. В дальнейших своих произведениях Ф.М. Достоевский изучал возможности практических следствий из теоретической посылки, обобщённой в «Братьях Карамазовых»: если нет Бога, то нет и единого нравственного закона, у каждого –

своя правда, а значит, всё дозволено, вплоть до убийства и людоедства.

Легенда Достоевского о Великом Инквизиторе с её вещим указанием на историю грядущего столетия вызвала на рубеже XIX–XX веков широкий отклик в русских философских кругах, который эхом длился до середины века XX, возобновился в веке XXI... Голос Д. Андреева во многом созвучен этому хору⁸.

Принимая во внимание духовную и творческую близость В.С. Соловьёва и Д. Андреева, нужно учесть, что оба писателя имели неоднократный опыт не только Божественного, но и демонического духовидения; встречи с тёмными сущностями потрясли внутренний мир каждого из них⁹. Именно на основе духовного опыта развивали они тему Антихриста в своих произведениях. Профессор университета в Ополе Ян Красицкий относит «Краткую повесть об антихристе» В.С. Соловьёва к жанру апокрифа¹⁰, отмечая близость её стиля к иносказанию евангельской притчи¹¹. Автор солидарен с Я. Красицким прежде всего в том, что произведения, представляющие художественное изложение духовидческого опыта, предполагают особенный тип прочтения – в контексте «апокрифическом», который основан на интуитивном проникновении «в глубочайший (scige – «скрытый») смысл аллегорий и символов»¹². Бесспорно, что В.С. Соловьёву и Д. Андрееву было свойственно подобное «апокрифическое» восприятие библейских сказаний, особенно легенды о конце времён. Относительно последней очевидно и то, что оба писателя в разработке образа Антихриста обращаются к творческому опыту Ф.М. Достоевского.

Определяя момент прихода Антихриста в историю, Д. Андреев продолжает в русской культурно-философской традиции осмысление символических всадников Апокалипсиса. Автор «Розы Мира» видит в них историю как череду антиномичных состояний, как мучительный прорыв к зону Богочеловеческого единства, а потому меняет библейскую последовательность их пришествия. Он вспоминает воплотившего эру феодальной иерократии всадника Чёрного; рождённого русской революцией 1917 года – Красного;

с упованием ожидаемого всадника золотого века Розы Мира – Белого; и – ничем не отвратимого, несущего в мир смерть – Бледного¹³.

Приход Бледного всадника, в отличие от библейского повествования, для Д. Андреева возможен именно после всадника Белого – эпохи торжествующего добра во Вселенской религии Розы Мира. Такое осмысление Апокалипсиса наверняка связано и с «Краткой повестью...» В.С. Соловьёва. Согласно В.С. Соловьёву, спокойная, достигшая своего зенита великая цивилизация¹⁴ имеет роковое для себя слабое место: пережив падение теоретического материализма, человек утратит также «младенческую способность наивной, безотчётной веры». Граждане европейских соединённых штатов осознают себя по преимуществу *мыслящими*¹⁵, равными в этой способности богам, и станут в человекобожеской гордыне вполне готовыми поддаться антихристову соблазну.

Автор «Розы Мира» в свою очередь указывает, что на закате золотого века добро, выражая на земле абсолютную Божественную целостность, проявится в статичности, наполнит человека особого рода духовной сытостью, и в человечестве против Божественного добра восстанет сатанинское семя эйцехоре, или, по выражению К.Г. Исупова, «гносеологическое интриганство». Людям, уставшим «от духовного света», добро покажется простодушным, бесхитростным и однообразным – многомиллионные массы будут охвачены жаждой приключений, страстей и преступлений предыдущих эпох. Продолжая развивать эсхатологический мотив «освобождения от уз добра», Д. Андреев оговаривает факт, что восставший в человечестве «внутренний» (онтологический) Антихрист, заявивший о себе в интеллектуальном авантюризме и всеобщей разнузданности нравов, свидетельствует «об изначальном зле в человеческой природе». Заметим, что в этой мысли Д. Андреев не только пересекается с известным трактатом Канта¹⁶, но и следует всей русской культурной традиции, согласно которой Антихрист «внутренний» охотно откликается на зов внешнего противохриста бушеванием тёмных страстей: от гордыни ума и обиды на Бога в героях Ф.М. Достоевского –

до попирания норм общественного стыда в воссозданном Д. Андреевым демонизированном человечестве.

Ни «обманом чувств», ни «приманкой власти» не избыть изначальное зло в человеке, ибо проистекает оно из «одного безмерного самолюбия». Описывая судьбу будущего Антихриста, В.С. Соловьёв показывает, что Сатана поработает прежде всего то существо, которое, оставаясь равнодушным к окружающему *другому*, будет заботиться лишь *о себе, любить* «только *одного себя*»¹⁷. Именно гипертрофированное самолюбие и «сверхчеловеческая жажда самоутверждения»¹⁸ сближают анти-Логоса в описании Д. Андреева с Великим Инквизитором Ф.М. Достоевского и с «великим человеком» В.С. Соловьёва. В этом смысле, писал Д. Андреев, Антихрист был «схвачен за руку Достоевским»¹⁹.

В «Краткой повести...» В.С. Соловьёва и мифологеме Д. Андреева есть сходные фрагменты, связанные с биографией антихриста, которые не встречаются у Ф.М. Достоевского. Происхождение антихриста в «Краткой повести...» В.С. Соловьёва покрыто завесой тайны, в «Розе Мира» Д. Андреева – окружено тёмной мистикой, однако оба писателя указывают на рождение «сверхчеловека» в «тайне беззакония», согласно второму посланию к Фессалоникийцам (2 Фес., 2: 7). В.С. Соловьёв сообщает, что мать Антихриста была «особа снисходительного поведения» и на обоих земных полушариях «слишком много разных лиц имели одинаковый повод считаться его отцами»²⁰. Д. Андреев объявляет родительницей антихриста демонизированную стихию²¹ Лилит, сразу указывая на нездешнюю тьму Антихристовой колыбели. Лилит, зачавшую анти-Логоса «от сил самого Гагтунгра», на земле будут сопровождать «нарушения законов природы, сверхъестественные связи с грозными существами иных миров, колдовские сказания и легенды»²². В дальнейшем Лилит узнают оба земных полушария как неизменную подругу анти-Логоса на его многолюдных оргиях, что вполне соответствует характеристике, данной матери антихриста В.С. Соловьёвым.

Проникновение в тайну «чистого зла» требует необыкновенных духовных сил. Духовная мощь противох-

Бога, осмысленная В.С. Соловьёвым и Д. Андреевым, получена с оккультными знаниями от самого Сатаны. Антихристу Дьявол открыл «все мыслимые ухищрения своей злой природы... всю энергию греха», – ссылается Г. Федотов на Феодорита Киррского, одного из Отцов Западной Церкви²³. В 33 года, отражая в зеркале антикосмоса возраст вознесения Христа, антихрист в «Краткой повести...» В.С. Соловьёва и в «Розе Мира» Д. Андреева одной силой своей воли причащается к духу Сатаны.

У В.С. Соловьёва «горделивый праведник» в потустороннем мире вместе с духом лукавым – вошедшей в него ледяной струей – принимает от Дьявола помазание на царство земное. Анти-Логос у Д. Андреева, с рожденья наделённый «энергией греха», в тридцатитрёхлетнем возрасте впервые реализует её, преображая свою доселе светлую материальность в демонический каррох, позволяющий быть в земных условиях неуязвимым. Эта «величайшая из побед»²⁴ сделает его тёмным чудотворцем в полной силе и обезопасит почти от всех способов уничтожения, известных на земле, ликвидировав «родовую» необходимость для посланцев тьмы бдительно следить за собственной безопасностью. Кроме того, наука ужасной эпохи сделает возможным увеличение жизни на неограниченно долгий срок, поэтому, пишет Д. Андреев, более чем столетнее царствование наместника тьмы «станет реальным историческим фактом»²⁵, удивительным для народов.

Таким образом, у обоих писателей происхождение антихриста описано сходно: к тридцати трём годам он получает новое воплощение на земле после прохождения некое духовно-физической инициации с Сатаной и обретает в результате свою наивысшую силу. «Небывалая сила, бодрость, лёгкость и восторг» воплощённого антихриста в повествовании В.С. Соловьёва²⁶ перекликаются с «ослепительнейшей радостью»²⁷ Князя Тьмы у Д. Андреева по поводу того, что антибожественные покровы гарантируют ему безопасность земного воплощения.

Размышляя о способе покорения антихристом человечества, В.С. Соловьёв и Д. Андреев в русле русской эсхатологии изображают противобога как «тонкого и умного

искусителя»²⁸, который надстоит над массовым сознанием, будучи вполне одарённым многочисленными талантами. В.С. Соловьёв, осмысливая опасное интеллектуальное обаяние антихриста, изображает сверхчеловека разносторонне одарённым – но и только: он проявляет себя как сведущий теософ, психолог, блестящий литератор, он даже является – иронизирует литератор-Соловьёв над псевдонаучной деятельностью своего героя – учёным-артиллеристом! Сверхчеловек в «Краткой повести...» явно не соответствует «квалификации» ставленника Сатаны: он не может даже самостоятельно творить чудеса – за него это делает маг Аполлоний. Отметим: В.С. Соловьёв в мысли, что этот выдающийся полуазиат, полуевропеец и католический епископ в своём мастерстве соединит новейшие достижения науки и техники с традиционной мистикой Востока²⁹, явно перекликается с Ф.М. Достоевским³⁰. Однако, согласно В.С. Соловьёву, не в науке скажется опасная сверходарённость последнего антихриста. Наука – только маска для достижения конечной цели, скрывающая к тому же поддержку мирового милитаризма. В.С. Соловьёв делает акцент на демоническом искусстве обольщения, в котором его антихрист воистину гениален.

Если относительная «безобидность» антихриста В.С. Соловьёва порой вводит современного читателя в недоумение, впрочем, как и современника философа³¹, то интеллектуальная мощь «высшего, неисчерпаемого, самим дьяволом обогащённого ума» в изложении Д. Андреева не вызывает сомнений: анти-Логос в «Розе Мира» по настоящему грозен. «Превосходящий гениальностью всех гениев человечества без сравнения»³², к тридцати трём годам он делается общепризнанным главой мировой науки, обогатив широкий спектр разнообразнейших дисциплин, естественных и гуманитарных, рядом фундаментальных открытий. Как и В.С. Соловьёв, Д. Андреев продолжает традиции Ф.М. Достоевского, когда пишет о взаимопроникновении в эпоху антихриста областей науки и магии. Более того, по Д. Андрееву, элементы тёмной магии в демоническом искусстве анти-Логоса «солятся воедино с наукой, пропитают и демонизируют её насквозь»³³.

И В.С. Соловьёв, и Д. Андреев исследуют шаги Антихриста на пути завоевания авторитета и земной власти. Продолжая в русской культуре размышления Ф.М. Достоевского об искушениях антихриста, мыслители указывают на то, что пришествие царства Князя Тьмы сопровождается изданием некоего анти-Евангелия, книги законов, призванной укрепить авторитет властелина мира. По замечанию В.К. Кантора, в русской культуре с её трепетным отношением к искусству слова властитель умов не мог интерпретироваться иначе, чем в роли литератора³⁴. Великий лжец, антихрист из «Краткой повести...» В.С. Соловьёва проявляет себя как виртуоз в последовательном осуществлении принципа, лежащего в основании любой власти: для того, чтобы «быть принятым, надо быть приятным». Его книга «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» будет казаться жителям планеты «откровением всецелой правды»³⁵, ибо предлагает «хитрый двойной перевёртыш» картины мира: приводит к искомой целостности, но в «обращённом», зеркальном виде³⁶, не ущемляя индивидуализм и гордыню односторонних воспринимающих сознаний.

Кроме славы, антихрист у В.С. Соловьёва опирается в завоевании авторитета на богатство и силу: он был «по состоянию крупным капиталистом» и «повсюду имел дружеские связи с финансовыми и военными кругами»³⁷, отчего иллюзия «антихристово добра» парадоксально становится ещё более правдоподобной. Ликующие поклонники избирают его «в пожизненные президенты Европейских Соединённых Штатов», а затем и в «римские императоры».

Так новый владыка покоряет народы Европы властью, на фасаде которой написано: «Мир», – но суть которой есть жестокая диктатура, цинично заявляющая о «неодолимом противодействии» ропщущим³⁸. Антихрист В.С. Соловьёва – во многом вождь односторонне волевого типа, «сильная личность», которую Д. Андреев охарактеризовал бы как «...мастера демагогии и политической интриги, маскирующего свою сущность деспота тирадами о народном благе», блестяще играющего «на низших инстинк-

тах народа, на естественной ненависти к завоевателям, на зависти к богатым...»³⁹.

Начиная разговор о знаменитой книге конца времён, пленившей человечество, Д. Андреев оговаривает факт, что это будет книга «Открытый путь», о которой пишет В.С. Соловьёв. Ссылка Д. Андреева на автора книги – «обаятельнейшего, остроумнейшего»⁴⁰ французского литератора, в котором бунтует онтологический антихрист человечества, – как на предтечу и помощника анти-Логоса созвучна указанию В.С. Соловьёва на мага Аполлония как на необходимого двойника Антихриста в человечестве. В отличие от В.С. Соловьёва, Д. Андреев предельно обнажает суть содержания указанной книги, имеющей внушительный статус «культурно-исторической и социально-нравственной доктрины»: под лозунгом обретения абсолютной свободы её автор призывает человечество к освобождению от рабства сексуальной ограниченности. Таким образом, в книге «Открытый путь» В.С. Соловьёв осмысливает обволакивающе-лживый голос антихриста внешнего, а Д. Андреев – губительно-страстный зов Антихриста «внутреннего». Ему не нужно угрожать людям и преодолевать их сопротивление силой – толпа сама последует за ним в «широкие врата» греха, направляемая разбуженными страстями.

В возрасте около тридцати лет, как и Антихрист в описании В.С. Соловьёва, Князь Тьмы, по Д. Андрееву, укрепит свой авторитет, когда примет духовный сан и на этой стезе заслужит, прикрываясь маской «показной доброты к людям», славу «второго человека в человечестве»⁴¹. В тридцать три года антихрист, преобразовав свою материальность, умертвит Верховного наставника Собора универсальной религии и объявит себя непревзойдённым главой Всемирной Федерации государств и Церкви Розы Мира. СобираТЕЛЬНЫЙ, безличный образ толпы, «общественно-злого в социуме и истории»⁴², он будет казаться, по Д. Андрееву, «синтетическим воплощением человечества в одном лице» и поражать «страшной красотой»⁴³. В этой черте проявляется одна из центральных ролей Антихриста – «быть объектом социального страха». Д. Андреев про-

должает здесь мифологему «государственного Левиафана», античеловечность которого заключается в «в специфично бесовском атрибуте» – в безличной множественности⁴⁴.

Размышляя о способе демонического соблазна человечества, В.С. Соловьёв и Д. Андреев обращаются к опыту Ф.М. Достоевского, который в поэме «Великий Инквизитор» в деталях развивает применительно к истории будущего евангельскую притчу об искушениях Христа (Матф., 4: 1 – 11). По Ф.М. Достоевскому, Антихрист поработит плоть человеческую материальным благополучием; человеческую гордыню успокоит чудом, а совесть – духовным комфортом, избавляющим в поклонении тайне и авторитету от свободного выбора между добром и злом; наконец, умиротворит человеческий дух в насильственном объединении народов римской церковью, решающей все перечисленные проблемы несамостоятельных существ⁴⁵.

В.С. Соловьёв следует Ф.М. Достоевскому, осмысливая антихристовы соблазны в истории римской церкви. В «Чтении о Богочеловечестве» В.С. Соловьёв отождествляет путь западных народов с последовательным подпадением третьему, второму и первому сатанинским искушениям: в римском католицизме Запад принял господство над миром с помощью меча, в протестантстве и в немецкой философии эпохи Просвещения превознёсся в гордости ума, а в научном материализме и эмпиризме ограничил свои интересы лишь физической, земной стороной жизни и знания⁴⁶.

В «Краткой повести...» В.С. Соловьёв расставляет акценты несколько иначе: через третье, первое и второе искушения Сатаны антихрист покоряет народы, последовательно решая политический, социальный и религиозный вопросы. В первый год своего президентского правления он путём империалистской политики, которая особенно расцветёт в Америке, и военных действий насильственно основывает «всемирную монархию» под своим началом⁴⁷; во второй и третий годы своей власти преодолевает проблемы экономические, устанавливая в человечестве «самое основное равенство – равенство всеобщей сытости»; осознав, что сытым хочется ещё зрелищ и игры, антихрист с

помощью чудодея Аполлония займёт воображение подданных наслаждением «чудесами и знаменами»⁴⁸.

Противобог у Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва имеет, в традициях Восточной церкви, общую черту: он изображён «лицемерным праведником». Антихрист из поэмы Ивана Карамазова знает, что «природа человеческая не выносит богохульства», поэтому обманывает людей, говоря, что господствует во имя Христово⁴⁹. Антихрист В.С. Соловьёва множит злодеяния на земле, прикрываясь сначала именем Христа⁵⁰, потом – статусом «верховного божества вселенной»⁵¹. Таким образом, и Ф.М. Достоевский, и В.С. Соловьёв рисуют антихриста, который, опасаясь в человеке противодействия его светлой, божественной природы, пытается обмануть именно её. Получается, что, бросая в мир семя зла, антихрист вынужден считаться с богочеловеческим добром и – надевает маску.

Д. Андреев, вплетая евангельский сюжет о трёх сатанинских искушениях в историю грядущего человечества, интерпретирует их, во многом следуя Достоевскому и В.С. Соловьёву. Однако нельзя не отметить, что со своих первых искушающих шагов Антихрист в книге Д. Андреева, с холодным расчётом обнажающий и поработящий слабые места человеческой природы, действует более открыто, что соответствует традиции его понимания Западной церковью как выражения «чистого зла». Как уже отмечалось выше, анти-Логос Д. Андреева делает ставку на тёмные человеческие страсти: на «жажду власти и крови»⁵², на тягу к авантюризму, на «инстинкт абсолютной сексуальной свободы»⁵³. Поскольку сытость будет предоставлена людям социальным укладом эпохи Розы Мира, Антихрист, по Д. Андрееву, начнёт с того, что добавит к ней абсолютную свободу слова, снимая тем самым «запрет нарушения норм общественного стыда и запрет кощунства»⁵⁴, готовя почву для возбуждения тёмных человеческих желаний. Далее, по Д. Андрееву, в обращении к сексуальной стихии Антихрист завершит общественно-психологический переворот, сравнимый с высвобождением внутриядерной энергии в области техники»⁵⁵. В этом суждении Д. Андреева чувствуется влияние Д.С. Мережковского. Последний, ссылаясь на стихо-

творение З. Гиппиус «Оно» (1905), приравнивает обезличивающую силу обезбоженной сексуальной стихии к человекоубийству: в её «дьявольском зеркале» опрокидывается «таинство Плоти и Крови»⁵⁶, то есть индивидуальное, Божественное начало человека. «Сладострастие, – писал Д.С. Мережковский, – есть глубина противоположная и равная глубине, открываемой Христом»⁵⁷.

Переворот этот будет поддерживаться созданием для человечества небывалой роскоши с помощью научно-технического прогресса и магического искусства Князя Тьмы. Д. Андреев выявляет психологический изъян человечества, в большей мере присущий технической интеллигенции, – качества Антихриста «внутреннего», идентичные специфике техники, «её рассудочности, утилитарности и бездуховности»⁵⁸. Обладая ими сам, явившийся во плоти против-Бог воспользуется именно этими свойствами людей и машин для демонизации человеческой природы. В дальнейшем Князь Тьмы направит техническое развитие на совершенствование системы насилия, преумножение комфорта и уничтожение мира природы. Из «Розы Мира» Д. Андреева следует, что свобода насилия и сексуальной вседозволенности станет результатом первого искушения человечества Антихристом – искушения плоти.

Антихрист, по Д. Андрееву, одновременно начнёт завоёвывать человеческие умы, используя средства, открытые в демонической «методологии» обольщения Ф.М. Достоевским, а именно: «чудо, тайну и авторитет». На социальной арене Антихристу будет сопутствовать «наивысший авторитет в глазах большинства населения земного шара»⁵⁹ как Верховного наставника Вселенской Церкви и гения науки. На моральную катастрофу человечество будет обречено также «самыми авторитетными инстанциями – научными, общественными и религиозногосударственными»⁶⁰, влияние которых в смутные времена, по Д. Андрееву, может приобретать для людей большее значение, чем Божественное слово. Свой авторитет Антихрист, по Д. Андрееву, неоднократно будет подкреплять тёмными чудесами: демонизирует свою материальность, вызовет новую инкарнацию Лилит, выдавая её за воплощённую Звенту-

Свентану⁶¹, а себя – за вестника Божественной Женственности. Так он постепенно парализует сознание людей, заставляя их переживать трепет ужаса и восторга перед своим колдовством, на фоне которого сказания о чудотворчестве Христа «покажутся мелкими»⁶². Наконец, покорность Антихристу умов, по Д. Андрееву, будет держаться на тайне его преобразившегося облика: «невывраимая жуть» начнёт излучаться от анти-Логоса. И хотя трансформация против-Бога будет сразу замечена людьми, «ни её смысл, ни её механизм постичь никому не удастся»⁶³.

Второе искушение Антихриста, в описании Д. Андреева, сочетая авторитет, чудо и тайну, потрясёт человеческое сознание и вызовет в налаженном эпохой Розы Мира нароудоустройстве раскол. Страны Азии, которые откажутся признать узурпатора, будут постепенно присоединяться к его государству добровольно или путём насилия и обмана. В этой детали прослеживается параллель с «Краткой повестью...» В.С. Соловьёва, в которой антихрист вынужден завоёвывать непокорившиеся страны Азии и Африки⁶⁴. По Д. Андрееву, в единоличной власти Антихриста над всей планетой, охраняемой чудо-техникой, свершится падение человечества перед третьим сатанинским искушением.

В продолжение исследования необходимо обратиться к глубокому замечанию Ф.М. Достоевского по поводу того, что для окончательного соблазна человечества необходимо учесть его религиозные влечения. В «Подростке» (1875), в речах Версилова, Ф.М. Достоевский выражает мысль, что лишь Римский католицизм – не социалистическое государство и не государство сверхчеловека, – выполняя все предписания «злого духа», один в состоянии добиться абсолютной власти над миром, внушить ему новую веру с помощью чуда, лишённого христианского значения, с помощью достижений техники, авторитета и тайны⁶⁵.

В.С. Соловьёв и Д. Андреев каждый по-своему развивают и углубляют начатую Достоевским тему перверсной идеологии Антихриста «с использованием христианских понятий, наполненных противоположными смыслами»⁶⁶. Они прослеживают путь тайной подмены Божественного откровения духом «самоуничтожения и небы-

тия»⁶⁷. По верному замечанию Яна Красицкого, Апокалипсис В.С. Соловьёва (и Д. Андреева, добавляет автор настоящего исследования) вскрывает уязвимое место христианства: оно может быть воспринято так называемыми «религиозными» людьми без самого Христа⁶⁸!

В.С. Соловьёв мог усматривать таковых, по выражению Г. Федотова, в типе «немощных христиан», которых, несомненно, знал и наблюдал, когда боролся с толстовством. В своём непримиримом противостоянии «светским праведникам» они впали в крайность «православного имморализма»⁶⁹, от которого сам В.С. Соловьёв был свободен. В «Краткой повести...» В.С. Соловьёв пишет, что, казалось бы, обновлённая и возросшая духовно православная церковь, борющаяся с размножившимися в обществе крайними сектами, «не чуждыми демонического и сатанического элемента»⁷⁰, на Вселенском соборе примет сторону антихриста.

Что касается Д. Андреева, само время показало ему, как миллионы «советских праведников», нечеловеческими усилиями свергнув в Великую Отечественную войну одного из ужасающих Антихристов эпохи, впали в квазирелигиозный экстаз поклонения другому, не менее страшному противобогу. Перекликаясь с упоминаниями В.С. Соловьёва о религиозном распутье накануне прихода антихриста, Д. Андреев в своей книге отмечает, что на мирном фоне будущей религии Розы Мира вырастет религия левой руки, чтобы в поклонении планетарному демону Гагтунгру «как некоему Прометею, вечному мятежнику, борцу за истинную свободу человечества»⁷¹ подготовить людей к признанию грядущего анти-Логоса.

Думается, в вопросе религиозных метаний не столь важно, кому и чему могут противостоять люди, обуруемые страстями, – «святым, не верящим в Бога» или жертвам люциферических инспираций. И В.С. Соловьёв, и Д. Андреев указывают на общее закономерное следствие религиозных возмущений: люди начинают испытывать сомнения в своём избраннике, одновременно страстно ожидая второго пришествия Христа. По выражению Г.П. Федотова, в их смятенном сознании антихрист стано-

вится «так похож на Христа, что люди, боясь обмануться – вернее, отталкиваемые ненавистью, – начинают ненавидеть самый образ Христов»⁷².

В «Краткой повести...» В.С. Соловьёв указывает, что в связи с появлением «великого мага» христиане заподозрили в императоре противобога⁷³, но, столкнувшись с жестокой властью, умертвившей на Вселенском соборе старца Иоанна и папу Петра II, и с чудом, одарившим волшебными индульгенциями, «огромное большинство» людей в восторге падёт перед новым папой Аполлоном и императором – самозванным мессией⁷⁴. Лишь малая часть объединившихся христиан последует за профессором Паули в пустыню⁷⁵.

В «Розе Мира» Д. Андреев прямо пишет, что планетарный демон Гагтунгр обратит себе на пользу любые духовные метания людей светлой веры, даже героический протест широких масс против власти последнего Антихриста, ведомых одним из соперников Князя Тьмы, ранее посылаемым в образе Гитлера в человечество противобогом. «Он будет яростно обличать Розу Мира в слабости и в непротивлении» исчадию тьмы, отрывая от универсальной религии Христа тех, кого не смог оторвать Антихрист, вовлекая сердца в воронку «опустошающей ненависти»⁷⁶. Религия Розы Мира уйдёт в катакомбы, каждый вновь избираемый Верховный наставник её церкви будет неизбежно умерщвляться силами тьмы вплоть до второго пришествия Христа.

Именно противоречивые чувства смятенного человечества и в «Краткой повести» В.С. Соловьёва, и в «Розе Мира» Д. Андреева рождают тайное отвращение к Христу. Анализируя таящую «внутреннего» антихриста человеческую психику, Г.П. Федотов указывает на внешнее проявление этой скрытой ненависти к Христу: «подозрительность к добру»⁷⁷ и неприятие учения Христова. В.С. Соловьёв иронично констатирует, что, выражая сначала недоумение по поводу отсутствия в книге «Открытый путь» упоминаний о Христе, христианский мир находит благовидное оправдание этому факту в целомудренной «осторожности» «глубоко религиозного писателя» и с об-

легчением решает: вполне довольно в содержании книги «христианского духа деятельной любви и всеобъемлющего благоденствия»⁷⁸. По В.С. Соловьёву, человечество повторно отворачивается от Спасителя в момент *согласия* с тем, что «истинно христианский дух» вполне самодостаточен без признания личности Христа, по Д. Андрееву, – в момент оправдания и приятия в себе зова Антихриста «внутреннего». Так писатели открывают тему «религиозного самозванства», тему «святого сатаны», задаваясь вопросом: «Является ли имя Христово и крест Его достаточным ограждением» для христианства от подмены⁷⁹?

Вся деятельность антихриста – фальсификатора истории – направлена на то, чтобы искоренить Христа в памяти человечества. В «Краткой повести...» император, задавая свой постыдно парадоксальный вопрос – «Христиане! Скажите мне, что для Вас всего дороже в христианстве...», – пытается лишить человека Божественной помощи и Божественного величия, пытается живое чувство веры, «лестницу Иакова», связующую землю с миром Господним, подменить суетой мирских забот и религиозных пристрастий⁸⁰, которые так легко могут поддаться власти Сатаны, так быстро наполниться «чистой энергией зла». Как пишет Г.П. Федотов, это добро «доброе» антихриста всего лишь приманка для мира «не благом, а благами», соблазн «чистой, безбожной человечностью», которая «всё годится в личины для не имеющего лица» и представляет собой «среднее, исчезающее ныне звено нисходящего ряда: Богочеловек – человек – зверь (машина)»⁸¹.

В религиозном плане, разъясняет В.С. Соловьёв, проекты императора, объявившего себя новым доктором теологии, представляют лишь «пустое место», ибо вместо сердцевины вероучения Спасителя – «действительного воскресения в полноту блаженной жизни» – император предлагает своим подданным ... себя в качестве «единственного заступника и покровителя», «державного вождя»⁸².

Так антихрист у В.С. Соловьёва начинает тайное переименование христианства в культ собственной личности, выдавая себя за Христа, а в конце своего царствования объявляя себя «единым истинным воплощением верховно-

го божества вселенной». Но личина всё же ощущается под маской «сердобольного филантропа» и филозофа, а потому предводители христианских течений на Вселенском соборе разоблачают его⁸³.

Добро «симпатичного» антихриста не обмануло избранных, ибо, пытаясь завершить переустройство мира в своём «внецерковном добре», Антихрист, по мысли П.А. Флоренского, не в силах преобразовать видимый мир, возвысить его, просветлив образом Божиим. Комментируя евангельский текст, П.А. Флоренский подчёркивает, что под «добрыми делами» подвижников в нём подразумеваются далеко не «мирские» добродетели, каковыми в России в XIX веке выступили филантропия, толстовство и морализм⁸⁴. Выразителем моралистического течения в «Трёх разговорах» В.С. Соловьёва является князь, подменяющий высокое чувство веры в человеке сводом правил, приспособленных к житейским потребностям. «Безъядерность», «бесхребетность» подобной позиции разоблачает г-н Z, возражая князю, что для достижения Царства Божия «кроме совести и ума нужно ещё что-нибудь третье». Без самого Христа и его дара людям – подлинного воскресения – единая церковь императора «есть лишь царство смерти и греха и творца их, дьявола»⁸⁵.

В.С. Соловьёв показывает, что неизбежное падение «светских праведников» перед властью Сатаны обусловлено их атеизмом и несовершенством человеческой морали. Князь не верит в воскресение Христа и считает, что смерть, то есть потустороннее, находясь за границей наших чувств и желаний, не может иметь для людей «никакого нравственного значения»⁸⁶, то есть никакого значения вообще. Итогом развития подобной логики является, по мнению В.С. Соловьёва, мысль о необходимости «толкового резюме истинного учения»⁸⁷ и гордость собственной обезбоженной добродетелью. Подобное умонастроение П.А. Флоренский прямо называет грехом впадения в прелесть.

П.А. Флоренский подчёркивает, что подвижнический подвиг в Евангелии следует понимать как самопреображение верующего посредством «обновления ума», когда очищается не только душа, но преобразуется «вся эмпири-

ческая личность, весь состав человека, его тело», а вместе с ним – материальность и бытие окружающего мира. Флоренский пишет, что именно образ Божий составляет «ядро человеческого существа» и ликом «светится из тела»⁸⁸. Попавший когда-то в «ловушку *духовной прелести*» через грех «высокомерия», антихрист не способен к духовному подвигу просветления, и в этом его коренное отличие от Христа. Антихрист ходом своей мысли *сообразует* материальность бытия и тела «веку сему, отчего отщепляется личина»; Христос – *преобразует* мир и себя «по веку будущему», согласно Божественному первообразу, и тогда проступает в человеческих лицах их сущность – *лик*⁸⁹.

Антихрист В.С. Соловьёва, хотя завидует «непостижимой для него бездонности и простой *серьёзности*» Божественной доброты Христа⁹⁰, добивается лишь внешнего, видимого атрибута Его святости: ему вполне достаточно казаться Богом, прикрыться личиной, функция которой – обманывать, «лживо указывая на несуществующее»⁹¹.

Образы антихриста, созданные В.С. Соловьёвым и Д. Андреевым, с одной стороны, близки своим модернизмом, берущим начало не в тысячелетней церковной традиции, а в фантазиях и прозрении писателей. С другой стороны, мировоззренческие расхождения В.С. Соловьёва и Д. Андреева, обусловленные исторически, их обращённость в разработке образа Антихриста к разным канонам – Восточной церкви (В.С. Соловьёв) и Западной (Д. Андреев), – объясняют и основное различие в их восприятии противобогства. Антихристу у В.С. Соловьёва, по выражению Г.П. Федотова, присущ искренний и наивный «самообман последнего обманщика»⁹². Из рассуждений Н.О. Лосского следует, что антихрист искренен в своём намерении «не губить, а созидать», это соответствует первоначальной вере Сатаны в праведность гордого созидания «своего царства, по *своему* плану, помимо Бога и вопреки Богу»⁹³. Осмысливая наивность Антихриста, Д. Андреев иначе, чем В.С. Соловьёв, расставляет акценты: его анти-Логос, истребляющий род людской, не догадывается о собственной незащитности перед трансфизической тьмой, которой служит⁹⁴. Он не знает и по природе своей не может

знать, что царство Сатаны, основанное на «самости» без Божественного основания ведёт к страшному распаду, равному, по выражению П. Флоренского, «метафизическому уничтожению»⁹⁵.

В «Розе Мира» подобная «мировоззренческая» позиция Антихриста задаёт направление развитию мифологемы о нём. По мере завоевания Князем Тьмы земной власти, маска показной доброты всё более стесняет его, ибо, по выражению Г. Федотова, «соблазн человекоубийства для тёмных душ действеннее соблазнов человеколюбия»⁹⁶. Согласно размышлениям Н.О. Лосского, «*лицемерие и сознательная ложь*» являются для гордого, демонического существа признанием своей слабости перед противником, неизбежно вызывая в нём «величайшие страдания»⁹⁷. Антихрист Д. Андреева – это холодная, грозная сущность, сочетающая «необъятную силу ума с цинично-бесстрашной злобностью деяний»⁹⁸, а потому маска необычайно тяготит демонизированного повелителя человечества.

Процесс подчинения преобладающего большинства человечества Антихристу, по Д. Андрееву, завершит третьим искушением – присвоением себе *идеи божественности*⁹⁹, созданием, как писал об антихристе Г.П. Федотов, «мерзости» на месте Христовом¹⁰⁰, и мерзость эта показана в «Розе Мира» со всей очевидностью. Д. Андреев выдвигает собственную версию завершения Антихристом «фантастической, неслыханной фальсификации истории»¹⁰¹, цепочка «метаисторических и богословских подмен» анти-Логоса повторяет и оставляет далеко позади наивную попытку соловьёвского «великого человека» утвердить себя в глазах подданных «воплощением верховного божества вселенной»¹⁰².

На одном из этапов демонического искажения истории анти-Логос объявит себя воплощением Бога-Отца, а земную материализацию Лилит – Вечной Женственности, подкрепив своё заявление обилием тёмных чудес. Вокруг себя и воплощённой Лилит Антихрист создаст новый культ – «культ мирового совокупления»¹⁰³, который будет объявлен отображением «космического брака двух ипостасей Троицы» и доступен для созерцания каждому жителю земли. Когда Антихрист убедится, что основное население

земли пленено тёмными страстями, духовно опустошено за счёт небывалого технического развития, он, в отличие от своего двойника, нарисованного В.С. Соловьёвым, совершит последний, логически предопределённый шаг, решающий его победу на земле. «При помощи ловких философских трюков» «последняя маска отбросится за ненадобностью»¹⁰⁴: на место Бога-Отца анти-Логос открыто возведёт имя Великого Мучителя, на место Божественной Женственности – Великую Блудницу. Так в тексте Д. Андреева завершается развитие обозначенных В.С. Соловьёвым тем «мистического блуда и демонолатрии»¹⁰⁵, а также квазицерковии, навязанной человечеству.

Антихрист, вошедший в свою полную силу, по Д. Андрееву, завершит перверсию истории. За пятьдесят-семьдесят лет будут уничтожены все светлые культуры. Храмы будут сметены с лица земли «либо превращены в капища Гистурга, Великой Блудницы и Урпарпа»¹⁰⁶, «придут поколения, которые даже не будут подозревать о существовании в прошлом Христа и христианства»¹⁰⁷. К тому же представления этих поколений о минувших веках будет почти полностью ложным, так как анти-Логос представит им исторический ход в выгодной для себя перспективе.

Затрагивая тематику Апокалипсиса, В.С. Соловьёв и Д. Андреев неизбежно поднимают проблему «конца истории». Содержанием конца истории для них становится «последнее, крайнее проявление зла в истории», его «краткое торжество и решительное падение»¹⁰⁸. Причём делается очевидным факт, что самый «конец» истории характеризуется отсутствием своего конца. По справедливому замечанию Я. Красицкого, на этом рубеже история «преображается в вечность времени»¹⁰⁹.

Размышления Я. Красицкого вскрывают трагизм восприятия «вечности времени» сознанием человека XX столетия, который находит в предвещающей Апокалипсисом вечной жизни праведников на земле лишь пародию на Вечность, а в горизонтальном, линейном развитии земного времени – так называемую «дурную бесконечность». Следуя за М. Хайдеггером¹¹⁰, Я. Красицкий поясняет, что «зло» вечного бытия земли заключается во всепоглощаю-

щей «обыденности», в заботе о «хлебе насущном», убивающей ожидания первых христиан «кончины века» (Мф., 24.3) и обновления Вселенной («Се, творю всё новое». Откр., 21.5).

Я. Красицкий указывает на уязвимость подобного безверия, соглашаясь, что именно на нём утвердится «всемирно-объединяющая власть антихриста»¹¹¹. Исключая подобное толкование В.С. Соловьёвым «конца истории», Я. Красицкий тем не менее пишет, что русский философ в «Краткой повести» выражает не «эсхатологическую апофатику», но лишь «банальный хилиазм», «апокалиптический кич» «смены времён»¹¹². Я. Красицкий присоединяется к убеждению Е. Трубецкого, что финал «Краткой повести» только пародия В.С. Соловьёва на собственный теократический проект и все философские попытки человека модерна «автономно и без всякой трансцендентности» самостоятельно «закрывать» историю¹¹³.

Хотелось бы, однако, на это возразить, что в обозначенном суждении не учитывается софиология В.С. Соловьёва и всего русского космизма, в которой «эсхатологическая апофатика» выражена весьма ярко и наглядно. Также в нём, возможно, не берётся во внимание социальная позиция философа, которая не позволяла ставить вопрос о Божественной Женственности открыто – он делал это сквозь призму шуток или, по наблюдению Е.Н. Трубецкого, пародии. Законы времени и пространства, открытые русскими мыслителями¹¹⁴, утверждают возможность человеческого участия в непрерывном обновлении мира земли и Вселенной, в преображении тупикового существования «злой обыденности» истории. В этом смысле софиология В.С. Соловьёва даёт начало «национальному Апокалипсису».

Исследование мифологемы Антихриста в русской культуре XIX–XX веков позволяет заключить, что уже в творчестве В.С. Соловьёва она перерастает в осмысление Апокалипсиса, который отмечен знаком космической гармонии. Апокалиптический финал «Краткой повести» в контексте софиологической теории В.С. Соловьёва следует понимать как соединение Души мира в Богочеловечестве и

Вселенской Церкви с Софией-Премудростью Божией. Следовательно, мифологема Антихриста перерастает в творчестве В.С. Соловьёва в тему преодоления человечеством своего греховного начала, тему прорыва Души мира сквозь «историческое зло» к «Божественному добру» при воздействии Божественного Женственного начала.

Д. Андреев в струе русского космизма решает проблему «конца истории» и земного существования «царства праведных». Он пишет, что «само время делается тогда иным... оно превратится в золотую симфонию параллельно струящихся времён, и то, что мы называем историей, иссякнет. Не история, а возрастание мировой гармонии будет содержанием времени»¹¹⁵, в котором человечество обретёт возможность непрерывного просветляющего преображения; этот грандиозный космический процесс мыслится Д. Андреевым при прямом и активном участии Божественной Женственности.

Апокалипсис Д. Андреева выявляет характерную особенность бесспорно «русского» Антихриста – глубокую двойственность его существа»¹¹⁶. Русская культура осмысливает демоническое планетарное начало как некое то болезненно-противоречивое, то философски-ироническое состояние духа между злом и добром, как крайне затемнённое, но тем не менее обратимое к Божественному существу. Несомненно, многие истоки такого подхода к пониманию антибожественного кроются в творчестве Ф.М. Достоевского. В «Легенде о Великом Инквизиторе» непрекращающееся красноречие Антихриста осмыслено как проявление его страдания, а милосердие Христа к своему оппоненту выражено не только в молчании, но и в поступке. Христос целует Антихриста в знак благословения на подлинное мученичество – очищения и преодоления в себе зла. Д. Андреев в духе Ф.М. Достоевского пишет о возможности обращения Князя Тьмы к Божественному свету через огромное страдание, «великое мучение» пребывания в «самых плотных, самых тяжких, самых низших»¹¹⁷ планетарных слоях. Подразумевая, что пленённое Сатаной существо внутренне нуждается в очистительном Божественном вмешательстве, Д. Андреев пишет о буду-

щем примирении демона планеты с Христом и Богом. Именно тогда, по Д. Андрееву, наступит третий эон «искупления Гагтунгра», о котором возвещает великий Ангел Апокалипсиса.

Продолжая осмысление образа Антихриста в традициях Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва, Д. Андреев приходит к мысли, что подлинное торжество Божественной любви подразумевает неизбежное просветление демонического существа (планетарного демона) и демонизированной сущности (Антихриста). Можно сказать, Д. Андреев интерпретирует идею В.С. Соловьёва, что Бог любит хаос и даёт ему существование, ибо в веселии Своей существенной Премудрости «внутренне чувствует», что «сумеет вернуть к единству мятежное существование, наполнить бесконечную пустоту избытком Своей жизни»¹¹⁸. Так Д. Андреев в книге «Роза Мира» продолжает развитие национальной версии Апокалипсиса, подразумевающего не уничтожение, но преображение греховной природы и введение в Божественную полноту каждого земного существа по его свободному выбору.

¹ Иванов В.И. Лик и личины России // Иванов В.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. статья и примеч. В.М. Толмачёва. М., 1994. С. 316.

² Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / Сост., вступ. ст., коммент. А. Носова. М., 1990. С. 53.

³ Соловьёв В.С. Три разговора. // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: Соч. М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Фолио, 1999. С. 547.

⁴ Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист: Из истории отечественной духовности: антология / Сост., коммент. А.С. Гришина, К.Г. Исупова. М., 1995. С. 19.

⁵ В.С. Соловьёв и его последователь Е.Н. Трубецкой считали, что «каждое христианское исповедание таит в себе своего антихриста» (Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 238). С.Н. Булгаков отсылает читателя к «нашему теперяшнему историческому возрасту, который уже знает ... повторение» противохристов (Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 106 – 107).

⁶ Достоевский Ф.М. Великий Инквизитор // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 12 т. Т. 11. Братья Карамазовы / Под общ. ред. Г.М. Фридендера и М.Б. Храпченко; Сост. Г.М. Фридендера; М., 1982. С. 297 – 306.

⁷ Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» (замечки к проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьёва) // *Вопр. философ.* 1990. № 1. С. 74.

⁸ Как прелюдия к размышлению об Антихристе, в творчестве Д. Андреева продолжает развитие сквозная в русской эсхатологии, философски обобщённая П.А. Флоренским тема демонической подмены живого человеческого «Я» призраком, созданным из трансцендентной тьмы и полностью подвластным ей. П.А. Флоренский, размышляя о призрачной, обездушенной природе Антихриста, скрытой под маской человеческого лица, отмечает, что оттенок «какого-то ужаса» в современном толковании слова «маска» (как «мистического самозванства») этимологически связан с древним пониманием маски, скрывающей нечто мёртвое, «пустое» – астральный труп. (Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Христианство и культура / Вступ. ст. и примеч. А.С. Филоненко. М., 2001. С. 536.). Флоренский пишет, что астральные мертвецы приходят в мир, когда «явление личности отщепляется от существенного её ядра (т.е. от образа Божия. – Примеч. автора) и, отслоившись, делается скорлупою» (Флоренский П.А. Иконостас. С. 538).

⁹ После известного поединка В.С. Соловьёва с бесом в каюте корабля, идущего курсом в Каир, «философа нашли распротёртым на полу без чувств» (Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П.П. Гайдено; Подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М., 1997. С. 338). Д. Андреев, в осаждённом Ленинграде пережив состояние «трансфизического ужаса» под взором демона государственности – уицраора, уберёт свой разум «от непоправимого надлома» только благодаря светлому покрову духа-народоводителя России Яросвета (Андреев Д.Л. Роза Мира // *Собр. соч.* В 3 т. Т.2 / Под ред. Б.Н.Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой. М., 1995. С.65).

¹⁰ «Апокриф», в переводе с греческого, означает «тайный», он «одно временно и скрывает, и раскрывает истину, а его самый грубый смысл никогда не является смыслом буквальным» (Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М., 1989. С. 3; Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва / Соловьёвские исследования. Иваново, 2003. Вып. 6. С. 175).

¹¹ Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва. С. 175.

¹² Там же. С. 176.

¹³ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 263 – 264.

¹⁴ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 569.

¹⁵ Там же. С. 561.

¹⁶ Кант И. О существовании злого принципа наряду с добрым, или Об изначальном зле в человеческой природе // *Собр. соч.* В 8 т. Т. 6: Религия в пределах только разума. Метафизика нравов. М., 1994. С. 18 – 95.

¹⁷ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 561 – 563.

¹⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 472.

¹⁹ Там же. С. 251.

²⁰ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 566.

²¹ Стихиали – в «Розе Мира» – богосотворённые сущности, проходящие свой путь становления на земле преимущественно сквозь царство природы.

²² Андреев Д.Л. С. 571.

²³ Федотов Г.П. Об антихристовом добре // *Антихрист: Из истории отечественной духовности: антология.* С. 241.

²⁴ Андреев Д.Л. С. 572.

²⁵ Там же. С. 578.

²⁶ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 564.

²⁷ Андреев Д.Л. С. 572.

²⁸ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 247.

²⁹ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 568.

³⁰ Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» (замечки к проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьёва). С. 75.

³¹ Дама, персонаж «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва, выражает удивление, отчего Антихрист из «Краткой повести» о. Пансофия «так ненавидит Бога», когда «сам он в сущности добрый, не злой» (Соловьёв В.С. Три разговора. С. 584).

³² Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 571.

³³ Там же. С. 579.

³⁴ Кантор В.К. Проблема антихриста как проблема тоталитарного слома европеизма // *Вопр. философ.* № 4. 2001. С. 22.

³⁵ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 565.

³⁶ Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия. С. 18.

³⁷ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 566.

³⁸ Там же. С. 567.

³⁹ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 23.

⁴⁰ Там же. С. 570.

⁴¹ Там же. С. 571.

⁴² Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия. С. 24.

⁴³ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 571.

⁴⁴ Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия. С. 25.

⁴⁵ Достоевский Ф.М. Великий Инквизитор. С. 304 – 306.

⁴⁶ Соловьёв В.С. Чтение о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: Соч. С. 187 – 191.

⁴⁷ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 567.

⁴⁸ Там же. С. 568 – 569.

⁴⁹ Достоевский Ф.М. Великий Инквизитор. С. 302, 298.

⁵⁰ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 577.

⁵¹ Там же. С. 582.

⁵² Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 567.

⁵³ Там же. С. 568.

⁵⁴ Там же. С. 569.

⁵⁵ Там же. С. 568.

- ⁵⁶ Мережковский Д.С. Тайна Трёх. Египет – Вавилон. М., 2001. С.131.
⁵⁷ Цит. по: Мережковский Д.С. Тайна Трёх. Египет – Вавилон. С. 34.
⁵⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 556.
⁵⁹ Там же. С. 571.
⁶⁰ Там же. С. 568.
⁶¹ Звента-Свентана – в «Розе Мира» – Великая Женственная сущность, выражение Божественной Женственности, соборный Женственный Дух Земли.
⁶² Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 573.
⁶³ Там же. С. 572.
⁶⁴ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 568.
⁶⁵ Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» (за-метки к проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьёва). С. 75.
⁶⁶ Кантор В.К. Проблема антихриста как проблема тоталитарного слома европеизма. С. 18.
⁶⁷ Достоевский Ф.М. Великий Инквизитор. С. 296.
⁶⁸ Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва. С. 181.
⁶⁹ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 246.
⁷⁰ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 570.
⁷¹ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 569.
⁷² Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 246.
⁷³ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 570.
⁷⁴ Там же. С. 581.
⁷⁵ Там же. С. 579.
⁷⁶ Андреев Д.Л. С. 573.
⁷⁷ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 245.
⁷⁸ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 566.
⁷⁹ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 246.
⁸⁰ Мастер искушения, воплощение зла, посредством соблазнов владею-щий нашим миром, Антихрист воздействует на религиозные пристра-стия представителей трёх направлений в христианстве: на уважение католичеством «духовного авторитета» законных представителей церк-ви; на трепетное отношение православия к византийской обрядовой тра-диции; на высоко ценимую в протестантстве возможность «личной уве-ренности в истине» посредством «библейской критики». Придерживаясь избранной тактики обольщения христиан, император на Вселенском соборе католикам обещает восстановить в Риме «духовный авторитет» папы Римского, а именно его престол и «все прежние права»; право-славным сулит открыть в Константинополе «Всемирный музей христи-анской археологии» для изучения памятников древности восточной церкви; протестантов обнадеживает в учреждении «Всемирного инсти-тута для свободного исследования Священного писания» (Соловьёв В.С. Три разговора. С. 573 – 575).
⁸¹ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 245.
⁸² Соловьёв В.С. Три разговора. С. 574 – 575.

- ⁸³ Там же. С. 576 – 577.
⁸⁴ Флоренский П.А. Иконостас. С. 539.
⁸⁵ Соловьёв В.С. Три разговора. С.554.
⁸⁶ Там же. С. 550.
⁸⁷ Там же. С. 545.
⁸⁸ Флоренский П.А. Иконостас. С. 540.
⁸⁹ Там же. Иконостас. С. 536.
⁹⁰ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 536.
⁹¹ Флоренский П.А. Иконостас. С. 536.
⁹² Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 241.
⁹³ Лосский Н.О. О природе сатанинской (по Достоевскому) // Антихрист: Из истории отечественной духовности: антология. С. 221.
⁹⁴ Наивность последнего Антихриста, по Д. Андрееву, проявится и в том, что, «при всём могуществе и ясности его разума», анти-Логос будет подвержен заблуждению всех демонических существ: он будет непоколебимо верить в свою конечную победу, абсолютную неуязвимость и бессмертие, чего нельзя сказать об Антихристе из «Краткой повести...» В.С. Соловьёва (Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 578).
⁹⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 201 – 202.
⁹⁶ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 245.
⁹⁷ Лосский Н.О. О природе сатанинской (по Достоевскому). С. 225.
⁹⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 574.
⁹⁹ Лосский Н.О. О природе сатанинской (по Достоевскому). С. 220.
¹⁰⁰ Федотов Г.П. Об антихристовом добре. С. 247.
¹⁰¹ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 575.
¹⁰² Соловьёв В.С. Три разговора. С. 582.
¹⁰³ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 574.
¹⁰⁴ Там же. С. 575.
¹⁰⁵ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 582.
¹⁰⁶ Урпарп – в мифологии Д. Андреева антипод, противостоящий Третьей ипостаси Троицы: это осуществитель демонического плана, своеобразный «принцип формы» (Андреев Д.Л. Роза Мира. 158).
¹⁰⁷ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 576.
¹⁰⁸ Соловьёв В.С. Три разговора. С. 458.
¹⁰⁹ Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва. С. 187.
¹¹⁰ См. об этом: Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 187 – 190.
¹¹¹ Цит по: Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьёва. С. 188.
¹¹² Там же. С. 177.
¹¹³ Там же. С.188.
¹¹⁴ Концепция Софийного Космоса разработана в русской культуре В.С.Соловьёвым, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, Л.П. Карсавиным.
¹¹⁵ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 589.

¹¹⁶ См. об этом: Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия. С. 27.

¹¹⁷ Андреев Д.Л. С. 589.

¹¹⁸ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 445.

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный
энергетический университет

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ, ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН И СОВРЕМЕННОЕ ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

Поэт и публицист В.Л. Величко с горечью заметил: «Соловьёв пришел не в свое время: либо слишком рано, либо слишком поздно!»¹. Сегодня вполне очевидно, что наследие Соловьёва только начинает становиться «своевременным», а адекватное понимание основных его идей и интуиций во многом еще дело будущего. Как отмечает современный исследователь наследия Соловьёва С.Б. Рощинский, «...если посмотреть с точки зрения дня сегодняшнего, то мы обнаружим множество совпадений и созвучий с современными идеями, сформулированными и высказанными, увы, уже после Соловьёва»².

Основная для всего творчества В.С. Соловьёва идея всеединства оказалась как нельзя более актуальной и эвристически продуктивной для эпохи информационного общества. Именно этим, в частности, объясняется всплеск интереса к тем мыслителям прошлого, которые разрабатывали и развивали эту идею. Положенный в основу всей философской системы В.С. Соловьёва принцип всеединства исключительно близок концепции другого религиозного, но не ортодоксально церковного мыслителя – Пьера Тейяра де Шардена. Соловьёв как представитель православия и Тейяр как представитель католического христианства размышляли над традиционными богословскими проблемами: их волновали вопросы соотношения человека и Бога, направления и завершения истории, теодицеи. Отдельного исследе-

дования заслуживает тема женской ипостаси божества, Софии, взятая в сопоставлении в творчестве обоих авторов.

Показательно, что и в биографиях двух религиозных мыслителей прослеживается немало параллелей. Оба они полностью посвятили себя духовной жизни, вели существование аскетическое и одинокое, хотя в то же время активно участвовали в общественной, культурной жизни, оба были отстранены от преподавательской деятельности за смелость мысли и принципиальность позиции, оба, наконец, были еще и христианскими мистиками, людьми глубокой и искренней личной религиозности. Временной отрезок, разделяющий творчество Соловьёва и Тейяра, – это приблизительно полвека. Тейяр родился в тот год, когда закончилась публикация соловьёвских «Чтений о Богочеловечестве». С одной стороны, можно рассматривать этих двух мыслителей как представителей общей эпохи – эпохи бурного научно-технического прогресса и культа позитивного научного знания. С другой стороны, разница между временем Соловьёва и временем де Шардена колоссальна. Владимир Соловьёв ушел из мира на пороге тех катаклизмов, которые последовали за относительно спокойными для европейских стран последними десятилетиями XIX века. Лишь чуткость пророка позволяла русскому философу смутно предвидеть эти потрясения. Тейяр де Шарден застал европейский и восточный мир, когда их раздирали противоречия глобальных войн и масштабных революций. Не случайно у Тейяра появляется мотив, который, при всей эсхатологической настроенности, не мог актуализировать Соловьёв: тема возможной капитуляции человечества в его борьбе с тяготами земного существования. Тейяр говорит, что человечество может «забастовать», ибо «усилие продвигать вперед Землю становится слишком трудным и возникает угроза, что оно слишком затянется, чтобы мы согласились его производить, если мы не трудимся для вечности»³. Тем ценнее, что в столь трагичных исторических обстоятельствах французский мыслитель не просто продемонстрировал собственной биографией «мужество быть» (понятие, которое ввел другой выдающийся теолог XX века, представитель неопротестантизма, Пауль Тиллих). Тейяр

создал исключительно светлое, исполненное оптимизма и высокого гуманизма философское учение.

Как и Владимир Соловьёв, французский мыслитель развивает свои идеи духовного объединения человечества в связи с критикой современных ему тенденций в культуре. Конец XIX – начало XX века – это время не только бурного научно-технического прогресса и глобальных социальных потрясений. Это время также отмечено нарастанием тенденций индивидуализма, зародившегося еще в эпоху европейского Возрождения, но получившего на рубеже XIX – XX веков новую историческую форму. В своей наиболее известной работе «Феномен человека» Тейяр де Шарден писал, что современные люди «предпочитают становиться все более одинокими, чтобы полнее жить»⁴. Еще более актуальными, к сожалению, эти слова стали уже после смерти их автора, в последние десятилетия XX века. Индивидуализм эпохи материального изобилия приобрел новую форму обывательского, потребительского, гедонистического индивидуализма.

«Ложен и противоестествен эгоцентрический идеал будущего, якобы принадлежащего тем, кто, руководствуясь эгоизмом, доводит до крайнего выражения принцип «каждый за себя». Любой элемент может развиваться и расти лишь в связи со всеми другими элементами и через них»⁵. Эти слова Тейяра де Шардена исключительно близки основным идеям русского мыслителя. Уподобление Богу как главная цель истории человечества не мыслится у Соловьёва иначе, как в совокупности усилий всех живущих, грядущих и прошлых поколений. В «Чтениях о Богочеловечестве» эта идея выражена особенно отчетливо: «...в процессе христианства основою, или материей, является натура или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т.е. человек, воспринявший божество, а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности *со всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская Церковь»⁶. Разроз-

ненность людей русский философ понимает как результат падения человечества, его величайшую трагедию: «с оболочением же мировой души, когда она...отделяется ото всего, - частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание»⁷. Французский философ усиливает эту мысль: «Вершина нас самих, венец нашей оригинальности – не наша индивидуальность, а наша личность, а эту последнюю мы можем найти в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза»⁸. Новейшие данные естествознания Тейяр старается использовать как аргументы в пользу идеи всеединства. Например, он утверждает, что благодаря открытию электромагнитных волн каждый индивид одновременно находится во всех точках земли⁹. Тем самым всеединство обнаруживается не только потенциально, но и актуально.

Казалось бы, Тейяр нередко формулирует свои идеи в духе персонализма. Часть четвертая «Феномена человека», названная «Сверхжизнь», заканчивается такими словами: «Существует лишь необратимо персонализирующий универсум, способный вместить в себя человеческую личность»¹⁰. Но уже в следующей, заключительной части, названной «Феномен христианства», мы читаем: «...Бог хочет объединить мир, органически соединить с Собой. Как же Он объединяет его? Частично погружаясь в вещи, входя в мировые «стихии», а затем, благодаря этому опорному пункту, найденному внутри, в сердце материи, приняв управление и возглавив то, что мы теперь называем эволюцией. Христос – это вселенское животворящее Начало, ибо Он является Человеком среди людей и с тех пор всегда совершает дело сосредоточения в себе, очищения, направления и одухотворения общего процесса подъема сознаний, в который Он вошел Сам. Благодаря направленному действию сопричастия и возвышения, Он соединяет Себя с всецелым психизмом Земли. И когда в итоге Он соберет и преобразит все и вся, Он в последнем акте введет все в тот Божественный Очаг, из которого Он Сам никогда не выхо-

дил, и этим Он завершит все в Себе и в Своей победе. И тогда, говорит нам апостол Павел, да будет Бог все во всем (1 Кор. 15, 28). Поистине, это высшая форма «пантеизма», лишенная примешивающейся отравы и уничтожающего искажения, это упование на вхождение в совершенное единство, в котором каждый элемент, как и вся Вселенная, найдет свое завершение.

Вселенная завершится интеграцией личностных центров в совершенном соответствии с законами единства, и здесь являет себя Бог – Центр центров»¹¹. Мы видим, что идея универсального синтеза, возможного лишь через трансцендентное начало, одинаково близка и Соловьёву, и Тейяру.

Соловьёв видит всеединство не как однажды наступившее состояние мира, но как процесс: «...постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все вечно есть абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно становится таким организмом *во времени*. Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи *данною*, по необходимости является *достигаемою*, т. е. как *процесс*»¹². Еще настойчивее тема вечного становления звучит у французского мыслителя. Тейяр, будучи не только философом, но и представителем естествознания, палеонтологом, не может истолковывать Священное Писание иначе, как в духе универсального эволюционизма: «что такое эволюция – теория, система, гипотеза?.. Нет, нечто гораздо большее, чем все это: она – основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, – вот что такое эволюция»¹³.

Как уже было сказано, время, разделяющее двух философов, хотя и незначительно, но насыщено событиями.

События эти происходили не только в самой жизни людей, истории, но и в науке о человеке и природе. Тейяр в полной мере принадлежит уже XX веку с его всепроникающим сциентизмом. Соловьёв также нередко в своей аргументации апеллирует к данным науки, в том числе естествознания (достаточно вспомнить хотя бы «Смысл любви» с его экскурсом в биологию). Однако он значительно в большей мере, чем Тейяр, остаётся в русле традиционного богословия в терминологии, а самое главное – в содержании своих представлений о будущем человека и человечества. Необходимо помнить и о том, что Тейяр де Шарден – представитель западного христианства, которое Соловьёв многократно критиковал за его чрезмерную погруженность в мирское, земное, бренное. Оба эти обстоятельства – принадлежность де Шардена к культуре и религии Запада и его непосредственная связь с наукой – определяют радикальный активизм некоторых его высказываний, которые едва ли мог бы принять Соловьёв. В одном из мест «Феномена человека» он утверждает, что «в ближайшие столетия необходимо основать и развить сообразно нашим личностным качествам благородную человеческую форму евгенизма»¹⁴. В другом отрывке он восклицает и риторически вопрошает: «Не вмешиваться в действие сил мира! ... Всегда мираж инстинкта и мнимой непогрешимости природы. Но не сам ли мир, пришедший к мысли, ожидает, что мы пересмыслим инстинктивные действия природы, чтобы усовершенствовать их?»¹⁵. Последний отрывок, скорее, сближает французского мыслителя с русским космизмом, с его пафосом борьбы со слепой, безразличной к человеку природой. Легко представить, что к этим словам присоединился бы Н.Ф. Фёдоров, но Соловьёв, вероятно, усмотрел бы в них дух богоборчества.

И все же поражает сходство многих высказываний двух мыслителей. Поражает тем сильнее, что Тейяр не был непосредственно знаком с творчеством русского философа.

Еще одна важнейшая, фундаментальная тема, присутствующая в творчестве обоих христианских мыслителей – тема любви. Именно в ней проявляется вся диалектика соотношения личностного и универсального начал, глубоко

осмысленная и прочувствованная каждым из этих авторов. Будучи подлинно христианскими мыслителями, Соловьёв и Тейяр основываются на идеале любви, представленном в Новом Завете (Нагорная проповедь, первое послание апостола Павла коринфянам). Однако акценты в этой теме у каждого мыслителя расставлены по-разному. Вот как говорит о любви французский мыслитель: «Всеобъемлющая любовь не только психологически возможна, она единственно полный и конечный способ, которым мы можем любить». И далее: «Как таковой, коллектив в сущности вне любви. Вот почему терпят неудачу филантропы. Здравый смысл прав. Невозможно отдаться анонимному множеству. Но пусть, напротив, универсум обретет впереди лицо и сердце, пусть он, если можно так выразиться, персонифицируется в нас»¹⁶. Таким образом, Тейяр видит путь любви в движении через индивидуальное к универсальному. Любовь к человеку предстает у него как «школа» любви к Богу, к всеобъемлющему мировому началу. При этом Тейяр с недоверием относится к любому социальному множеству, которое может осуществлять внешний диктат по отношению к индивиду, но не может, с его точки зрения, вызывать теплых сердечных чувств. Такие воззрения вполне в духе времени (начала XX века) с его апологией ТЫ (Бубер, Франк, Бердяев). Массовость, коллективизм стали для европейской цивилизации этого периода суровой социальной действительностью. Идеал же наиболее чуткие мыслители усмотрели совсем в ином, противоположном начале – интимном, задушевном взаимоотношении субъективностей. Вот почему и у Тейяра де Шардена мы находим призыв любить Универсум как личность, как индивидуальность. Владимир Соловьёв также рассматривает личностную, прежде всего эротическую, любовь как воспитывающий и духовно возвышающий фактор жизни человека. Смысл любви он видит в том, что «она заставляет нас действительно всем своим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе»¹⁷. Иначе говоря, любовь учит нас быть нравственными. Но нравственность еще не предполагает религиозности. О том, что человеческая, в

том числе эротическая, любовь ведет нас к любви христианской, общечеловеческой, Соловьёв не говорит. Будучи противником индивидуализма, русский философ нередко отдает предпочтение общественному началу. Это даже послужило основанием для ряда исследователей обвинять его в пренебрежении к началу личностному, индивидуальному. Едва ли можно согласиться с подобными упреками, если рассматривать наследие Соловьёва в целом. Тем не менее несомненно одно: не будучи свидетелем исторических событий XX века, Соловьёв еще не видел и не мог видеть опасностей, исходивших от коллективизма как *стадности*, появившегося и проявившегося в новейшей истории. Поэтому, в отличие от де Шардена, он не рассматривает проблемы соотношения человека и социума, обращаясь к теме любви. Более того, он посвящает много внимания теме нации, национального самосознания, отдавая тем самым дань тому «частному множеству», которое не одобряет де Шарден. Однако, как известно, само национальное начало рассматривается Соловьёвым как частное проявление начала универсального: «...не желающие пожертвовать своим национальным эгоизмом вселенской истине не могут и не должны называться христианами»¹⁸.

Кроме основной идеи всеединства к наиболее актуальной для современной информационной цивилизации, по всей видимости, следует отнести аргументированную критику индивидуализма. Принцип индивидуализма сыграл и играет в истории свою важную позитивную роль. Он способствовал освобождению личности от социального гнета, обретению чувства собственного достоинства, веры в собственные силы и возможности. Но доведенный до абсолютизации, он начинает выполнять прямо противоположные функции. В современном информационном обществе человек, если его духовное развитие отнюдь не на высоте, становится объектом манипуляций, хотя индивидуалистическая идеология внушает ему, что его потребности и устремления – превыше всего. Реклама, политическая демагогия и прочие средства духовного давления легко поработают конформное сознание. С другой стороны, неконформизм человека, не чувствующего своей принадлежно-

сти к социуму, оборачивается нигилизмом, мизантропией и в конечном итоге – неудовлетворённостью, фрустрацией.

Представление о том, что благо отдельного человека есть абсолютная ценность, что не только естественные потребности личности, но и ее прихоти священны, привело к возникновению общества потребления со всеми вытекающими из этого негативными последствиями. С одной стороны, эти процессы имеют экономическую подоплеку, ибо капиталистический тип хозяйства с необходимостью ориентирует человека на экспансию потребностей, а лозунги о правах личности на этом фоне – лишь прикрытие экономических интересов. С другой стороны, сами экономические отношения капитализма сложились на базе индивидуалистических установок идеологии. Индивидуализм общества потребления качественно отличается от индивидуализма эпохи Возрождения или прочих его исторических форм. В качестве идеологической установки утверждается право на удовлетворение потребностей не какой-то особо одаренной, образованной, творческой личности (как это было в европейском Возрождении), а *человека массы*, о котором писал еще в начале XX века Х. Ортега-и-Гассет. Важно учитывать, что это продиктовано законами рынка и буржуазного способа производства в целом, а отнюдь не специфическими закономерностями информационной цивилизации. Политическая и экономическая элита буржуазного общества с необходимостью заинтересована в конформном, легко поддающемся социальному манипулированию типе личности, ориентированной на потребление, не выходящей и не стремящейся мыслить самостоятельно, реализовать себя в творчестве.

Одним из очевидных для сегодняшнего дня противоречий является противоречие между материальной природой общественного бытия и духовной, идеальной природой информации. Если прежде в истории основным объектом собственности выступали орудия, земля, сами люди как производительная сила, то теперь все чаще таким объектом становится информация. Разумеется, и традиционные, вещественные объекты собственности продолжают существовать и играть важную роль в современной экономике.

Однако, как справедливо отмечает П.К. Гречко¹⁹, современная стадия развития общества «переводит экономику из базиса в инфраструктуру человеческого бытия. Иными словами, материально-производственная деятельность людей на этой стадии начинает воспроизводиться как бы автоматически, следуя логике исторически набранного разгона, инерции своих масштабов, своей мощи»²⁰.

Информация как особая форма реальности, хотя и не свободна от вещественного компонента, существует преимущественно по законам идеальных объектов. В частности, она с большим трудом поддается ограничениям для своего распространения в пространстве и во времени, тогда как сама природа частной собственности с необходимостью предполагает ограничение, обособление, отделение ее объекта от остального мира со стороны собственника. Таким образом, существуя именно в качестве *информационного*, современное общество приобретает все больше тенденций к синтезу, и, если не согласуется с принципом всеединства актуально, то создает предпосылки для такого согласования. Однако характер общественных отношений, по-прежнему основанных на частной собственности и принципе индивидуализма, мешает усилению позитивных тенденций к целостности и гармонии.

Нельзя не видеть, что и некоторые специфические особенности информационной цивилизации также содержат в себе предпосылки индивидуализма. Сюда относятся изменения в условиях труда (отрицание его коллективного характера при взаимодействии с компьютером), изменения в сознании, психической жизни (возрастание роли виртуальной реальности, тенденции к солипсизму), изменения в процессе общения (переход от непосредственных форм к формам, опосредованным техническими приспособлениями). Это дает основание предполагать, что в недалеком будущем появится новая историческая форма индивидуализма.

В то же время информационное общество порождает ряд тенденций, нивелирующих индивидуализм. Они обусловлены самой природой информации. Однако едва ли можно утверждать, как это пытаются делать некоторые современные исследователи информационного общества,

склонные к его односторонней апологии, что новизна современного социума проявляется «в способствовании социальной интеграции и повсеместному внедрению высоко-нравственных отношений как следствия нематериальности производственной сферы»²¹. К сожалению, приходится констатировать, что социальная реальность последних лет не дает оснований для столь радужных оценок. Кроме того, вывод о морально положительном значении перехода производственной сферы к нематериальным формам неверен теоретически. Даже если признать, что подобный переход уже состоялся или происходит, он отнюдь не гарантирует автоматического улучшения состояния нравственности в социуме. Связывать материальное начало с аморальностью человека и общества, а духовное начало – с их высокой моральностью означает исказить и упрощать проблему. Существуют, как известно, сугубо духовные основания и мотивы для безнравственного поведения – жажда первенства, гордыня, презрение к другим людям. Об этом немало говорится в христианском богословии.

И все же в целом возрастание духовного компонента социальной жизни, порождаемое информационной стадией (тем более в эпоху информационных глобальных сетей), уводит культурную систему от индивидуализма. Возникают предпосылки перехода социальности как родовой, атрибутивной черты человека в новое ее качество. С помощью Интернета и прочих видов мобильной коммуникации индивид может вступать в интимно-душевное, дружеское, «родственное» отношение потенциально с любым жителем Земли. Это расшатывает позиции безликого мира общности и укрепляет позиции мира ТЫ, в котором происходит обмен духовным содержанием между двумя субъективностями. Разумеется, подобные процессы весьма хрупки, их дальнейшее развитие не предопределено.

Христианские мыслители, каковыми являлись и Соловьёв, и Тейяр, не принимают иной формы объединения и сплочения людей, чем сплочение во имя Божественного Абсолюта. Оба философа считали христианство высшей формой религиозного сознания именно потому, что только оно сделало универсальность, *всечеловечность* главней-

шим своим принципом. Как видим, в идеологии, в религиозном сознании мир на сегодня продолжает оставаться расколотым как в целом, в масштабах человечества, так и внутри самого христианства.

Тем не менее современная информационная цивилизация предоставила небывалые возможности для духовного синтеза человечества. Существование в условиях глобальных сетей создает новые формы общности единомышленников. В частности, появляется возможность выработки «снизу» новой идеологии. Основным принципом ее может и должен стать принцип всеединства, переосмысленный с учетом новых социальных и антропологических проблем. Более того, возникновение глобальных проблем в середине XX века можно истолковать как экзистенциальный вызов человечеству, не внявшему предостережениям и призывам лучших представителей духовной культуры, к числу которых, без сомнения, относятся и Соловьёв, и Тейяр де Шарден.

¹ Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьёве. М., 1991. С.56.

² Роцинский С.Б. Идеи В. Соловьёва и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия // Соловьёвские исследования. Иваново, 2004. Вып. 9. С. 146.

³ Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. М.: Наука. 1987. С. 233.

⁴ Там же. С. 189.

⁵ Там же. С. 194.

⁶ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. / Сост. Н.В Котрелев, Е.Б. Рашковский. М., 1989. С. 169.

⁷ Там же. С.133.

⁸ Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. М.: Наука. 1987. С. 207 – 208.

⁹ Там же. С. 191.

¹⁰ Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. Вселенская месса / Пер. с франц. Н.А. Садовского, М.Л. Чавчавадзе. М., 2002. 352 с. (Библиотека истории и культуры. С. 298).

¹¹ Там же. С. 304 – 305.

¹² Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. / Сост. Н.В Котрелев, Е.Б. Рашковский. М., 1989. С.134.

¹³ Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. М., 2002. С. 225.

¹⁴ Там же. С.221.

¹⁵ Там же. С. 222

¹⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 2002. С.210.

¹⁷ Соловьёв В.С. Смысл любви. М., 1991. С. 143.

¹⁸ Соловьёв В.С. // Сб. Русская идея. М. 1992. С. 197.

¹⁹ Гречко П.К. О мнимой смерти человека в постмодернизме. // Личность. Культура. Общество. 2006. Т.8. Вып. 1(29). С.99 – 115.

²⁰ Гречко П.К. О мнимой смерти человека в постмодернизме. // Личность. Культура. Общество. 2006. Т.8. Вып. 1(29). С.111.

²¹ Макаров В.П. Формирование глобального информационного пространства. // Вестн. МГУ. Серия 18: Социология и политология. 2005. №3. С.4.

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный
энергетический университет

АЛЕКСАНДР МЕНЬ И СОЛОВЬЁВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

При всём многообразии и богатстве исследовательской литературы, посвященной выдающемуся мыслителю XX века протоиерею Александру Меню¹, сегодня мы вполне определённо можем констатировать существование явного пробела в изучении и реконструкции его философских взглядов. Есть несколько достойных и глубоких статей, авторы которых анализируют мирозерцание и интеллектуальный облик² о. Александра, но они, и это вполне оправданно, не раскрывают в достаточно полной мере его философских воззрений. Никаких сведений на этот счет не сообщают нам ни философские энциклопедии, ни энциклопедические словари.

Справедливости ради следует отметить упоминание о деятельности А. Меня в статье С.С. Аверинцева «Послеловие» в третьем томе энциклопедического словаря «Христианство»³. Тот же автор в разделе «Религиозная философия Православия в России» энциклопедического словаря «София – Логос» отмечает: «На рубеже 50 – 60-х гг. начинается миссионерскую деятельность среди современных интеллигентов о. Александр Мень (1935 – 90)»⁴. В этой же книге в разделе «Христианство в XX веке» С.С. Аверинцев пишет о значении деятельности о. Александра, «развернувшего уникальную миссионерскую работу в безбожном

советском обществе»⁵. При этом он считает её сопоставимой по масштабам и глубине с деятельностью таких выдающихся мыслителей нашего времени, как знаменитый католический философ Жак Маритен, выдающийся православный мыслитель Оливье Клеман, энергичный поборник католицизма Г.К. Честертон, кардинал Люстиже, Поль Клодель, митрополит Антоний Блум, выдающийся польский католический поэт Р. Брандштеттер и др.⁶

Деятельность о. Александра, без сомнения, была важным созидающим фактором в подготовке тех глубоких перемен в сознании российской интеллигенции, которые произошли на рубеже 80 – 90-х гг. прошлого столетия. С.С.Аверинцев отмечает, что благодаря этой деятельности «к середине 70-х годов становится всё заметнее ширящаяся волна обращения в христианство в первую очередь в кругах столичной интеллигенции и за её пределами. Меняется отношение к религии общественного мнения, а значит, беззвучно, негласно меняется реальное соотношение сил в обществе. Складывается новая христианская общественность»⁷.

Глубина и основательность деятельности о. Александра обеспечивалась его высочайшей интеллектуальной и духовной культурой. Как отметил один из наиболее глубоких исследователей наследия Александра Меня проф. Е.Б. Рашковский, «Александр Мень – в своем роде целая эпоха в интеллектуальной истории России второй половины XX в. В нем самом – его личности, в его практике, в его трудах – произошла как бы личная встреча христианской церковной традиции с серьёзными достижениями мировой и российской светской культуры»⁸.

Особое место в интеллектуальном мире А. Меня занимала философия. Об этом свидетельствуют и его обширное наследие, и лично знавшие о. Александра. «Проблематика философской мысли, – пишет Е.Б.Рашковский, – сопутствовала о. Александру всю жизнь. Труды Платона, Канта, Соловьева он знал с отрочества»⁹. Философское мирозерцание А. Меня являлась органичным контекстом его деятельности и как богослова, и как ученого-библеиста, и как исследователя проблем мировой культуры.

Но о. Александр не только опирался на историко-философский материал в своих многочисленных выступлениях, лекциях, книгах и статьях, обеспечивая тем самым глубину, обоснованность и убедительность излагаемых идей. Опубликованный в 1995 г. в книге «Мировая духовная культура. Христианство. Церковь» цикл лекций «Русская религиозная философия», посвященный крупнейшим отечественным мыслителям XIX – XX вв., а также ряд статей на русском, французском и немецком языках, посвященных творчеству Вл. Соловьёва, П. Тейяра де Шардена, Льва Толстого, анализу историко-философских и культурологических проблемам¹⁰, позволяют говорить об Александре Мене и как об историке философии, и как мыслителе, принадлежащем традиции русской философии, укорененной в творчестве В.С. Соловьёва.

Осмысление Александром Менем наследия русской религиозно-философской мысли сопоставимо с интеллектуальным и нравственным подвигом Алексея Федоровича Лосева, соединившего берега разверзшейся пропасти, оторвавшей несколько поколений наших соотечественников от русской философской традиции. Сегодня, как и несколько десятилетий назад, слово протоиерея Александра Меня не утратило своей актуальности. Его восприятие и интерпретация русской религиозно-философской мысли продолжают созидать прочное основание духовной культуры.

На тесную преемственную связь А. Меня с соловьёвской традицией русской философии еще в начале 90-х гг. прошлого века указывал Е.Б. Рашковский. Феномен о. Александра, – писал он, – «опирался на тот глубокий синтез христианской религиозной традиции и исканий современной философской, научной и общественной мысли, который впервые заявил о себе творчеством Вл.Соловьёва и последующих религиозных мыслителей»¹¹. Но тогда, 15 лет назад, Е.Б. Рашковский совершенно справедливо относил исследование этой специальной темы к будущему, связывая это важное дело с публикацией работ А.Меня, посвященных выдающейся плеяде русских философов-последователей Вл. Соловьёва. За прошедшие полтора десятилетия многое из наследия Александра Меня опублико-

вано, и сегодня мы можем исследовать этот вопрос, опираясь на солидную источниковую базу.

В нашем докладе, не претендуя на всеохватывающий анализ этого вопроса, мы остановимся на выявлении отношения о. Александра к русской философии, анализе мировоззренческих оснований ее становления, ведущих тенденций развития и ценностных констант, обеспечивающих ее актуальное значение.

В развитии русской религиозной философии А. Мень выделяет три этапа: 1) предшественники Вл. Соловьёва (киевский, московский и петербургский периоды), 2) Вл. Соловьёв, 3) те, кто вытекает из Вл. Соловьёва¹².

Начало тысячелетней истории русской религиозно-философской мысли А. Мень однозначно связывает с именем митрополита Илариона, автора «Слова о Законе и Благодати». Он высоко ценит значение Византии и кирилло-мефодиевского наследия, соединившего гуманитарную мысль с философией.

Уже на раннем этапе развития древнерусской киевской культуры были поставлены и нашли глубокое осмысление проблемы добра и зла, смысла и направленности исторического процесса, антитеза Закона и Благодати.

В «Слове о Законе и Благодати» Иларион указывает на закономерный этап развития культуры – благодать – «как имманентную внутреннюю силу», которая побуждает человека «к творчеству, к добру, к красоте, к самоотвержению»¹³. А. Мень подчеркивает, что «это та антитеза закона и благодати, которую потом так блестяще раскрыл Соловьёв своей книге «Основы духовной жизни» [«Духовные основы жизни». – М. М.]».

А. Мень отмечает проявившиеся уже в этот период особенности русской мысли, «выражавшейся преимущественно в нравственном русле»¹⁴. Подвижническая деятельность Кирилла Смолятича, Кирилла Сурожского, Сергия Радонежского была обращена на сдерживание «релятивизации нравственности», ведущей «не только к её собственному разрушению, но и к разрушению общества»¹⁵. «Благодатными воспитателями народного духа» называет этих выдающихся деятелей о. Александр.

Как важнейшие вехи последующего развития русской мысли А. Мень отмечает деятельность Иосифа Волоцкого, Нила Сорского, Максима Грека, принёсшего на Русь первые элементы понимания Священного писания. «Святой Максим показывал, – пишет А. Мень, – насколько полисемантически структура Библии, насколько она требует к себе различных подходов»¹⁶. В деятельности и учении Иосифа Волоцкого о. Александр ценит идею социальной эффективности церкви, в учении Нила Сорского – мысль о недопустимости преследования инакомыслящих.

А. Мень подчёркивает существенный момент отечественной государственной и общественной жизни в Московский период отечественной истории, оказавшийся поразительно жизнестойким: «Борясь с азиатским натиском, с натиском азиатских деспотий, Московское царство само в какой-то степени усваивает методы и принципы азиатской деспотии»¹⁷, что, безусловно, оказывало в последующие столетия существенное воздействие на характер развития российского общества.

В лекциях А. Мень по русской религиозной философии принципиально важна оценка петровских преобразований и понимание их значения для последующего развития русской мысли. Отмечая противоречивый характер петровских реформ, он видит их положительное значение. «...Петр I свершает ломку – грубую, сокрушающую древние традиции, нанёсшую огромный вред культуре. Тем не менее, – пишет А. Мень, – создается новая эпоха, новая культура, и мы не имеем права её третировать и презирать. Ибо, если не было бы этого петербургского периода, петербургской Российской Империи, то мы не могли бы себе представить ни Ломоносова, ни Пушкина, ни Достоевского, ни Толстого, ни Блока»¹⁸.

Русская философская мысль в XVIII столетии представлена, по мнению А. Мень, прежде всего, М.В.Ломоносовым и Г.С. Сковородой. В творчестве первого он видит и ценит глубокую проработку одной из актуальнейших проблем философии – проблемы соотношения веры и разума, синтеза научных знаний о мире и его духовного видения. «Сон разума рождает чудовищ», но и

«сон сердца – то же», замечает А. Мень, и это было глубоко понято М.В. Ломоносовым, для которого идеалом в познании и науке было «единство воли, разума и чувства»¹⁹.

Иными путями к постижению реальности шёл украинский мудрец Григорий Сковорода, среди потомков которого был и Вл. Соловьёв. Сковорода остро почувствовал, пишет А. Мень, что ясного мышления недостаточно для постижения последней реальности, что «нужен иной – глубокий, духовный подход», внутренний духовный опыт.

Особое, решающее значение в развитии русской философии принадлежит XIX веку – времени «болезненного кризиса, потрясшего российскую цивилизацию»²⁰. Его главный признак – глубокая неудовлетворенность официальной государственной Церковью, «порабощённой при Петре и прикованной к государственному механизму». Поэтому свободная русская мысль напряжённо «ищет пути внецерковной философии». На этом пути – немало тупиков, отмечает о. Александр, – внецерковная мистика, оккультизм, теософия, масонство²¹. Это «недоверие к церкви стало огромной трагедией, внесло раскол между церковной традицией и зарождающейся интеллигенцией»²².

Другой важный фактор философского развития в XIX в. – поиск контактов с философскими течениями Запада. А. Мень подчёркивает положительное влияние на русскую мысль философии Шеллинга. «В течение всего XIX столетия влияние его было огромным и прямым, и косвенным, – пишет А. Мень. – Шеллинга отлично знал Петр Яковлевич Чаадаев, Шеллингу привержен был Тютчев. На Шеллинге основывался Владимир Соловьёв. Из Шеллинга исходил, возможно, Булгаков»²³.

Одним из величайших мыслителей России первой половины XIX в. А. Мень называет П.Я. Чаадаева. Его заслуга перед русской мыслью состоит в том, что он разбудил сознание современников и соединил в своем творчестве два пути, два течения русской мысли – славянофильство и западничество. «Чаадаев был великим патриотом, – пишет А. Мень. – Он не считал, что Запад есть абсолютный идеал, но и не считал, как некоторые, что надо вернуться в патриархальную русскую старину... Чаадаев стоял на

принципе сбалансированности, гармонии: он считал, что страна, находящаяся между Азией и Западной Европой, между Востоком и Западом, способна соединить в себе два пути познания, и не только познания, но и осуществления идеала на земле»²⁴.

о. Александр обращает наше внимание на эпитафию, взятую Чаадаевым к «Философическим письмам» – строки из молитвы «Отче наш»: «Да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя как на Небе и на Земле». В этих строках выражена вера Чаадаева в то, что «христианский идеал не абстрактный, не загробный, не заоблачный, а земной». «Христос принес его на Землю, чтобы люди его осуществили, – пишет А. Мень. И Чаадаев утверждал, что это возможно лишь при соединении в едином потоке западной активности и восточной глубины созерцания. И этот синтез, он полагал, возможен именно в его стране»²⁵.

А. Мень исключительно высоко ценит творчество П.Я. Чаадаева, полагая, что он «является непосредственным предшественником Соловьёва»²⁶.

Развитие русской мысли в XIX в. А. Мень рассматривает как сложный и противоречивый процесс. Духовный кризис русского общества, вызванный расколом между церковью и интеллигенцией, обостряется вследствие потери культурой религиозного обоснования и переходом ее в светскую фазу. Но и в ней, в своеобразной форме, подчеркивает А. Мень, продолжают существовать и осмысливаются глубочайшие идеи и проблемы. Противоречивый характер развития русской философии находит выражение, в частности, в том, что истоки анархизма М. Бакунина и П. Кропоткина следует искать, по его мнению, в хомяковском учении о свободе, единстве людей, о Церкви как свободном духовном единении. «Идеи о свободе, ценности личности, соборности, возможности реализации на Земле христианского идеала, – пишет А. Мень, – оставались живыми и находили все время своих последователей»²⁷.

Все русское философское развитие XI – XIX веков, все противоречия русской мысли, считает А. Мень, создавали «предпосылки для рождения Владимира Сергеевича Соловьёва как философа». «В него вошли, – пишет А. Мень,

– и идея синтеза от Чаадаева; и свободолюбивая идея от Чернышевского; и убеждение в том, что социализм в каких-то формах возможен; и абсолютное неприятие материалистической доктрины (это он взял от славянофилов, от всей христианской философской традиции), и идея об особой роли России, которая находится на пересечении Восточного и Западного миров; о возможности и необходимости стремиться к тому, чтобы христианский идеал не был абстрактным, отвлеченным, чтобы он стал жизненной, животворящей силой»²⁸.

Вл. Соловьёв – центральная фигура русской философии, он есть наше все, подчеркивает А. Мень, и очень важно не забывать отечественные истоки философии Вл. Соловьёва. И это справедливо и важно сегодня для исследователей наследия выдающегося русского мыслителя. «Пафос, свойственный Владимиру Соловьёву, – отмечает А. Мень, – был подготовлен всем развитием русской религиозной мысли»²⁹.

Вл. Соловьёв – великий национальный философ. Он многогранен и глубок как мыслитель, и универсален как личность. И в этом отношении, отмечает А. Мень, «он действительно похож на Пушкина. Как будто бы произошел какой-то творческий взрыв в его лице <...> Как Пушкин появился не на пустом месте, так и Соловьёв имел большую предысторию»³⁰.

Философии Вл. Соловьёва посвящены несколько значительных работ А. Мень: лекция из цикла по русской религиозной философии, статья на французском языке «L'héritage de Vladimir Soloviev», опубликованная в журнале «Istina» в 1992 г., статья на немецком языке «Владимир Соловьёв – жизнь и труды», опубликованная в журнале «Stimme der Orthodoxie» («Голос Православия») в 1976 г. (№ 2, S. 46 – 61).

Принципиальное значение для характеристики восприятия А. Менью наследия Вл. Соловьёва имеют следующие положения: во-первых, идея синтеза как фундамент учения Вл. Соловьёва; во-вторых, целостность и открытость личности Вл. Соловьёва.

Отец Александр указывает на тесную взаимосвязь теоретического и личностного начал в философии Вл. Соловьёва. Синтез мысли, представленный в философии всеединства, в значительной степени обусловлен широтой и открытостью личности Соловьёва. «Её дух выражал себя, – пишет А.Мень во французской статье, – в широте и щедрой открытости: в этом смысле он [Соловьёв. – М.М.] всецело принадлежал свободной, творческой, подлинно христианской мысли»³¹; «то, что, прежде всего, отличает мысль Соловьёва, – это христианская открытость миру и его проблемам»³².

«На что бы он [Соловьёв. – М.М.] ни обращал свое умственное внимание: на социализм или учение о революции, на развитие старообрядчества или судьбу России – он всегда брал оттуда нечто ценное, он понимал, что ничего нет на свете бесплодного и бесполезного, его мышление проходило под знаком того, что он сам называл «всеединство»»³³.

Важны, на наш взгляд, замечания А. Мень относительно генезиса идеи всеединства. Речь должна идти не только о рецепции Соловьёвым античной идеи *hen kai pan*. Отец Александр подчеркивает причастность Соловьёва христианской философской традиции в следовании принципу всеединства. «Соловьёв шел дорогой, которая была уже намечена Отцам Церкви, – пишет он. – Действительно, они были первыми в использовании сокровищ античной мысли для интерпретации веры. Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский, Августин создали видение мира полностью христианским. В их синтезе присутствуют элементы философии и науки. Для них разум был инструментом, данным человеку Богом, чтобы понять жизнь, мир, открытие»³⁴. Проследивая эволюцию идеи всеединства, А.Мень отмечает, что «тенденция к синтезу представлена не только у Отцов. Мы находим ее также в Средние века у Иоанна Дамаскина и Фомы Аквинского... Но позже происходит отклонение от христианства к пантеизму, которое углублялось от Экхарта до Гегеля. Владимир Соловьёв один из первых философов своего времени, обратившийся к синтезу в христианском смысле»³⁵.

Второй важной темой наследия Вл. Соловьёва, вызывавшей в литературе разнообразные интерпретации, является тема христианского единства и теократии. На наш взгляд, адекватное ее толкование возможно только в контексте всей философии всеединства Вл. Соловьёва. Это не всегда удается исследователям, но отец Александр в интерпретации этих вопросов очень близок к Соловьёву.

Единство христиан для Вл. Соловьёва – это этап богочеловеческого процесса, чаемый, требующий богочеловеческих усилий, но неизбежный, объективный. Церковные перегородки не вырастают до неба, говорил Соловьёв. В статье отца Александра, посвященной наследию Соловьёва, мы находим отдельную главу по проблемам разделения церковей и христианского единства. В Соловьёве он видит предвестника современного экуменизма. «В двадцатом веке, – пишет А. Мень, – он [экуменизм. – М.М.] стал одной из важнейших проблем Церкви»³⁶.

Одни видят в идее соединения церковей самую глубокую ересь XX в., кто-то называет Соловьёва «Дон-Кихотом всемирной теократии». Здесь проявляются и конфессиональные амбиции, и непонимание Соловьёва. Действительно, у теократической идеи русского философа было очень много критиков в прошлом, не меньше их и в сегодняшнем соловьёведении как в России, так и за рубежом. Говорят о ее утопичности (вспомните Е. Трубецкого!). Утверждают, что соловьёвская теократия рухнула («Крушение теократии» – глава в книге Трубецкого, оценка эволюции Соловьёва Львом Шестовым) и мыслитель сам в ней разочаровался.

Да, Соловьёв был одинок. И Папа полагал, что только чудо может осуществить соединение церковей. Но Соловьёв верил в богочеловеческий характер этого процесса. Он был его пророком. В этом его величайшая заслуга, пишет А.Мень. В России только Алексей Федорович Лосев и отец Александр поняли мысль Соловьёва. «Люди должны научиться жить на земле по-Божьи, – пишет А. Мень. – Подчиниться Божественному зову – это и есть теократия, Боговластие»³⁷.

Есть еще одна тема принципиально важная и для Вл.Соловьёва, и для отца Александра, – тема, заключённая

в вопросе о том, может ли нехристианин служить христианскому делу? Эта тема – важнейшая в докладе Вл. Соловьёва «Об упадке средневекового мирозерцания». Но суть её сегодня, как и сто лет назад, все та же – христиане не должны терять нравственной инициативы. Об этом пишет отец Александр.

Как мы уже отмечали, в изучении наследия Вл. Соловьёва важно обращение не только к трудам философа, но и к его личности. А. Мень замечает одну существенную деталь в облике Соловьёва – мыслителя и человека: «Соловьёв не пребывал в спокойствии человека, нашедшего веру». А. Мень пишет: «Он принадлежал к традиции оптинских старцев, положивших начало диалогу между миром и церковью. Старцы в своих встречах с Гоголем, Киреевским, Хомяковым, Толстым, Достоевским показали, что церковь не была островом, оторванным от мира, но проводником высшей мудрости, у которой есть, что сказать людям». Вот и Вл. Соловьёв «был живым примером жизненной силы активного и сплоченного христианства. Его общественная и литературная активность служила церковному диалогу с миром»³⁸.

Жизнь и деятельность отца Александра была продолжением дела Владимира Соловьёва. И не случайно современники узревали знаки святости в их личностях и деятельности: отец Павел Флоренский – в Соловьёве, в отце Александре – знавшие его лично и общавшиеся с ним.

Оценивая место и значение Вл. Соловьёва в отечественной философии, А. Мень не соглашается с теми, кто полагает, что он не оставил после себя школы. Напротив, утверждает о. Александр, «Владимир Соловьёв положил основание оригинальной, я бы сказал, неповторимой русской религиозной философии XX века, которая включает в себя такие имена, как Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Семен Франк, Павел Флоренский, Николай Лосский»³⁹.

Нам важно понять, что, по мнению А. Менья, объединяет и что разделяет этих философов.

В «Лекциях» А. Мень анализирует творчество братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и С.Л. Франка, относя их к соловьевской

традиции в русской философии. Однако, как он совершенно справедливо замечает, эта традиция не была однородной. В ней присутствуют два направления, представленные, во-первых, братьями С.Н. и Е.Н. Трубецкими, Н. Бердяевым и С. Франком, и, во-вторых, С. Булгаковым и Флоренским. Первое направление связано, прежде всего, с разработкой метафизики всеединства, преодолевающей отвлеченный характер классической европейской философии. Представители второго направления делали акцент на первостепенной значимости и ценности софиологии В.С. Соловьёва и разрабатывали собственные ее варианты «на путях христианского гностицизма»⁴⁰.

С.Н. и Е.Н. Трубецкие – в ряду основоположников самобытной, самостоятельной русской философии, пишет А. Мень. Оба испытали огромное воздействие философии Вл. Соловьёва. Оба приходят через увлечение материализмом, народничеством, позитивизмом к глубокому пониманию западной идеалистической метафизики. Античная философия, осмысленная через метафизику всеединства Вл. Соловьёва, приводит их к христианству и православию. «Я заинтересовался «Критикою отвлеченных начал» Соловьёва, – пишет в «Воспоминаниях» Е.Н. Трубецкой, – которая печаталась в «Русском вестнике» одновременно с «Братьями Карамзовыми». Мой брат наткнулся на богословские произведения Хомякова, которые тотчас были нами обоими прочтены с жадностью. Благодаря этим влияниям наш поворот к религии не остановился на промежуточной ступени неопределенного и расплывчатого теизма, а сразу вылился в определенную и ясную форму возвращения к «вере отцов»»⁴¹.

Несомненная заслуга С.Н. Трубецкого – в историческом обосновании метафизики всеединства. А. Мень пишет: «Он видел в античном мышлении, в идеях Гераклита, Пифагора, Платона предчувствие, предвосхищение христианства. В этом он стоял на той же точке зрения, что и его друг Владимир Соловьёв. Соловьёв писал, что истина не могла явиться сразу, в готовом виде. Истина подготавливалась, она проходила фазы исторического развития. И поэтому, если мы в Ветхом Завете в древнем Израиле имеем

предуготовление мира к принятию Спасителя, то точно так же мы находим это предуготовление, пусть в другой, метафизической форме, в мире древнегреческой философии»⁴².

Исторические корни метафизики всеединства С.Н.Трубецкой исследует в работах «Метафизика в Древней Греции», «Учение о Логосе в его истории», и они не утратили своего значения до настоящего времени. Для самого С.Н. Трубецкого эти исследования сформировали тот теоретический базис, на котором он выстраивает оригинальную концепцию соборности сознания и человечества.

Не менее существенным было влияние Вл. Соловьёва и на философское мирозерцание Е.Н.Трубецкого, вынужденного, как пишет А. Мень, освободиться от него в ходе анализа различных концепций своего друга и учителя. «Всё моё философское и религиозное мирозерцание было полно соловьёвским содержанием и выражалось в формулах, очень близких к Соловьёву»⁴³, – пишет Е. Трубецкой. «Приняв веру, я не только не отбросил философию; наоборот, я стал верить в неё так, как раньше никогда не верил, потому что почувствовал её призвание – быть орудием Богопознания. В этом направлении меня поддерживало чтение «Критики отвлеченных начал» Соловьёва. Нечертанный им план синтеза между верой и знанием был мною принят с восторгом, как программа всей христианской мысли будущего, которой должна быть подчинена и вся программа моей личной умственной деятельности. Формулированный Соловьёвым идеал «цельного знания» окрылял мою юношескую мечту»⁴⁴.

К числу последователей Вл. Соловьёва А. Мень относит и Н.А. Бердяева. Известно, что последний не акцентировал внимание на своей зависимости от Соловьёва. Тем не менее, как справедливо отмечает А.Мень, Бердяев усвоил и развил ряд идей, сформулированных основоположником философии всеединства. Прежде всего это относится к построению метафизики. Н. Бердяев отталкивается от учения Вл. Соловьёва о сверхчувственном внутреннем опыте человека, позволяющем схватывать бытие в иррационально-мистическом акте. «Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на

субъект и объект, до расщепления цельной жизни духа. – Пишет Н. Бердяев. – Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание»⁴⁵. «Книга «Философия свободы», – пишет А. Мень, – развивает главный тезис Бердяева: в основе лежит дух; дух – это то, что нельзя определить, дух – это та подлинная реальная сила, которая скрыта в нас, и никакое рациональное отвлеченное познание не будет в состоянии его замкнуть в какие-то точные определения»⁴⁶.

Значительное внимание Бердяев уделяет идее Богочеловечества, высоко оценивая ее раскрытие и обоснование Вл. Соловьёвым. Указывая на мысль Бердяева о том, что «Бог нуждается в мире, что Бог ищет в нас, в человечестве, Себе поддержку»⁴⁷, А. Мень справедливо усматривает в этом продолжение традиции, заложенной Соловьёвым, подготовившим «положительное разрешение проблемы религиозной антропологии»⁴⁸.

Соловьёвская традиция русской философии находит развитие в творчестве С.Л. Франка. А.Мень пишет в связи с этим: «Он верный ученик Владимира Соловьёва, и надо сказать, что никто, пожалуй, не был так близок (с философской точки зрения) к Соловьёву, как его прямой продолжатель в XX веке – Франк»⁴⁹. Метафизика всеединства у С.Франка является основой его учения о сознании, его антропологии, гносеологии, социальной философии. «Подобно своим предшественникам, Сергею Трубецкому и Соловьёву, Франк подчеркивал, что человеческое сознание, человеческие «я» не отрезаны друг от друга. Реальное познание, реальное бытие возможны лишь тогда, когда между людьми возникает контакт, возникает единство»⁵⁰.

А. Мень, анализируя творчество С. Франка, подчеркивает значение философской культуры для развития религиозного сознания. «В своей философии он показал, – пишет о Александр, – что религиозное мировоззрение, христианство отнюдь не является чем-то иррациональным... Такие люди, как Владимир Соловьёв, Сергей Трубецкой или Семён Франк, показывают, что мощная работа разума не только не подрывает основ религиозного мировоззре-

ния, но, напротив, даёт ему осмысление, а порой даже и обоснование»⁵¹.

Наследие Вл. Соловьёва было глубоко переосмыслено С.Н. Булгаковым. А.Мень отмечает следующие моменты, характеризующие значение Вл. Соловьёва в его философском развитии: во-первых, это учение о духовном ядре мира – Софии, Премудрости Божией; во-вторых, – участие Булгакова в диалоге между христианами как практическая реализация одной из важнейших идей Соловьёва. «Булгаков был человек, впервые пробивший окно в диалоге между христианами, – пишет А.Мень. – Когда начались первые конференции, конгрессы Всемирного Совета Церквей, Булгаков представлял там Православную церковь»⁵².

В «Философии хозяйства» С. Булгаков даёт изложение своего учения о Софии. София – это идеальный прообраз, духовная основа бытия и одновременно субъект хозяйственного процесса. В отличие от соловьёвского учения о Софии булгаковское включает отчетливое, ясное совмещение Софии как единого человечества, выступающего субъектом хозяйства и знания, и Софии как идеального прообраза несовершенного мира. В «Свете невечернем», возвращаясь к учению о Софии, ее роли в судьбе мира и человека, С. Булгаков ближе к Вл. Соловьёву, утверждая, что «мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии»⁵³.

Важно отметить взвешенное, корректное, лишённое какой-либо экзальтации отношение А. Мень к софиологической доктрине С. Булгакова. «Я чужд, далек от этого учения, – писал о. Александр, – я никогда его не принимал, но я сознаю, что эта концепция имеет место как богословское мнение»⁵⁴.

Характеризуя влияние философии Вл. Соловьёва на П.А. Флоренского, А.Мень пишет: «Немалое влияние на Флоренского в студенческие годы оказал Владимир Соловьёв. Надо сказать, что оба они были платониками, обоим волновала проблема духовной основы бытия и тема таинственной Софии – Премудрости Божией. И, может быть, поэтому Флоренский старался оттолкнуться от Соловьёва, он почти не ссылается на него, если ссылается, то критиче-

ски. Между тем в истории мысли они стоят очень близко, ближе, чем подозревал сам Флоренский»⁵⁵. Сближало мыслителей общее основание их философского творчества, пишет А. Мень. «Центральной интуицией философии Флоренского было всеединство – то, что было у Соловьёва»⁵⁶.

А. Мень глубоко понял сущностное единство русской религиозной философии, сформулировал, обосновал и выразил собственную концепцию ее развития. Он отметил те общие моменты, которые характеризуют соловьёвское направление в русской философии как школу всеединства, – общую систему философских принципов, единую методологию, в основе которой лежат принципы единства мистического и рационального, антиномизма, интеграции философии, богословия и науки, наконец, самобытную, оригинальную проблематику. Это единство базировалось на понимании философии не как «отвлеченного начала», а «как цельного, органического миро – и непонимания, в ее неразрывной связи с вопросом о смысле и значении жизни, с религией»⁵⁷. Это единство, однако, не исключало самостоятельных поисков новых решений поставленных Вл. Соловьёвым вопросов в новых исторических и социокультурных условиях.

Замечательная черта лекций отца Александра о русских религиозных философах – стремление представить их личности, стиль их мышления, дать обзор творческого и жизненного пути. «Святыми нашей культуры», «мужественными свидетелями Истины, исповедниками Евангелия» называет А.Мень представителей русской религиозной философии. Заслуга их в том, что они сумели преодолеть разрыв между новоевропейской культурой и христианством. Это бесценное достояние сохранял и переосмысливал в XX веке протоиерей Александр Мень.

⁵¹ См.: Василенко, Л.И. Культура, церковное служение и святость // Аequinox: Сборник памяти о. А. Мень. М., 1991; Масленникова, З.А. К истории книги о. Александра Мень «Сын Человеческий» // Аequinox: Сборник памяти о. А. Мень. М., 1991; Рашковский, Е.Б. Забытые тезисы: из наследия о. Александра Мень // Аequinox: Сборник памяти о. А. Мень. М., 1991; [Файнберг, В. Воспоминания об о. Александре Мене](#). М., 1993; Рашковский, Е.Б. Протоиерей Александр Мень: интеллектуальный

облик // *Вопр. философии*. 1994. № 2; Аман, Ив. Отец Александр Мень. Христов свидетель в наше время. М., 1995; [Масленикова, З. Жизнь отца Александра Менья. М., 1995](#); Бычков, С. Хроника нераскрытого убийства. М., 1996; Еремин, А. Отец Александр Мень. Пастырь на рубеже веков М., 2001; Зорин, А. Ангел-чернорабочий. Воспоминания об о. Александре Мене. М., 1993; Десять лет без Меня // *Индекс*. 2000. № 11; [Илюшенко, В. Отец Александр Мень. М., 2000](#); Илюшенко, В. Искавший истину: Александр Мень о Сократе // *Истина и жизнь*. Сент. 2002; Рашковский, Е.Б. История и свобода (о. Александр Мень и культурные горизонты России конца XX столетия) // Рашковский Е.Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII – XX столетий. М., 2005.

² Рашковский, Е.Б. Протоиерей Александр Мень: интеллектуальный облик // *Вопр. философии*. 1994. № 2; он же: История и свобода (о. Александр Мень и культурные горизонты России конца XX столетия) // Рашковский Е.Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII – XX столетий. М., 2005.

³ Аверинцев, С.С. Послесловие // *Христианство: энциклопедический словарь*: в 3 т. Т. 3. С. 475.

⁴ Аверинцев, С.С. Религиозная философия Православия в России // Аверинцев С.С. *Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова*. София – Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 356.

⁵ Аверинцев, С.С. Христианство в XX веке // Там же. С. 654.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 664 – 665.

⁸ Рашковский, Е.Б. Протоиерей Александр Мень: интеллектуальный облик // *Вопр. философии*. 1994. № 2. С. 166.

⁹ Там же. С. 167.

¹⁰ Мень, А. Русская религиозная философия // Мень А. *Мировая духовная культура. Христианство. Церковь*. М., 1995. С. 397 – 584; Мень, А. Владимир Соловьев – Жизнь и труды // *Stimme der Orthodoxie* (Голос православия). 1976. № 2. С. 46 – 61 (на нем. яз.); Мень, А. О Тейяре де Шардене // *Вопр. философии*. 1990. № 12. С. 89 – 94; Мень, А. Трагедия гения (О религиозно-философских трактатах Л. Толстого) // Мень А. *Трудный путь к диалогу: Сборник*. М., 1992; Men, A. L'héritage de Vladimir Soloviev // *Istina*. 1992. № 37. P. 7 – 22.

¹¹ Рашковский, Е.Б. Протоиерей Александр Мень: интеллектуальный облик // *Вопр. философии*. 1994. № 2. С. 173.

¹² Мень, А. Русская религиозная философия // Мень А. *Мировая духовная культура. Христианство. Церковь*. М., 1995. С. 398.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 399.

¹⁶ Там же. С. 402.

¹⁷ Там же. С. 400.

¹⁸ Там же. С. 402.

¹⁹ Там же. С. 403.

²⁰ Там же. С. 405.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же. С. 406.

²⁴ Там же. С. 407.

²⁵ Там же. С. 408.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 409.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 397.

³¹ Men, A. L'héritage de Vladimir Soloviev // *Istina*. 1992. № 37. P. 8.

³² Ibid. P. 12.

³³ Мень, А. Русская религиозная философия. С. 413.

³⁴ Men, A. L'héritage de Vladimir Soloviev // *Istina*. 1992. № 37. P. 14.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibid. P. 16.

³⁷ Мень, А. Русская религиозная философия. С. 420.

³⁸ Ibid. P. 12.

³⁹ Мень, А. Русская религиозная философия. С. 397.

⁴⁰ Мень, А. О Тейяре де Шардене // *Вопр. философии*. 1990. № 12. С. 92.

⁴¹ Трубецкой, Е.Н. Воспоминания // Трубецкой Е.Н. *Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца*. Томск, 2000. С. 134.

⁴² Мень, А. Русская религиозная философия. С. 433 – 434.

⁴³ Трубецкой, Е.Н. Воспоминания. С. 224.

⁴⁴ Там же. С. 135.

⁴⁵ Бердяев, Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 71.

⁴⁶ Мень, А. Русская религиозная философия. С. 504.

⁴⁷ Там же. С. 511.

⁴⁸ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Н. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 49.

⁴⁹ Мень, А. Русская религиозная философия. С. 554.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 560.

⁵² Там же. С. 529.

⁵³ Булгаков, С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 195.

⁵⁴ Мень, А. Русская религиозная философия. С. 530.

⁵⁵ Там же. С. 538.

⁵⁶ Там же. С. 546.

⁵⁷ Бердяев, Н.А. *Опыты философски, социальные, литературные*. М., 1907. С. 156.

И.И. ШАРОНОВ

Ивановский государственный

**РОЛЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА
И ЖАКА МАРИТЕНА В ОБЪЕДИНЕНИИ
КАТОЛИЧЕСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ
ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА**

Права человека и гражданина – неотъемлемая тема философского анализа. Практически каждый мыслитель, занимаясь социальной философией, затрагивает вопросы становления гражданского общества. К классическим фамилиям можно отнести Мартина Лютера, Бенедикта Спинозу, Томаса Гоббса, французских просветителей, немецких классических философов во главе с Иммануилом Кантом. Помимо них специализировались на проблематике прав и свобод человека и гражданина Георг Йеллинек, Жак Маритен, в отечественной традиции – две большие когорты славянофилов и западников, позднее приверженцы так называемого русского либерализма. Исследовательская деятельность П.И. Новгородцева, Э.Ю. Соловьёва и, безусловно, философов всеединства во главе с Владимиром Соловьёвым также имеет несомненную значимость для науки. Феномен прав человека и гражданина, который исследуют многие отрасли науки и искусства, с течением времени и развитием цивилизации приобретает все большую актуальность как на научном, так и на практическом уровне. Данная тема имеет корни в древних философских традициях, в частности в платонической и аристотелевской, которые впоследствии нашли отражение в религии: в православии и католичестве соответственно. К религии эту тему приближает феномен естественных, неотчуждаемых прав человека, которые не даны ему себе подобными, а ниспосланы высшими силами. И уже на основе этих естественных прав строятся права гражданские, которые являются плодом человеческого творчества как в области науки, так и закона. Католическая и православная традиции по-разному развивают тему прав человека и гражданина, формируют ее базу на разных принципах.

Со студенческой скамьи нам известны жесты философов Платона и Аристотеля на фреске Рафаэля. Платон указывает рукой вверх, в мир идей-эйдосов: там находится истина, там души живут настоящей жизнью. Аристотель выставляет руку вперед, показывая значимость земной жизни, материальной, рационалистической.

Но если представить фреску Рафаэля в движении, то можно понять, что философы чертят в воздухе линии. Платон – снизу вверх, Аристотель – по горизонтали. Таким образом, вместе они чертят крест, символ, который определит всю дальнейшую историю западного и отчасти восточного мира¹. Сперва значимость этого символа будет возрастать, кристаллизироваться, пока не достигнет наконец апогея своей догматичности, а потом он будет просто-напросто впитываться в сознание масс, теряя первоначальные формы и очертания, но оставляя ключевые свои значения на подсознательном, генетическом уровне. И все это время в смыслах креста будет виден человек. Он уже виден в Древней Греции, как объект, с которым взаимодействует огромный и непонятный космос. В средние века конъюнкция изменится на «Бог и человек», но смысл останется прежним: высшее взаимодействует с кем-то маленьким, но нужным здесь, на земле. Переворот свершится в эпоху Ренессанса, когда во главу угла будут поставлены антропоцентризм и зародыши наукоцентризма. Но символ креста не будет забыт, он по-прежнему останется путеводителем. Не будут забыты и древнегреческие корни в лице Платона, Аристотеля и их последователей, поскольку это возрождение античной традиции в новом понимании.

Мыслители более поздних эпох считают Аристотеля – провозвестником католицизма, а Платона – провозвестником византизма (православия). Здесь имеются в виду не столько ветви христианства, сколько те системы жизнедеятельности, которые были впоследствии созданы в тех частях света, где господствовала власть над умами католической и православной церковью.

Различия в традициях на символическом уровне хорошо видны в главных праздниках двух ветвей христианства.

Доктор филологических наук Валентин Непомнящий, занимающийся изучением наследия А.С. Пушкина, сформулировал коренное отличие между ментальностями представителей России и Запада: «Общеизвестно, что на Западе, у католиков и протестантов, главный церковный праздник – Рождество, а у нас в православии – Пасха. В этом и эксплицировано...наше глубокое ментальное различие. Нет гнезда выше орлиного, нет праздника выше Рождества – это немецкая пословица. Почему «нет выше»? Да потому, что Рождество Христово есть Боговоплощение: Бог вочеловечился, говорится в Символе веры. То есть Бог так любит меня, что уподобился мне! Значит...я этого достоин (вспомним рекламные слоганы). Это лестно мне, а главное...я имею право осознать себя точкой отсчета и мерилем всего»². Таким образом, появляется духовное основание для системы координат западного мира, я – сын Божий.

В православии ситуация иная: «Пасха и Воскресение не льстят мне, а призывают стать лучше: «Последуй за Мною, взяв крест». Свой крест, который тебе достался в жизни. Отсчитывай не от себя, любимого, а от Бога, от Христа, от идеала, наконец»³. Если в «рождественском» мире констатируется факт уподобления человека Богу, то в «пасхальном» – каждому из нас только еще предстоит уподобиться ему, пройдя испытания жизни. В православии я, прежде всего, – раб божий.

Религиозная основа двух систем ведет к различному восприятию социальных, политических и прочих условий земной жизни. Отсюда – полярные идеи государства, права в целом, а также прав и свобод в частности на Западе и в России. Как же на это влияют показанные выше точки отсчета цивилизационных систем координат?

Религиозное и мирское объединились в ключевом для развития западного самосознания событии – Реформации. По большому счету, это и был акт перевоплощения я-раба в я-сына. Борьба за веротерпимость, решение проблемы гарантии независимого суждения привели, в конечном итоге, к тому, что ценностью номер 1 в мире становится именно человек, тот самый я-сын. В этом контексте все остальные институты общества не могут быть выше челове-

ка. Поэтому государство существует для человека, а не наоборот. Но что гарантирует я-сыну такое положение в мире? Закон, причем преимущественно не легистский, позитивный, а сугубо юридический. Тот закон, в основе которого лежит не право силы, а сила права. Вот почему сегодня для западного мира едва ли не вторым священным писанием можно признать конвенцию о защите прав и основных свобод человека.

В России духовные и социальные традиции диаметрально противоположны. «...мир настолько исковеркан, измучен человеческим грехом, настолько «лежит во зле» (ап. Иоанн Богослов), что для человека главное не столько «права» свои осуществить...сколько прощение заслужить. Это и значит находиться в поле идеала»⁴. А идеал в данной системе определяется философскими понятиями духовности, совести, нравственности, жалости и даже смирения. На первый взгляд они абстрактны, субъективны и требуют значительных умственных и душевных усилий для постижения. На поверхности же лежит то общее, что объединяет эти понятия – элемент подчинения. Я-раб, хожу под богом, я стремлюсь к нему, а он гарантирует мне существование в условиях этого стремления, он покровительствует мне, ведет меня. Я - раб несу свой духовный крест во имя Него. Проекция на мирскую жизнь также показывает, что человек и здесь стремится нести свой крест во имя кого-либо или чего-либо. Отсюда многовековые традиции самодержавия, нужда в национальном лидере, безграничное самопожертвование, явившееся важнейшим фактором побед России в судьбоносных войнах.

Вероятно, различное понимание того, как должно развиваться общество, как должен развиваться каждый отдельный человек и легло в основу исторического противоречия Россия – Запад или же Восток – Запад, но восток не арабский, а христианский, византийский, православный.

Развитие разных религиозных традиций, их проникновение на подсознательный, «генетический» уровень, становление вполне бытовых моделей функционирования об-

щества привели к противопоставлению двух образов жизни. Однако сегодня перед нами факт того, что и Запад, и Россия разделяют ценность прав человека и гражданина, пускай порой декларативно. Та первая нить – естественных неотчуждаемых прав – была сильнее, чем противоречивое развитие двух традиций. Среди мыслителей России и Запада, которые, несмотря на различие в убеждениях, отстаивали незыблемость прав человека и гражданина, подставляя под свои теории религиозную базу, нужно выделить Жака Маритена и Владимира Соловьёва.

Ключевое понятие, которое их объединяет, идеалистично по сути, но необходимо на практике. Это понятие Богочеловечества, которое задает ту планку, к которой необходимо стремиться обществу. А еще выше – понятие блага, хоть благо это понимается философами по-разному.

Философия Владимира Соловьёва ценна тем, что, несмотря на свой идеализм, ищет пути к наиболее доброй жизни в реальном обществе. Да, с одной стороны, идеальное общество Соловьёва абстрактно – это Богочеловечество, и философ не отрицает, что достигнуть такого состояния крайне сложно. Однако он ищет пути, по которым человечество может хотя бы пойти к этой высокой цели. И в поиске такого пути он обращается к самой будничной действительности и к конкретной стране – России. Изучив хотя бы некоторые произведения Владимира Соловьёва, в особенности «Оправдание добра», можно увидеть те принципы, по которым может жить человек, воспитанный в действительности, которая была возвращена многовековой православной культурой.

Мы часто сравниваем Россию с Западом, рассуждаем, что у нас никак не может воцариться тот культ гражданского общества и прав человека, который господствует Там. Но глядя на это самое «Там», мы не понимаем, что оно прошло долгий путь становления в тех условиях. Нам хочется экстраполировать все хорошее западное на нашу почву, не обращая внимания на истоки. Если обратиться к наследию философов всеединства, в первую очередь Владимира Соловьёва, мы можем проследить духовные истоки православной традиции. Мы увидим, что и у нас точно так

же может господствовать право, с помощью которого можно воплотить добро и ограничить зло. Мы увидим, что именно право – тот нужный промежуток, разделяющий (а может быть, приводящий в равновесие) добро, которое идеально, и действительность, которая зачастую источает зло. Только мы увидим, что у нас цель права немного другая, чем на Западе. Если там оно – щит, охраняющий индивида как высшую ценность, то у нас право – инструмент для того, чтобы мир до времени не превратился в ад. Применимы на нашей почве и права человека в их классическом понимании. И Соловьёв совместно с философами всеединства также подводит базу под это. По их мнению, фундаментом всех прав является «верховное право» каждого человека стать тем, кто он есть согласно идее совершенствования, исповедуемой христианством. Каждый человек должен выполнять свой долг. Очевидно, что долг этот тесно связан со стремлением к совершенствованию. Отсюда философы всеединства признают право людей на свободное совершенствование в рамках общества.

Соловьёв оправдывает право, нравственность, добро для того, чтобы они стали путеводителем по жизни для каждого носителя христианской культуры. Будь он католик, православный или атеист (да, любой атеист также дитя религиозной культуры. В современной действительности религия проникла в явления, тенденции, отношения на очень глубокий уровень. Так что она многими не только не воспринимается, но и отрицается).

Так же как Соловьёв оправдывает Добро, провозглашает взаимодействие права и нравственности, Жак Маритен в своей концепции «интуиции бытия» воспекает благодетель, «любовь, что движет солнца и светила». Он говорит, что человеческий интеллект и основанная на нем жизнь хрупки. Но у интеллекта есть преимущество – он сориентирован на будущее, на то чего еще нет и на то, как это создать. Каждая деятельность идет в этом направлении, в том числе и социально-политическая. Маритен утверждает, что любое взаимодействие между людьми: грешниками и святыми, просто существующими – не проходит в одном лишь материальном контексте. Таким образом, те же соци-

ально-политические отношения людей нельзя понять и развить лишь с помощью философии. Для этого нужна еще и теология. Ведь люди ощущают себя подобиями божьими, так или иначе хотят воспринять его участие в нашем бытии. Совмещение философского и теологического аспектов в нашей жизни определяют два основных принципа существования в мире – милосердие и практическую мудрость. По Маритену, христианство является исторической энергией развития мира. Религия определила развитие многих аспектов жизни. Именно религия связана с пониманием свободы. А демократические институты должны строиться на чем-то более глубоком, чем просто утилитарное понимание бытия – на христианских ценностях⁵. Путь, который определяет Маритен, направлен, как и у Соловьёва, к Богочеловечеству, только несколько по-иному названному. Средства преодоления пути – демократические ценности, основанные на важнейших христианских принципах, глубоко проникших в массовое сознание к настоящему времени. Путь продолжается, пусть и неосознанно.

И у Соловьёва, и у Маритена христианство не просто высшая, идеалистическая категория, это – работающий механизм, причем работает он в реальной жизни. У Маритена он ведет к Царству Божьему, у Соловьёва – к Богочеловечеству. Оба философа признают высокую роль права в этом пути. Они выделяют над правом более возвышенный элемент. У Маритена это вечные ценности, у Соловьёва более конкретно – нравственность. Переходный элемент между этими двумя системами – естественное право и естественные, неотчуждаемые права человека. Этим правам человека «научило» христианство. Они даны ему высшими силами. Это единство человеческой расы, естественное равенство людей, неотчуждаемое достоинство каждой души, созданной по образу и подобию Бога, достоинство трудящихся и достоинство бедных, приоритет внутренних ценностей и доброй воли над внешними ценностями, свобода совести. Именно эти права помогают человеку идти к главной цели – Царству Божьему или Богочеловечеству. Однако эти пути философы рассматривают по-разному.

По Маритену, христианство в земной истории работает в двух направлениях: движение сверху и движение снизу. Сверху – то есть через учения церкви о вечной жизни, о высших моральных принципах. В основном это доктрины, исходящие из папских энциклик. А движение снизу – это естественное прорастание христианских истин из глубин сознания человеческого. Оно принимает разнообразные формы, сопряжено с ошибками. Но этот путь более эффективен, поскольку сама цивилизация, а не церковь в сложных переплетениях добра и зла находит основополагающие принципы существования. Отсюда и нехристианин может прийти к пониманию вечных ценностей. Здесь на первом месте не религиозность, не церковность, а вечность, то есть то, к чему рано или поздно придет человечество. И лучше если оно сделает это на своем опыте, а не с подачи верховной власти, особенно церковной⁶.

Да, при движении снизу у человека формируется так называемое секулярное сознание, которое слабо воспринимает высшие ценности и блага, поэтому снисходительно относится к религии и церкви. Но ведь такому сознанию присуща просто вера в права человеческой личности, гражданина, человека, вовлеченного в социальную и экономическую жизнь, вера в справедливое правосудие как основу обычной жизни. Человек верит в эти правила игры и в то, что он должен их соблюдать. Но человечеству в ходе долгого исторического процесса помогало прийти к этим правилам игры естественное право, дарованное высшими силами. И человечество принимает это на подсознательном, «генетическом» уровне.

Соловьёв же несколько более кардинально разделяет, противопоставляет высшие ценности (главным образом, нравственность) и право: «Между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению добра»⁷. Это своего рода средство для того, чтобы уравновесить противоположные чаши весов. В течение жизни Соловьёв прошел настоящую духовную эволюцию с позиции восприятия роли права. Если в юности он отрицал значимость этого феномена, то в поздние периоды

творчества – воспринимал едва ли не в качестве проводника к Богочеловечеству. Но все-таки классическое Соловьёвское определение права более сдержанное, слегка недоверчивое: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимума добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»⁸. Тем не менее, Соловьёв не отказывает человеку в праве ошибаться, он свободен в выборе своего пути и может выбрать путь зла. Свобода делать ошибки также показывает, что естественный путь к пониманию ценностей (нравственности) имеет место в материальной жизни.

Однако если у Маритена есть два возможных проводника правовых идей, основанных на естественном праве – церковь и цивилизация, причем последняя более эффективна, то у Соловьёва воплощением права является государство как институт. У французского философа именно сообщество людей – движущая сила развития права, в то время как у русского мыслителя населению отводится не самая главная роль. На первом месте в иерархии государства – верховная власть, на втором – различные ее верховные органы или подчиненные⁹. Такое различие в позициях философов, на наш взгляд, связано с культурными традициями, в которых они работали – католичество, насыщенное аристотелевскими идеями, и православие (византизм) – с платоническими идеями.

По Соловьёву, в основе любых правоотношений лежит естественное право, в котором заложена общая идея права. Говоря о любых гражданских и пр. правах, мы все равно подразумеваем естественные права. У французского мыслителя связь между естественными и гражданскими правами, безусловно, прослеживается. Однако, по его мнению, позитивное право связано с естественным случайным способом. Его (позитивное право) определяют образцы поведения, созданные разумом и волей людей¹⁰. У Маритена значимость действия людей в позитивном правовом поле выше, чем у Соловьёва, который все равно подразумевает постоянное воздействие естественных прав.

Также важно то, как человек воспринимает себя в обществе, так или иначе стремящемся к идеальному со-

стоянию Царства Божьего или Богочеловечества. И здесь Маритен и Соловьёв высказывают схожую точку зрения. Истинно демократический мир – это не мир, где у каждого из нас есть бескрайнее поле прав и свобод. Это мир, в котором переплетено множество пересекающихся и порой противостоящих друг другу прав и свобод. И это надо понять каждому из нас и действовать в рамках своей свободы, чтобы не вторгаться в свободы других. Но это практически невозможно, и поэтому возникают конфликты едва ли не всех уровней: внутриличностные, межличностные, внутригрупповые, межгрупповые. Одной из причин такого положения дел является то, что человек, как правило, считает себя единственным центром мироздания. Он в первую очередь обращает внимание на свое счастье и безопасность, а также заботится о своих близких. По Соловьёву, это самообман, «в силу которого единичный человек считает себя действительным в своей отдельности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и даже единственно возможную исходную точку для всех своих отношений». Такой человек похож на загипнотизированного петуха, который не может переступить нарисованную мелом черту: «Он, очевидно, не в состоянии понимать, что подавляющее, роковое для него значение меловой черты происходит только оттого, что он исключительно занят этим необычным ему и неожиданным представлением и, следовательно, не свободен относительно его»¹¹.

Также и Маритен говорит о том, что мы любим преувеличивать любое право, делать его абсолютно безграничным. Тем самым мы заслоняем от себя любое иное право, которое могло бы их уравновесить.

Природа права позитивного у Маритена и Соловьёва одинакова – оно берет истоки от естественного права. Следовательно, «правила игры» установлены не человеком, а значит, не в его воле находиться над сложившейся правовой системой. Он может менять ее, преобразовывать, но будучи внутри паутины переплетающихся прав, свобод и обязанностей. Здесь у каждого есть равные возможности как расширить эту паутину, возвыситься, выстроить свою

удобную часть, так и запутаться и погибнуть. Это ситуация равных возможностей демократического мира. Нечто подобное мы видим у Маритена. Соловьёв, в свою очередь, вероятно ведомый идеями византизма, укоренившимися в православной культуре, тем не менее, предоставляет государству возможность встать над этой правовой паутиной, принимая на себя роль гаранта и арбитра идеалов естественного права. И здесь уже возможности не равны, и государство диктует условия народным массам. Да, и у Маритена, и у Соловьёва все общество, состоящее из индивидов и групп, которые решают локальные задачи в правовом поле, стремится к идеальной цели – Царству Божьему или Богочеловечеству. Но если у французского мыслителя этот путь направляется снизу, от цивилизации (народных масс), то у Соловьёва – все-таки сверху, от государства, связанного с церковью.

Таким образом, мы можем отметить, что Маритен и Соловьёв приблизили друг к другу католическое и византийское понимания права, а также прав и свобод, но не объединили их. Это сделать практически невозможно, поскольку слишком велика сила двух разных культурных и исторических традиций, в которых развивалась и развивается общественно-правовая мысль в России и на Западе. Практика современности показывает, что на декларативном уровне идеи и принципы могут совпадать, но при реализации – большой вопрос.

¹ См.: Аверинцев, С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996. С. 319 – 320.

² Архангельская, Н. Царь, поэт и мы // Эксперт. 2007. №35. С.112.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Novak, Michael. A salute to Jacques Maritain. The Catholic Writer: The Proceedings of the Wethersfield Institute 2 (1989): 65 – 82.

⁶ См. Maritain, Jacques. Christianity and Democracy / Jacques Maritain // <http://www.maritain.nd.edu/jmc>

⁷ Соловьёв, В.С. Оправдание добра // Собр. соч. Брюссель, 1966. С. 404.

⁸ Там же. С. 409.

⁹ Там же. С.421.

¹⁰ Маритен, Жак. Человек и государство. С. 117.

¹¹ Соловьёв, В.С. Оправдание добра // Собр. соч. Брюссель, 1966. С. 228.

О.В. КОЗЛОВА

Ярославская государственная медицинская академия

КОНЦЕПЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СВОБОДЫ В.С. СОЛОВЬЕВА

Согласитесь, есть не так много в жизни человеческой такого, что может сравниться с истинной свободой. Конечно, желательно быть сначала здоровым, сытым, обутым и одетым, а потом уже увлеченно рассуждать о свободе, но это отнюдь не обязательно. И хотя У. Шекспир устами Гамлета произносит: «Есть много, друг Горацио, на свете, что и не снилось нашим мудрецам», все же для античных мудрецов было совершенно очевидно, что человек тем и отличается, в первую голову, от животного, рабочего скота, что для него личная свобода есть высшая ценность. Если для кого-то личная свобода не есть для него высшая ценность, то он либо «еще не человек», либо «уже не человек» – он раб, раб в душе. Настоящий человек лучше умрет, но рабом не будет никогда. Всякие там отговорки – не принимаются. Кстати, это хорошо отражено в философии истории Гегеля при обосновании им ее периодизации. В.С. Соловьёва, правда, интересует не гегелевская, а кантианская теория свободы – по-своему чрезвычайно значимая и любопытная.

По мнению Соловьёва, если охарактеризовать волю как особый род причинности живых существ, поскольку они разумны, то свободу можно определить как свойство причинности, по которому воля может действовать независимо от чужих, определяющих ее причин. Естественная необходимость, исходя из этого, есть свойство причинности всех неразумных существ, «по которому они определяются к действию влиянием посторонних причин»¹.

Это понятие свободы Соловьёв рассматривает как отрицательное понятие, но в то же время выводит из этого

понятия некоторое положительное содержание. Свобода, хотя и не есть свойство воли, определяемое законами природы, но не может быть совершенно лишена закона. По мнению философа, свобода должна определяться не физическими законами, а «совершенно неизменными законами», иначе свобода была бы чем-то немислимым. Здесь Соловьёв как раз и имеет в виду категорический императив Канта как всеобщий закон.

Естественная необходимость, в этой связи, определяется русским философом как гетерономия (действие по чужим законам. – В.С. Соловьёв) действующих причин. Следовательно, свободу воли можно определить как автономию. Здесь абсолютизируется свойство воли быть самой для себя законом. Таким образом, «свободная воля и воля под нравственными законами есть одно и то же». Значит, если предположить свободу воли, то нравственность вытекает сама собой из анализа этого понятия, заключает мыслитель. Мы видим, что для Соловьёва является важным указать на следующее противоречие: если нравственная деятельность существует, то она должна определяться категорическим императивом, но этим не решается вопрос о действительном существовании нравственности и даже о ее возможности. «Вопрос этот сводится к вопросу о свободе воли, ибо категорический императив и определяемая им нравственная деятельность возможны только при автономии воли и собственно даже состоят в этой автономии»².

Соловьёв указывает, что действительное обладание практическим разумом или нравственной волей немислимо как условие, определяющее исключительный объект нравственной деятельности. По его мнению, Кант ограничивается требованием только потенциального обладания. В этом смысле разумные существа, составляющие в качестве самостоятельных целей единственный подлинный предмет нравственной деятельности, определяются как обладающие способностью практического разума или нравственной воли, т.е. способны к автономии или свободе, отмечает русский философ. В этой связи возникает вопрос: на каком основании мы можем разделять существа относительно этой способности, «т.е. признавать, что некоторые из них

обладают ею, а некоторые нет, что некоторые суть существа разумно-свободные, а другие нет?»³.

Соловьёв выделяет две точки зрения, возникающие при решении этого вопроса. Первая точка зрения эмпирическая. Здесь все существа рассматриваются как явления в необходимой связи их фактического существования, все без исключения подчиняются одинаковому закону естественной необходимости. Эта точка зрения, по Соловьёву, исключает свободное существование предметов и явлений. «С этой стороны нет ни одного существа, которое было бы в чем-нибудь свободно, а следовательно, к чему-нибудь обязано. Все, что делается, необходимо, все сделанное есть одинаково непреложный факт, который не мог не случиться, следовательно, должно быть в данных условиях то, что и есть, безусловное же долженствование не имеет смысла. Здесь, следовательно, нет места, вообще, для формального начала нравственности как безусловного и не эмпирического»⁴.

Вторая точка зрения, по мнению философа, признает, что все существа, будучи с эмпирической точки зрения, вместе с тем есть и нечто большее, а именно обладают собственной внутренней сущностью. В этой своей умопостигаемой сущности они не могут быть подчинены внешней эмпирической необходимости и, следовательно, обладают свободой. Следовательно, свобода принадлежит всем существам без исключения, так как ничто из реально существующего не может быть лишено умопостигаемой сущности, ибо в противном случае это было бы явление без являющегося, подчеркивает мыслитель.

Соловьёв показывает, что, согласно первой точке зрения, все существа одинаково подчинены естественной необходимости, согласно второй – все существа одинаково свободны. Следовательно, и с эмпирической, и с умопостигаемой, и с физической, и с метафизической стороны получается исходная однородность всех существ, отмечает философ. «Повинуясь своим естественным склонностям, я могу действовать и хорошо, и дурно. Если я должен действовать хорошо, – а в самом понятии хорошего или нравственного, доброго действия заключается уже требование, что оно должно быть, – итак, если я должен действовать

хорошо, то это предполагает возможность освободиться от естественной склонности как таковой»⁵.

Мыслитель уточняет, что освобождение от естественной склонности не есть отсутствие этой склонности вообще. Быть лишенным естественных склонностей значит вообще не существовать, указывает философ. Таким образом, вопрос о свободе сводится к вопросу о присутствии в действующем существе такого начала действия, которое не определяется естественными склонностями, хотя и не исключает их.

Исходя из этого, Соловьёв обращает внимание на то, что самая общая форма категорического императива уже предполагает для своей возможности свободу, т.е. свободу отказаться от естественных стремлений и действовать согласно безусловному долгу.

Исходя из этого, важным для философа становится вопрос: что содержится в непосредственном сознании свободы? «Я сознаю, что могу сделать то или другое по своей воле, то есть, если хочу»⁶. Эта возможность, по Соловьёву, ограничивается условиями физической возможности вообще, т.е. условиями внешнего мира. Данное ограничение подразумевается само собой и затем остается несомненным, «что я могу делать то, что хочу, что мои действия определяются моею волей и в этом смысле свободны»⁷. Но вопрос заключается не в свободе действий, а в свободе воли. «Я сделаю то, что хочу, но могу ли я в каждом данном случае хотеть что-нибудь другое, нежели то, что я в действительности хочу?»⁸. Это ясное, совершенно очевидное различие между вопросом о свободе действий, или физической свободе, и другим вопросам о свободе самой воли или собственно моральной свободе, – это различие, по мнению мыслителя, очень часто забывается.

Может ли быть свободна наша воля? Это следующий вопрос, волновавший Соловьёва в данной связи. Философ отмечает, что вопрос о свободе воли часто относится к выбору между различными желаниями, и свобода воли рассматривается как свобода выбора. Очень часто свобода воли понимается в смысле свободы от желаний, т.е. как возможность решения действовать вопреки тем или иным же-

ланиям, что сводится к подчинению низшего вида воли высшему, считает мыслитель. «Эти желания и хотения, как факты, не свободны, т.е. мы не можем не хотеть и не желать того, чего мы уже хотим и желаем, но столь же несомненно, что мы можем вообще актом своей воли оставлять эти желания и хотения недействительными или не переводить в акт всех потенций нашего существа, причем основанием для такого решения могут служить мотивы идеального характера, не действующие и не могущие действовать непосредственно, но действующие на высший вид воли, или на практическое решение»⁹. Таким образом, по мнению Соловьёва, эта свобода сводится к возможности подчинять свою низшую природу высшей, или свою чувственность разуму. Эту свободу можно назвать разумной свободой, заключает философ.

Такая разумная свобода, согласно концепции Соловьёва, есть несомненный факт. Но главный вопрос заключается в том, свободна ли эта воля, т.е. руководствуется ли она какими-нибудь необходимыми побуждениями при выборе между тем или другим желанием, указывает мыслитель. Факт выбора несомненен, и в нем состоит, по Соловьёву, власть разума над чувственностью, но сама эта власть не подчиняется ли какой-нибудь высшей необходимой и неизбежной для нее силе? Понятие свободы прямо противоположно понятию необходимости, и, следовательно, одно может определяться посредством другого.

В этой связи возникает вопрос, в чем состоит необходимость? Если признать, что необходимо то, что имеет достаточное основание или что определяется достаточной причиной, то понятие необходимости будет сведено к понятию причинности. Причинность есть всеобщий закон в мире явлений. Поэтому В.С. Соловьёв обращается к рассмотрению понятия причинности. Он указывает, что причинность в неорганическом мире действует механически. В растительном мире причинность является в другой форме: незначительная количественная причина производит несомненно сильное действие. Еще более сложную форму принимает причинность в мире животных. Животные действуют не только по физиологическим причинам, но также

и по мотивам или побуждениям. У человека, действия которого определяются также мотивацией, мотивами могут служить общие отвлеченные понятия и идеи, отмечает мыслитель.

В.С. Соловьёв обращает внимание на то, что различие, которое существует между тремя видами причинности, касается только формы или проявления, а никак не самой сущности, не касается безусловной необходимости действия. По Соловьёву, различие в причинности соответствует различиям существ, но не может превратить причинность в произвол или свободу. «В данную минуту человек может иметь много различных желаний, ему предстоит выбор между ними. Этот выбор свободен, поскольку он определяется не фактом желания, а известным принципом или идеей, т.е. поскольку между многими желаниями человек исполняет то, которое соответствует принятому им принципу или практической идее»¹⁰. Этот выбор, по мнению философа, не свободен, если под свободой понимать отсутствие всякого мотива как причины.

Мыслитель указывает также, что очень часто свободу выбора смешивают с неопределенностью выбора, т.е. пока человек еще не определился в своем решении, он представляется как будто свободным, сохраняющим общую возможность каждого из выборов. Для Соловьёва является важным, что в этой неопределенности положения нет еще решения или воли, а есть только борьба желаний, которая может решиться на основании какого-нибудь достаточного мотива. Эта неопределенность не может быть свободой, потому что такая неопределенность принадлежит всем явлениям до тех пор, пока они рассматриваются только в возможности или как потенциальные, делает вывод философ. «Я могу делать, что хочу; я могу, если хочу, отдать все свое имущество бедным и сам сделаться нищим – если хочу, но я не могу этого хотеть, если противоположные мотивы имеют слишком много силы надо мною для того, чтоб я мог это хотеть»¹¹.

Соловьёв отмечает, что в приведенном примере решение воли определяет выбор между многими однородными мотивами или желаниями. Выбор решается согласно

более сильному желанию или предмету, вызывающему такое более сильное желание; свободы тут нет никакой. Но бывают такие случаи, когда воля решает не в пользу одного из желаний, а в пользу общего отвлеченного принципа или идеи. Здесь определяющий решение принцип или идея служит мотивом, делающим решение, безусловно, необходимым в данных обстоятельствах и для данного действующего лица, заключает философ.

Мыслитель убежден, что никакой мотив и никакая причина сами по себе недостаточны для произведения какого бы то ни было действия. Внешняя причина может производить определенное действие только согласно особенному характеру или свойству действующего существа, и, если это обстоятельство не делает неразумных существ свободными, то точно так же действие на человека мотивов, обуславливаемых его особенным характером, не делает еще его свободным, отмечает философ. «Если бы в каждом данном случае известный человек мог свободно действовать, так или иначе, в дурную или хорошую сторону, в совершенной независимости от своего предполагаемого характера, то в таком случае ни в жизни, ни в поэзии мы не могли бы иметь никаких определенных и постоянных индивидуальных характеров»¹².

Если под свободой понимать способность человека вообще подчинять свои низшие стремления высшим, внешние мотивы подчинять внутреннему мотиву нравственного принципа или идеи, то такую свободу человек, несомненно, имеет, продолжает свои рассуждения мыслитель. И здесь возникает следующий вопрос: имеет ли человек способность всегда из безусловной свободы осуществить в себе эту возможность человека как разумного существа, т.е. всегда ли человек может действовать по нравственному принципу? Соловьёв указывает, что опыт дает нам отрицательный ответ. Способность действовать по нравственному принципу зависит не от доброй воли каждого лица, а от необходимого характера того или другого. Эта способность действовать по нравственному принципу сама составляет один из главных характеров и типов челове-

ства, который принадлежит далеко не всем людям, замечает философ.

В.С. Соловьёв убежден в том, что факт действия некоторых людей, всегда исходя из нравственного принципа, вопреки низшим мотивам, еще не доказывает свободы. Эти люди, по мнению философа, действуют согласно своему личному характеру, который для них есть необходимость. Свобода была бы доказана эмпирически, если бы все лица без исключения могли бы всегда, при всех условиях и обстоятельствах, действовать согласно нравственному принципу, считает мыслитель. «Если бы все лица имели эту способность, то она не зависела бы от личного характера, который бесконечно разнообразен, и в таком случае действие не определялось бы ни мотивами, ни воспринимающим мотивы характером и, следовательно, было бы свободным»¹³.

В.С. Соловьёв обращает внимание на то, что, если бы нравственная воля или практический разум были бы одним достаточным основанием для произведения нравственного действия, тогда автономия человека как разумного существа, была бы несомненной действительностью. Но в опыте, в эмпирической действительности, как показывает мыслитель, действия всегда определяются совместным присутствием мотива и характера как достаточных оснований и, следовательно, подлежат закону необходимости.

Таким образом, философ делает вывод о том, что в опыте мы не находим свободы и не можем найти, так как в опыте мы имеем только факты или явления, свобода воли может быть не фактом, а только основанием факта. Следовательно, решение вопроса о свободе воли не принадлежит к области опыта. Так как характер опыта свидетельствует о том, что вопрос о свободе может быть разрешен только умозрительным путем, опытным образом мы можем познавать исключительно только явления, и, следовательно, все законы, которые мы знаем из опыта, - это только общие законы явлений, отмечает вслед за Кантом Соловьёв.

Если человек, как и все другое, будучи явлением, в то же время есть и сущее в себе, то его существование должно определяться двоякого рода законами, считает мыслитель. «В отношении всего существующего можно

мыслить лишь два закона или две причинности: причинность природы и причинность свободы»¹⁴. Причинность природы, в понимании мыслителя, есть соединение известного состояния с предшествующим в чувственном мире. Здесь последующее состояние необходимо следует за предыдущим.

Под свободой подразумевается способность «начинать само собой известное состояние, которого причинность не состоит по естественному закону опять под другой причиной, определяющей ее во времени», считает Соловьёв¹⁵. Свобода в этом смысле есть чисто трансцендентальная идея, которая не содержит в себе ничего взятого из опыта, это есть всеобщий закон самой возможности какого бы то ни было опыта. Значит, разум необходимо приходит к идее самопроизвольности или способности к самодеятельности, т.е. действию без предшествующей причины. Именно на этой трансцендентальной идее свободы, по Соловьёву, основывается ее практическое понятие.

Для Соловьёва очевидно, что почву или основание для решения этого вопроса нужно искать не в эмпирической действительности и не в формальных определениях априорного мышления, а в том умопостигаемом мире, к которому человек принадлежит своим внутренним существом, в силу своего умопостигаемого характера, и существование которого необходимо признается как эмпирической, так и рационалистической философией.

В этой связи для мыслителя является важным вопрос: не определяется ли человек причинами трансцендентальными, т.е. не принадлежащими к умопостигаемому миру? Если собственный характер нравственной деятельности связывает ее с умопостигаемым миром, в котором она имеет свою форму, предмет и цель, то точно так же связана она с этим умопостигаемым миром и по своему объективному основанию, т.е. по своему основанию в человеке как действующем. Это основание в том, что человек сам по себе не есть только явление, но обладает как вещь в себе трансцендентальным или умопостигаемым характером, вследствие чего он и может давать своей деятельности умопостигаемую или идеальную форму.

Именно в возможности действовать нравственно (т.е. формировать умопостигаемые предметы и цели), а не по эмпирическим или чувственным побуждениям, заключается несомненная свобода человека, делает вывод Соловьёв. «Для того чтобы человек мог действовать нравственно, нет надобности, чтобы он был свободен в том смысле, чтобы не определяться никакими мотивами; достаточно, что он свободен в том смысле, что может определяться идеальными мотивами. Свобода человека в последнем смысле есть внутреннее субъективное условие нравственной деятельности»¹⁶.

Закончить бы хотелось следующей мыслью: обе анализируемые, трансценденталистские, концепции свободы – и кантианская, и соловьёвская, – при всей их умозрительности, трансцендентальности, как ни парадоксально, как нельзя кстати и как нельзя прагматичны. Обе в высшей мере пригодны и применимы, так сказать, для бытового, житейского пользования. Равно, как и существо априорного «нравственного закона», так и существо принципа «идеальных целей и идеальных мотивов» может и действительно выступает тем «остовом», тем «каркасом», что скрепляет, держит человеческое общежитие. Во всяком случае, не позволяло и не позволяет ему скатиться в хаос преступного аморализма.

¹ Соловьёв, В.С. Собр. Соч. с 3-мя портр. и автогр. Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2- изд. Т. 2, с. 61.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же. С. 69.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Там же. С. 76.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 81.

¹¹ Там же. С. 84.

¹² Там же. С. 86.

¹³ Там же. С. 87.

¹⁴ Там же. С. 90.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 115.

Б.К. МАТЮШКО

Национальный педагогический
университет имени М.П. Драгоманова, г. Киев

ИСТОРИОСОФИЯ «ТРЁХ РАЗГОВОРОВ» В.С. СОЛОВЬЁВА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО ПРОЧТЕНИЯ

Когда речь заходит об историософии Владимира Соловьёва и особенно о её варианте в последнем произведении великого мыслителя, сам собой напрашивается образ свечи, которая за миг до угасания вспыхивает необычайно ярким светом. Это «напоследок» чаще всего навсегда остается не только как завещание, но и прежде всего как то Слово, которое автор хотел сохранить именно навсегда. Даже если оно не совсем досказано...

Вот уже второй век идет с того момента, как Владимир Сергеевич поставил... не точку, а как раз восклицательный знак в конце своего завещательного творения. Пускай некоторые скептики в который раз качают головой, мол, было у великого человека предчувствие конца света, ну и ничего особенного. Дело даже не в личных переживаниях, тем более даже не в постмодерне с его особенным мирозерцанием и столь оригинальным категориальным аппаратом. Кстати, «постмодерн» и «категориальный аппарат» еще надо очень и очень согласовывать. Слава Богу, уже 2008 год идет, в самом разгаре. Да и этого самого, как его, антихриста вроде не видать. Никак задержался...

Именно скептики в нашем случае могут оказать сильную помощь в исследовании вопроса, вынесенного в заглавие этого доклада. Они, как никто другой, могут дать понять, что «конец» – это далеко не то, что имеется в виду в значении исчезновения, ухода в небытие. Это всегда начало нового, но чего именно? Вот тут в самый раз вспомнить о смысле «филею», как любви к вечно недостижимому. И, конечно же, посмотреть на «Три разговора», не говоря

«с высоты», но с дальности наших дней и при философском наследии уже минувшего XX века.

Говоря о самом тексте, мы не можем не заметить того, что он во многих отношениях уникальнейший. Во-первых, это образец одного из интереснейших стилей изложения. Диалогическая форма прямо возвращает каждого из нас к той минуте, когда мы впервые открываем первый том сочинений Платона. Персонажи – каждый по отдельности и все вместе представляют, кроме яркой компании интересных собеседников, ни много ни мало, светскую интеллектуальную среду России на рубеже столетий: проходящего и на наших глазах вступающего в свои права. Во-вторых, сам Автор говорит в предисловии, что он разделяет в некоторой мере все точки зрения, выраженные в этом увлекательном диалоге. Действительно, повествование, особенно об антихристе, «напоминает голливудские блокбастеры»¹, один из популярнейших ныне киножанров. Что это, если не высказывание Владимиром Соловьёвым в предчувствии ухода в мир иной всех основных идейных влияний, испытанных им на творческом пути? Посмотрим же еще внимательнее, как переплелись здесь духовные искания, высокая классическая метафизика, экуменизм, христианская эсхатология, чистейший позитивизм, строгая критика славянофильства, античные и русские мотивы! И до чего же не просто бросается в глаза, но и в самую глубину сердца падает неподдельная ницшеанская неистовость и во многих выражениях героев «Разговоров», и в их подборе, и в самой теме последней книги Владимира Сергеевича! Когда он её издал, еще, как говорится, не высохла типографская краска на страницах «Идеи Сверхчеловека»...

Что можно сказать в-третьих? Мне кажется, что «Три разговора» – это один из немногих текстов, по которым можно изучать философию вообще, а не только взгляды отдельного мыслителя. Ведь по яркости изложения и обилию главных вопросов основных философских наук трудно найти настолько похожее произведение. И тут мы можем увидеть, что вся философия Соловьёва и в особенности исследуемое творение – многогранный сверкающий алмаз. Можно с уверенностью сказать, что весь Владимир Со-

ловьёв с точки зрения того, что он хочет поведать миру – в «Трёх разговорах». Пусть читатель простит мне очередную подборку риторических вопросов. Не является ли поистине дионисийский по духу поиск абсолютного добра на этих страницах ницшеанским перефразированием столь солидно-фундаментального «Оправдания добра» и в то же время подчеркнутой попыткой уйти от позитивистской и чисто психологической трактовки основных вопросов этики²? Есть поиск смысла, и не это ли то самое «предвосхищение почти всего методологического инструментария немецкой феноменологии», о котором мы знаем от Х. Дамма и А.В. Гулыги³? А разве многочисленные реплики и описания бегства Князя от беседы на тему пришествия антихриста не предвосхищают в свою очередь того всеильного Абсурда, о котором писали не только французские экзистенциалисты и который столь убедительно заявил о себе в минувшем столетии? Сам-то Князь не является ли, действительно, более обычного близким к «князю мира сего»?⁴ Да и та тревога, которая перелилась Автором в строки его философского завещания, не далеко ли отстоит от идей Хайдеггера и Ясперса? И экуменизм Соловьёва волей-неволей ведет к вопросу о «философской вере».

Очевидно теперь, насколько значима сама соловьёвская методология исканий в сфере историософии. Что же касается идейного содержания и попытки его осмысления, то здесь, конечно же, другая очевидность.

Сейчас-то мы уже знаем, что неоднократные слова Политика, Дамы и самого Господина Z о поступательном движении человечества и высказанные здесь прогрессистские надежды и чаяния имеют ту же историю, что и просветительские. Да, чем были для XVIII века Лиссабонское землетрясение и Французская революция, тем стали для XX две мировые войны и куда более страшные природные катастрофы. Если же прибавим коренные антропогенные изменения нашего мира, феномен глобализации, то не удивительно, что эсхатологические предчувствия Владимира Соловьёва стали переживаться не одним десятком, если не сотней миллионов людей. Известно из повседневной нашей жизни и выпусков новостей, насколько идея конца света

руководит религиозной жизнью наших дней. И не без последствий, часто очень трагических.

Говоря об историософии Владимира Соловьёва, особенно в её версии по «Трёх разговорах» и «Краткой повести об антихристе», я имею честь обратиться к идеям и открытиям многоуважаемых соратников по нашему Соловьёвскому семинару – признанных учёных Украины, России и других стран. Иначе не может быть, ведь с одной стороны, эта часть наследия великого русского мыслителя сама по себе представляет неослабевающий интерес, с другой же – в силу известных, уже указанных выше причин, актуальна, как никогда. Некоторые из них уже упомянуты выше, ведь они уже сейчас служат теоретико-методологическим основанием предпринимаемых всеми нами исследований.

Само понимание прогресса в «Трёх разговорах» прямо перекликается как с открытиями соотечественников, так и с идеями западных мыслителей XX века. Я. Красицкий уже отметил их созвучие с «концом истории» Ф. Фукуямы⁵, нельзя не заметить также и мотивов «Заката Европы» О. Шпенглера. В свою очередь отождествление прогресса со смертью находим уже в знаменитой «Записке от неученых к ученым» Н.Ф. Федорова, появившейся за несколько десятилетий до завещания Соловьёва⁶. Богатый материал для размышлений дают нам яркие диалоги о моральном усовершенствовании человечества и целесообразности войны, которые завершаются «Повестью об антихристе»...

Владимир Соловьёв ставит вопрос, который не может оставаться риторическим: русская национальная идентичность, усиленная эсхатологическим контекстом. Понятия «русский», «европеец», «цивилизованный человек» и сегодня требуют если не окончательного, то четкого и достоверного согласования. Очевидность, с которой высказывается по этому поводу Политик⁷, далеко не бесспорна. Вопрос открытый, и его острота только усиливается геополитическими реалиями наших дней.

Говоря о пожелании великого русского философа решить национальные вопросы России начала XX века, высказанном в его последнем произведении, нельзя не за-

метить того, что это пожелание изложено здесь не в публицистической, как в 1880-е годы, а в художественной, мистическо-назидательной форме. Касательно автора «Повести об антихристе», имеем блестящие строки, касающиеся первого из особо защищаемых Соловьёвым народа, польского. Именно Политику суждено переспросить: «Пан Софий? Поляк?»⁸. Другой народ – евреи, проявляют себя намного более деятельно. Развязка истории с самим антихристом прямо предваряется рассказом об успешном поднятом ими восстании, поводом к которому стало крушение ветхозаветных мессианских надежд⁹.

Если в энциклопедической статье «Личность» говорится о первоочередной роли личности в истории, то в «Трёх разговорах» звучит некоторый провиденциальный детерминизм и фатализм: «драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено»¹⁰. Но этот детерминизм далеко не тождествен пессимизму, ведь развязка нам хорошо известна: явление Воскресшего Христа, победа верных Ему, приближенная природой в виде появления вулкана, против которого оказывается бессильной даже магия Аполлония¹¹.

Личность антихриста показательна. Выступая на сцену в конце повествования, он во многом напоминает Князя: тот же возраст, интерес к этической проблематике. Вместе с тем именно здесь становится понятным то место «Трёх разговоров», в котором речь идет об опасности греха уныния¹². По большому счету, император-антихрист, начавший как увлекающийся спиритизмом и не совсем удачливый писатель-моралист, достигает небывалого успеха, но с помощью не Бога, а... всем известно кого. Владимир Соловьёв как никогда утверждает здесь свое чисто христианское понимание добра: «и я беру назад свои прежние слова, что «антихриста на одних пословицах не объяснишь». Он весь объясняется одною, и причём чрезвычайно простоватою, пословицей (курсив в оригинале. – Б.М.): *не все то золото, что блестит*. Блеска ведь у этого поддельного добра – хоть отбавляй, ну а существенной силы – никакой»¹³.

Изображенный В. Соловьёвым антихрист, помимо религиозной и исторической роли, проявляет себя в ключе,

противоположном к Федоровскому проекту регуляции природы: её силы, даже оказавшись подвластными человеку, могут использоваться вовсе не во благо ему. Хотя в большинстве случаев пользуется услугами своего первого помощника, апокалиптического лжепророка, имеющего в произведении Владимира Сергеевича имя Аполлоний. Не означает ли это, что мы имеем в «Трёх разговорах» не такое уж смутное предвещание неминуемой для XX века экологической проблемы?

Подобным образом обстоит дело и в области духовности. Конечно, христианские, апокалиптические мотивы заветания Соловьёва столь очевидны, что распространяться об этом нет особой надобности. Исключение могут составить разве что лишь вопросы, касающиеся объединения церковей и вообще религиозной жизни последних времен. Как пишет О.Д. Волкогорова, «показательно, что по мысли мечтавшего долгое время об объединении церковей Соловьёва, забыть свои конфессиональные разногласия христиане смогут лишь перед лицом Страшного Суда, не по эту, а по ту сторону истории»¹⁴. Следует добавить, что единение состоялось после того, как представители древнейших и крупнейших ветвей христианства – православный старец Иоанн и папа Петр воскресли после убийства их только что разоблаченным антихристом¹⁵. Православный старец антихриста обличает, последний папа отлучает от Церкви, а протестантский профессор Паули отдает им последний долг, что вскоре превращается в триумф. Сегодня же мы наблюдаем диалектическое единство современного нравственного упадка и экуменических движений в христианском мире, а также попытки высших церковных деятелей остановить дехристианизацию современного Запада¹⁶. Слова во Втором разговоре о будущем объединении религий¹⁷ мы можем оценить на примере современного состояния диалога самых различных верований и появлении новых, для нас экзотических. Самое главное здесь, по словам Я. Красицкого, следующее. Подводя итог раскрытию «вопроса вопросов», а именно выяснению смысла показательно христианских практических инициатив последнего богоборца, обращённых ко всем ветвям христианства, он говорит, что «антихриста не различить

посредством религии. Антихриста можно различить только посредством «Самого Христа!»¹⁸.

Особого внимания заслуживает футурология В. Соловьёва. Конечно, некоторые идеи представляют собой элементы тогдашней политики и геополитического сознания. Речь идет об определении мыслителем тех стран, которые разыграют «последнюю драму». Хотя, к примеру, С.Б. Рощинский заметил, что «то, что в последнее время происходит вокруг и внутри России, во многом находит философское объяснение в учении Вл. Соловьёва. На территории бывшего СССР отчетливо обнаруживаются следы действия соловьёвского «всеобщего закона всякого развития»¹⁹. Буквально несколькими страницами ниже находим мысль об одном из опытов футурологии Соловьёва: «... он высказывает предположение о грозящем человечеству столкновении Европы с Азией, чем в известном смысле напоминает прогнозы С.Хантингтона»²⁰. Поэтический и мистический, в духе стихотворений Соловьёва, образ нового богдыхана. Авторский термин «панмонголизм»... Он-то и выводит нас на ту часть предвидений Соловьёва, которая в наши дни мыслится не столь уж фантастической. «Соединённые штаты Европы» – сегодняшняя действительность²¹, так же как и постхристианский их характер. Осталось только дожидаться избрания пожизненного президента нового надгосударственного образования. Известно, что наиболее динамично развивается и возрастает в ключевых странах Евросоюза именно ислам. Что касается Дальнего Востока – по сообщениям печати, 47 % жителей Европейского союза рассматривают Китай как первую военную угрозу²². Естественно, в ближайшее время военный конфликт не предвидится, но вызов более чем явный. Конечно же, не стоит и слишком сгущать краски, тем более что далеко не все события можно спрогнозировать со стопроцентной точностью. Можно с уверенностью сказать только то, что в этом ракурсе в очередной раз усиливается вопрос об идентичности России и восточноевропейских постсоветских стран. Выбор между Европой и Азией приобретает новое измерение, речь может идти не столько об идентификации с определенными системами ценностей и стандартов жизни, сколько о возможности исполнения своей

миссии и самом её исполнении. Снова перед нами знаменитый ряд вопросов: «Кто мы? Откуда мы? Куда идем?».

И «Три разговора» Владимира Соловьёва могут если не дать, то подсказать ответы на них.

¹ Более чем точное сравнение, сделанное Д.К. Ахтырским, «Владимир Соловьёв и Даниил Андреев: пророчества об антихристе и современность» // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6 С. 203

² Достаточно присмотреться хотя бы к описанию Генералом сцен расправы над разбойниками во время русско-турецкой войны 1877 – 1878 гг.: возмездие за их зверства совершено (курсив мой. – Б.М.) *«из шести чистых, непорочных стальных орудий, самую добродетельную, благотворную картечь»*. См. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / В.С. Соловьёв // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 660.

³ Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 46.

⁴ Брагин А.В. В.С. Соловьёв о диалектике Добра и зла в свете эсхатологии и современность // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 10. С. 98.

⁵ См. богатую историко-философскими находками статью «Апокриф нашего времени: новое прочтение «Повести об антихристе» Владимира Соловьёва» // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. В частности, уважаемый польский исследователь упоминает, кроме Ф. Фукуямы, еще и М. Хайдеггера, и Ф. Ницше. Как видим, в исканиях интерпретаций философии В. Соловьёва открывается неподдельно перспективная область постклассических контекстов.

⁶ Буквально: «замена физического убийства духовным разве не прогресс?! Прогресс самого прогресса, можно сказать!» См.: Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 79. Мысли, подводящие к этому выводу, можем найти во многих местах первой части «Записки...».

⁷ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 697.

⁸ Там же. С. 735.

⁹ Там же. С. 760.

¹⁰ Там же. С. 761.

¹¹ Там же. С. 761.

¹² Ср. рассказ Господина Z о двух согрешивших отшельниках и их дальнейшей судьбе (С. 671 – 676) и то место рукописи старца Пансофия, где речь идет о душевном состоянии будущего императора-антихриста, особенно до и после моментов на грани жизни и смерти, переломных для него лично и всего мира в целом (С. 740 – 743).

¹³ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 761.

¹⁴ Волкоглонова О.Д. Эволюция философско-исторических взглядов В.С.Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. С. 86.

¹⁵ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 759.

¹⁶ Параллели между соловьёвским описанием состояния религиозной жизни последних времен и тем, что мы наблюдаем сейчас, проведены среди прочих Д.К. Ахтырским. См. Выпуск 6 «Соловьёвских исследований», а также буквально «еще теплую» заметку в одной из украинских газет: «на минувшей неделе, выступая перед римскими студентами, Папа Римский Бенедикт XVI сказал, что «европейская цивилизация изменила христианству» и что сегодня Европа и Америка должны вместе созидать «цивилизацию милости и милосердия». Папа Римский напомнил слушателям о том месте, которое занимало Священное Писание и христианская литургия в культуре и искусстве как европейских, так и американских народов. Однако современная так называемая западная «цивилизация» – в значительной мере предала свое духовное служение, пошла совсем иной дорогой». – Европейская цивилизация теряет свою миссию // День. № 41 (2723), 5 марта 2008, также www.Portal.wiara.pl.

¹⁷ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 700.

¹⁸ Красицкий Ян. Указ. соч. С. 183. См. также приведенные здесь польским ученым слова К. Барта о возможности безбожничества религии и часть «Сам Христос!» цитированной нами статьи. Прибавим, что в среде современных православных христиан, особенно священнослужителей и мирян Русской Церкви, бытует мнение, согласно которому, грядущий антихрист проявит себя именно как объединитель всех религий, в том числе нехристианских, на основании их относительности, и одновременно всемирный политический лидер. См., например, Кобзарь диакон Сергей. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. Житомир, 2002. С. 238 – 239.

¹⁹ Роцинский С.Б. Идеи Вл.С. Соловьёва в контексте логики культуры XXI века // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. С. 13.

²⁰ Там же. С. 15. Мы разделяем оптимистические выводы автора касательно диалога культур как условия мирного сосуществования разных народов (С. 17).

²¹ На мысль о сверхсерьезном историческом вызове России наводит акцент, поставленный по этому поводу С.М. Усмановым, ««Восток Ксеркса» в историософии Владимира Соловьёва: в поисках интерпретации». Там же, с. 50 – 51.

²² Китайская угроза реальна? // День. 25 апреля 2008. № 77 (2759).

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановский государственный университет

ВЛИЯНИЕ ИЗМЕНЕНИЙ В ЯЗЫКОВОЙ СРЕДЕ НА ВОСПРИЯТИЕ ИДЕЙ В.С. СОЛОВЬЁВА

Проблема понимания текста, в том числе в ее герменевтическом и диалогическом статусе, так или иначе ведет к общему вопросу «диалога культур», в контексте которого затем может реализовываться каждый отдельный «диалог сознаний». Говоря словами О. Шпенглера, адекватное понимание может иметь место там, где мы отдаем себе отчет в том, что любая идея, любой результат имеют «исторически относительный характер». Если мы уже находимся вне культуры, в которой была сформирована некая идея, то ее понимание иногда затрудняется до такой степени, что может стать недостижимым. Ведь мы в этом случае имеем дело с «по другому устроенным духом», с другим языком культуры. Так «русским философам, – пишет немецкий мыслитель, – например, Соловьёву, непонятен космический солипсизм, лежащий в основе кантовой «Критики разума» (каждая теория какой бы она ни была абстрактной, есть только выражение определенного мироощущения)¹. Аналогично, многие идеи русских философов с трудом «приживаются» на Западе. Итак, понимание связано с «языком форм *живого* мира». Восприятие текста культуры вне этого *живого отношения* весьма проблематично.

Множество динамично сменяющихся событий последнего столетия, сам ход времени – привели к тому, что мы, соотечественники Соловьёва, в действительности давно находимся в иной культуре, существенно отличающейся от культуры второй половины XIX века. Многие глубинные отличия двух указанных периодов ярко проявляется в языке, как в «самой живой» форме культуры. Недаром философия языка стала едва ли не основным мотивом философии двадцатого века. Таким образом, мы, по сути, говорим на языке (и обыденном, и профессиональном), существенно отличающемся от того языка, которым пользовались В.С. Соловьёв и его окружение. Прежде чем проследить влияние этих изменений на восприятие идей русского мыслителя нашими современниками – кратко вспомним, что он сам писал о языке.

Философия языка, не входя в число главных тем творчества В.С. Соловьёва, тем не менее привлекала его

внимание не единожды², например, в таких работах как «Смысл любви», «Критика отвлеченных начал», «Оправдание добра», «Кризис западной философии» и др. Преодолев свойственную тому времени психологическую традицию гумбольдтианства, Соловьёв во многих случаях трактует язык с позиции, переросшей впоследствии в западной философии и гумбольдтианстве – в антропологическую и феноменологическую. Отмечая естественный характер языка, русский мыслитель, тем не менее, считает, что к языку нельзя относиться пассивно и бессознательно, человек должен направлять языковой процесс. В то же время это влияние не может быть произвольным, а должно следовать тому, что заложено в языке, «зачато», дано в самой его природе³. Указывая на тесную связь, взаимообусловленность языка и мышления, Соловьёв в то же время подчеркивает лишь обобщающую и абстрагирующую функции языка, иногда почти отказывая последнему в возможности выражать «единичное бытие конкретного предмета»⁴. Способностью соединять совершенную индивидуальность с совершенной общностью, считает Соловьёв, обладает только художественный образ.

Вера в божественное начало языка, опора на этическую сторону слова, как проявления высшей природы человека, вряд ли позволили бы мыслителю представить, что произойдет с языком всего лишь через какие-то сто с небольшим лет. А происходит ныне злоупотребление языком, вернее, злоупотребление его способностью быть динамичным, гибким, следовать за изменением жизненного мира, человека и его приоритетов. Язык испытывается на прочность, на возможность оставаться самим собой, быть универсальной знаковой системой, способной выразить самый широкий спектр значений, нередко доступных человеку лишь потенциально. Смещается «рабочий» спектр значений языка в область сиюминутного, низкого, сугубо материального и потребительского, слабо рефлексированного, стереотипного. Язык становится «однобоким», и с этой своей однобокостью теряет способность служить инструментом и условием понимания тех идей, которые формировались в диахронически иной языковой среде.

Следует отметить, что подобные изменения языка вряд ли являются следствием чьего-то злого умысла. Они тем и страшны, что происходят как будто «естественно» (а если следовать Шпенглеру, то и вовсе естественно), вслед за таким же «естественным» падением нравов, снижением уровня интересов и духовных притязаний. Мы не будем специально обращаться к вопросу, какими мерами можно противостоять подобного рода явлениям, но поневоле коснемся его в контексте общей темы доклада.

Если «судьба» языка действительно такова на данный момент времени, каковой мы ее описали выше, то какой в этом контексте может быть судьба идей, теорий, концепций великих мыслителей прошлого и В.С. Соловьёва в их числе?

По большому счету необходимое многообразие способов понимания идей прошлого в динамичной языковой среде сводится к двум моментам, которые в самом абстрактном виде выглядят следующим образом. Во-первых, нужно уметь мысленно перенестись в культуру прошлого, овладеть ее языком и в таком контексте воспринимать тексты иной культуры. Во-вторых, перевести тексты прошлой культуры, если это возможно, на новый язык, разместив их смыслы в универсуме актуальных языковых значений. Как видим, второй вариант не имеет смысла без предварительного осуществления первого. Таким образом, для восприятия идей В.С. Соловьёва в любом случае необходимо понимание, как минимум, культуры второй половины XIX века, что, судя по опыту философствования XX века, скорее всего может осуществиться через диалог культур. Но вслед за этим необходим следующий шаг: перенос этих, более или менее адекватно воспринятых идей, в новые условия, в контекст опыта иной культуры, где прежние идеи вполне могут подлежать переоценке. Их значение может существенно измениться как в одну, так и в другую сторону.

Возьмем для примера идею всеединства. Само возникновение этой идеи у Шеллинга, ее развитие в рамках российского философствования – происходит на фоне важных культурологических «поворотов», связанных, в первую очередь, с отказом от европоцентризма, с существен-

ным расширением спектра представлений о многообразии культур. Логическим завершением данного движения и во все стали шпенглеровские идеи о «закате Европы». То же самое начинает происходить и в философии. На место почти линейного периода ее развития приходит время, когда одновременно возникает множество альтернативных направлений, от позитивизма до философии жизни. Каждое из направлений самоорганизуется, ветвится и дает жизнь все новым и новым своим исходам. Наука также стояла на пороге важнейшей своей «революции», связанной с заменой классической рациональности ее неклассическим вариантом с принципами неопределенности, индетерминированности, дополнительности и проч. В искусстве также появляются модернистские тенденции, ломающие прежние представления о системе художественных выразительных форм, о назначении творчества. Еще более существенные изменения происходят в религиозной сфере, когда очередная «религиозная трансформация» реализуется в виде секуляризации, которая хотя и имеет, по утверждению Т. Лукмана, Т. Парсонса и др., социальные формы, приближающиеся к моделям, существующим в религии, однако, уже собственно религией не является. Для мыслителя с русской ментальностью идея всеединства в этих условиях просто не могла не актуализироваться, имея как имманентный, так и трансцендентный смысл. Тогда она еще была идеей «культуры», в качественном значении этого слова, противостоящего термину «цивилизация».

А в двадцатом веке она выродилась в свой «цивилизационный плод» – идею глобализации, и во многом это связано с языковыми трансформациями. На поверхностном уровне между этими двумя идеями можно найти сходство. Существование же сходства на уровне внутренней формы (на уровне души, а не тела) – пока будем считать проблематичным. Внутренняя форма языка и культуры рассматривается нами в качестве энергетического основания, объединяющего все виды языковой активности, являющегося основой самосознания. Внешние проявления этой формы могут быть самыми разнообразными и даже в отдельных случаях имитируют то, что Внутренней форме не свойственно.

Так идея глобализации, каким-то образом все же связанная с идеей всеединства, может комфортно развиваться в условиях языкового, культурного пространства и универсума языковых значений XX – начала XXI вв., а вот идея всеединства в данном контексте даже профессиональным сообществом чаще всего воспринимается как утопизм. Думаем, что будущее обеих идей, завися от многих обстоятельств, все же может быть определено на основе состояния языка и, соответственно, культуры.

При менее благоприятном исходе, когда окончательно разорвется связь между пониманием глобализации и всеединства, попыткам внешнего объединения всегда будут противостоять противоречия разных культур, которые, скорее, будут разрывать только что наложенные объединительные «швы». Более благоприятный исход подразумевает, что в понимании глобализации существенно усилится ее внутренний момент, внутренняя форма. А именно, те смыслы, которые являются главными в идее всеединства, подразумевающей объединение на уровне внутренних форм, глубинных значений, *при сохранении внешнего разнообразия*. Это и будет вариант восприятия и служения прежней идеи всеединства – в новых культурный, языковых контекстах.

Аналогично могут быть рассмотрены другие идеи русского мыслителя, прорастающие на новой почве и могущие дать любые ростки, от слабых до очень сильных. Следует отметить, что русский язык с его лексической и особенно грамматической многовариантностью, многозначностью, гибкостью и нередкой необязательностью значений – способен к поддержанию многих идей русского мыслителя даже в такие неблагоприятные периоды своего развития, как нынешний. В русском языке до сих пор было достаточно выразительных средств, способных запечатлеть и выделить самые тонкие оттенки значений. Надеемся, что бурные трансформации актуального языка, изменив его, все же не уничтожат его уникальную способность в передаче как масштабных значений, так и смысловых оттенков, что Внутренняя форма русского языка, при всех ее бесконечных, но не безграничных возможностях – не позволит меркантильно-прагматическому духу как умонастроению

широко и надолго утвердиться в русскоязычной языковой среде. Русскому языку, в котором выражения – «закон определяет правило» и «правило определяет закон» – в обычном употреблении могут не различаться, гораздо более свойственны синтез, взаимодополняемость форм, то есть принципиальная множественность, но в единстве, что и составляет одну из сущностных черт философии всеединства. Однако, для сохранения этих сущностных свойств русского языка все-таки нужно, как об этом и писал В.С. Соловьёв, не просто пассивно следить за его развитием, а «направлять языковой процесс».

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-н/Д. 1998. С. 62

² См., например: Кудряшова Т.Б. Владимир Соловьёв: размышления о языке // Соловьёвские исследования. Вып. 1. Иваново. 2001. С. 100-108

³ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. М. 1990. Т. 2. С. 514-515

⁴ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. М. 1990. Т. 1. С. 604.

М.Б. БАЛЯБИНА

Ивановский государственный университет

ЛИЧНОСТЬ В.С. СОЛОВЬЁВА: ЗНАНИЕ И БЫТИЕ

О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги,
О, как ты бьёшься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Ф. И. Тютчев

«Два-три научных доклада и чай», – предупреждал коллег Владимир Иванович Вернадский, когда у него бывали круглые даты. Академическая традиция венчать юбилей последними научными достижениями заслуживает возрождения. Эти точки на спирали времени – знаки пиршества духа, который «дышит, где хочет». Пространство эмпатии Соловьёвского семинара – одно из его пристанищ.

Уникальность феномена Владимира Сергеевича Соловьёва в истории русской культуры более или менее адекватно можно понять, очевидно, только в мегаконтексте. Оригинальный русский мыслитель Даниил Андреев, имевший опыт трансфизического и метаисторического познания, пытаясь определить доминанту личности В. С. Соловьёва, рассматривает такие его дарования, как гений, талант, поэт, праведник, философ, пророк, «молчаливый пророк» (Мережковский). Характеризуя обозначенные грани, Д. Андреев всякий раз отмечает незавершенность дара, его непокрываемость конкретной предметной областью, разомкнутость границ определений. Наконец, он находит точное наименование – *великий духовидец*. По мысли Д. Андреева, у В. С. Соловьёва «был некий духовный опыт, не очень, кажется, широкий, но по высоте открывшихся ему слоев Шаданакара (собственное имя системы разноматериальных, инопространственных и иновременных слоев нашей планеты. – М. Б.) превосходящий... опыт Экхарта, Бёме, Сведенборга, Рамакришны, Рамануджи, Патанджали, а для России – прямо-таки беспримерный»¹.

Этот духовный опыт – в примечаниях к «Трём свиданиям» самим В. С. Соловьёвым символически названный «маленькой автобиографией» – зародился в *детской душе*, когда она впервые ощутила «тоску любви». (Здесь необходимо отметить, вслед за А. Ф. Лосевым, «очень важный момент: софийные переживания начинаются у нас тогда, когда мы активно относимся к Богу, а Бог является как бы той пассивной материей, к которой мы стремимся»².) Опыт этот пришел «в предвестие, иль в помощь, иль в награду» как ответ «на зов души», как избавление от кипения «страстных мук» земных в виде *образа*. Звук Херувимской песни вытеснил «страстей поток», который «бесследно вдруг иссяк» – душа *прозрела* свою причастность лазурной беспредельности и *ослепла* «к житейскому». Теперь она знает и своего властелина – «всей, всей душой одна владела ты», и вневременное блаженство этого владычества, когда «мгновенье долгим счастьем стало». Храня следы дыхания роз, душа – еще земная пленница – уже предчувствует свое бес-

смертие. Это «откровение Звенты-Свентаны (великая богорожденная монада, выразительница Вечной Женственности. Невеста Планетарного Логоса, сошедшая с духовных космических высот в верхние слои Шаданакара около двух столетий назад. – М. Б.), то есть восхищение в Раорис, один из наивысших слоев Шаданакара», было пережито В. С. Соловьёвым «в форме видения, воспринятого... через духовное зрение, духовный слух, духовное обоняние, органы созерцания космических панорам и метаисторических перспектив – то есть почти через все высшие органы восприятия, внезапно в нем раскрывшиеся»³. Исходя из личного опыта Д. Андреев подтверждает, что «большого счастья, чем полное раскрытие внутреннего зрения, слуха и глубинной памяти, *на Земле нет*»⁴.

Еще со времен античности разгадку бытия, источник философского познания человек видел в самопознании. Но поскольку, согласно платонизму, индивидуальная душа эманурует из универсальной души, то аполлоническое и дионисическое начала – ее родовое наследство. Н. А. Бердяев замечает, что свобода выбора позволяет человеку познавать себя «сверху и снизу, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала»⁵. Как жизненное кредо можно рассматривать следующее утверждение В. С. Соловьёва: «Человечество должно не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и *осуществлять* эту благодать и истину в своей собственной и исторической жизни»⁶. Уже в 20-летнем возрасте В. С. Соловьёв писал кузине Е. В. Романовой, что его «задача», посильному исполнению которой он собирается посвятить свою жизнь, заключается в *служении* «тому делу... которое не имеет ничего общего с личным чувством, с интересами и целями личной жизни»⁷. И это были не просто слова. Сестра М. С. Безобразова вспоминала: «С ранней юности, помимо всякой другой, брат взвалил себе на плечи и работу личного самоусовершенствования и эту работу, как ни тяжела она была порой, исполнял всю жизнь, как добрый и верный раб, вплоть до самой смерти, когда он, уже умирая, говорил: “Трудна работа Господня” –

или просил княгиню Трубецкую: “Не давайте мне впадать в бессознательность и бредить – я должен молиться”⁸.

Опыт пережитого мистического блаженства как магнит удерживал душу В. С. Соловьёва в траектории лазурного света. А. Белый очень точно обозначил природу внутреннего закона его личности: «Из египетских пустынь родилась его гностическая теософия – учение о вечно женственном начале божества. Муза его стала нормой его теории, но и нормой его жизни. Можно сказать, что стремление к заре превратил Соловьёв в долг, и раскрытию этого долга посвящены восемь томов его сочинений»⁹. В «Чтениях о Богочеловечестве» он писал: «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в *сознании как чистой форме всеединства...* (курсив мой. – М. Б.)»¹⁰. Поэтому *цельность познания / знания* для него – это не филологическое заимствование из Шеллинга и И. Киреевского, всеединое было собственным реальным переживанием опыта встреч с «душой мира», личным *чувствознанием* своей космической имманентности: «...Вл. Соловьёв... не был *только* философом мировой души. ...мистические переживания, связанные с мировой душой, – писал, например, С. Н. Булгаков, – составляли наиболее интимный, а потому и наиболее основной факт его душевной жизни, и он знал, о чем говорит, философствуя о мировой душе; для него это была не умозрительная только идея, но *опытная истина* (выделено мной. – М. Б.)»¹¹.

Живя в земной телесной оболочке, В. С. Соловьёв, и по собственным признаниям, и по свидетельствам современников, испытывал страдания как от неволи «суетного мира», так и от «демонической воли» (Д. Андреев) Мира Тонкого (мир различного рода энергий), но установившаяся связь с Софией = Богоматерией = Богочеловечеством (см. «Идея человечества у Августа Конта») служила «круговой порукой» (Вяч. Иванов), которая питала энергию преодоления и вольтовой дугой замыкала его в единое целое:

Под чуждой властью знойной вьюги

Виденья прежние забыв,
Я вновь таинственной подруги
Услышал гаснущий призыв.
И с криком ужаса и боли,
Железом схваченный орел –
Затрепетал мой дух в неволе
И сеть порвал и ввысь ушел.
И на заоблачной вершине
Пред морем пламенных чудес
Во всесияющей святине
Он загорелся и исчез.

Этим пробуждением мистической энергии, по наблюдению К. В. Мочульского, ознаменованы все поворотные годы жизни В. С. Соловьёва¹². Софийное устремление духа, которое было стержнем его жизни, подчинялось физическому закону мироздания: «Закон притяжения психозёрен – частиц, обладающих потенциалом беспредельного роста к Центру своего Целого, или своего Единства, называется Устремлением Космического Магнита, заложенного в каждом из них. Иначе говоря, к Единому (Божественному) Началу приходят через слияние двух начал. Другого пути нет. Притяжение Начал в своем растущем совершенстве приводит к полному слиянию, когда “два становятся одним”. “Когда придёт Царствие Твое?” – спросила Саломея Христа – Бога Любви, Представителя Единства, и Он ответил ей: “Когда два станут едины и когда не будет ни мужского ни женского”»¹³. Очевидно, что здесь имеется в виду вертикальная связь в модусе активности-пассивности, но чтобы реализовать её в полной мере, сначала необходимо осуществить связь горизонтальную.

Н. А. Бердяев очень точно заметил, что В.С. Соловьёв «прежде всего верил в Христа, а потом уже в Софию»¹⁴. При этом вера В. С. Соловьёва не была мертвой. Почти все современники отмечают его деятельную любовь к ближнему: «Он любил человека как такового, кто бы это ни был, каково бы ни было его прошлое, каковы бы ни были у него взгляды и принципы»; для него не существовало «*никаких перегородок* между людьми – ни религиозных, ни племен-

ных, ни сословных и экономических – и в личных отношениях», поскольку он «обладал способностью понимать чужую точку зрения и отличать оболочку ближнего от его духа (курсив мой. – М. Б.)»¹⁵, – вспоминал близко знавший В. С. Соловьёва публицист, депутат Государственной Думы В. Д. Кузьмин-Караваев. Отсюда становится понятным, что учение о Богочеловечестве и Вселенской Церкви было не спекулятивным, а выросло из личного опыта как жизненной реальности. Подтверждением могут служить воспоминания одного из его многочисленных друзей – В. Л. Величко: «В задушевной беседе... старший ксёндз сказал мне:

– Нынче летом мы едем к гробу Господню... через год, если Матерь Божия позволит, поедem в Петербург, чтобы хоть раз в жизни увидеть великого русского праведника Христовой Церкви.

По смерти Владимира Соловьёва не только во многих православных храмах, служители которых в последнее время стали ближе понимать его, но и во многих еврейских синагогах молились за этого христианина. О том же христианине сказал мне ещё на днях, с трудом сдерживая рыдания, один высокообразованный и пламенный мусульманин:

– Какая ужасная потеря!.. Я был менее поражён скорбью, когда умер мой отец. Когда люди поумнеют, они поймут, что Владимир Соловьёв был истинный “пир” (праведный муж)»¹⁶. Будучи именно христианином, не отказывающимся ни «от одного звука своего символа веры, он так братски любил иноверных христиан, евреев, мусульман»¹⁷, что естественно рождало в них ответное чувство. Очень хорошо сказал об этом С. Н. Трубецкой: «Его религиозность была так же широка, как его мирозерцание, и в ней лежали самые глубокие корни этого мирозерцания. То была религиозность простая и цельная, проникавшая всё его существо, непосредственная и живая... и он высказывал её при всяком случае с той единственной в своём роде откровенностью и прямоотой, с какою он вкладывал всю свою личность в свои писания... В религиозной истории... личность Владимира Соловьёва займёт подобающее ей ме-

сто – как *исповедника вселенского христианства*, который сумел *жизненно усвоить и соединить в себе веру разрозненных церквей* (выделено мной. – М. Б.)»¹⁸.

Но вместе с опытом лицезрения сверхчеловеческой и сверхземной божественной красоты и ощущения её благодати В. С. Соловьёву был знаком и другой – полярный опыт, свидетельствующий о том, что закон противоположностей существует не только на Земле, но и выше. Мужественно преодолевая «грубую кору вещества», неся свет и согревая ближнего как в переносном, так и в прямом смысле, он в то же время «прикрывал» (Н. А. Бердяев) или, точнее, закрывался, уходил в себя, пересиливая тьму Мира Тонкого. По свидетельству, например, В. Л. Величко, В. С. Соловьёв «мог иногда просидеть целый вечер, не проронив ни слова, если в комнате находился человек, в котором он чуял чуждый ему “дух”; по уходе этого человека, которого он видел, может быть, в первый и последний раз, Владимир Сергеевич становился неузнаваем: оживлялся и щедро сыпал остроты. Он омрачался... если ему казалось (и почти всегда безошибочно), что кем-либо из его друзей овладело “буржуазное настроение”»¹⁹. Его душа, действительно, была «полем битвы»: «Он *видел* дьявола и пререкался с ним; он *ощущал* близость Бога. ...мрачное настроение всегда угнетало его или после каких-нибудь странных и неприятных “вестей” из неведомого мира, или перед таковыми; настроения же светлые или порывы веселья также всегда совпадали с причиною неведомою, которую он лично считал воздействием извне»²⁰.

Очевидно, пролить свет на эти явления может Д. Андреев. Согласно его представлениям, «почти каждое небесное тело обладает рядом разноматериальных слоёв, образующих взаимосвязанную и взаимообусловленную систему. Брамфатурами называются такие системы, объединённые общностью процессов, протекающих в их слоях. В большинстве брамфатур *нашей галактики основной процесс*, объединяющий слои каждой из них, есть процесс *борьбы Провиденциальных и демонических сил*. Имеются, однако, и такие брамфатуры, которые полностью подпали под демоническую власть, и такие, которые уже полностью

от неё освободились (курсив мой. – М. Б.)»²¹. Исходя из этого, логично предположить, что мифо-символические представления о рае и аде имеют под собой реальную почву. Но до-верив себя высшей силе, В. С. Соловьёв отдавался ей безусловно:

Хоть мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги очертили нам.
Всё, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Всегда огонь божественный горит.

Д. Андреев видел миссию В. С. Соловьёва в пророчестве о «колоссальной высшей реальности»²² и «создании исторических и религиозных предпосылок для возникновение Розы Мира (грядущая всехристианская церковь последних веков, объединяющая в себе церкви прошлого и связующая себя на основе свободной унии со всеми религиями светлой направленности. – М. Б.)»²³. Основная задача этой интеррелигии или панрелигии, как определял её Д. Андреев, заключалась в «спасении возможно большего числа человеческих душ и отстранении от них опасности духовного порабощения грядущим противобогом»²⁴. Очевидно, именно эта идея – в платоновском понимании слова – определяла духовное устремление В. С. Соловьёва, подтверждением чему может служить его желание трудиться до последнего вздоха, засвидетельствованное близкими накануне успеха.

Почти все современники В. С. Соловьёва в своих воспоминаниях обращают внимание на его смех. И типичное впечатление – неожиданный диссонанс, согласно концепции смеха Д. С. Лихачёва, нарушающий и разрушающий «всю знаковую систему, существующую в мире культуры. <...> Но мир антикультуры противостоит не всякой культуре, а только данной – осмеиваемой. Тем самым он (смех. – М. Б.) готовит фундамент для новой культуры –

более справедливой»²⁵. Смех В. С. Соловьёва, искренне-непосредственный, «был *не совсем гармоничный*», что контрастировало с его голосом – «необычайно красивым», «звучным, *гармоничным*, каким-то проникновенным» (курсив мой. – М. Б.), – это звуковое несоответствие подметила Е. М. Поливанова, одна из слушательниц Высших женских курсов²⁶. Слово «гармония» в переводе с греческого означает «согласие». Смех, по сравнению с голосом, почти не контролируем, он спонтанно выносит на поверхность внутренние, глубинные переживания человека и, очевидно, может служить индикатором его «социальности».

Многие современники отмечали «детскую чистоту души» В. С. Соловьёва, её «праведность». И его смех был «не со всем согласием», не со всем в ладу; он выводил людей на иной уровень бытия – тот, которому принадлежала его душа. По Д. С. Лихачёву, «смех имеет и некое созидательное начало – хотя и в мире воображения только. Разрушая, он строит и нечто своё: мир нарушенных отношений, мир нелепостей, логически не оправданных соотношений, мир свободы от условностей, а потому в какой-то мере желанный и беспечный. Психологически смех снимает с человека обязанность вести себя по существующим в данном обществе нормам – хотя бы на время. Смех снимает психологические травмы, облегчает человеку его трудную жизнь, успокаивает и лечит»²⁷. Отмеченная амбивалентность смеха, в данном случае – его разрушающе-созидающая направленность, свидетельствует о его трансформирующей функции. Глубоко чувствующий природу личности В. С. Соловьёва, Е. Трубецкой замечал, что шутка в его устах «часто имела весьма серьёзный смысл. Он в особенности охотно острил о том, над чем хотел подняться»²⁸. Может быть поэтому В. С. Соловьёв уже в своей первой лекции на Высших женских курсах, посвящённой выяснению основного свойства человеческой природы, определял человека не как существо общественное, но как существо смеющееся²⁹.

Живя одновременно по законам двух миров – плотного и тонкого, подвергаясь воздействию как светлых, так и тёмных сил, В. С. Соловьёв понимал всю меру ответствен-

ности за знание, которое требовалось донести так, чтобы оно могло быть воспринято, и поэтому «не торопился оглашать свой пророческий духовный опыт»³⁰. Его судьба – это «жизненная драма» духовидца, которому не дали возможности довершить предназначенную миссию. И в таком исходе Д. Андреев не усматривает его вины: «Соловьёв был вырван из Энрофа (имя нашего физического слоя – понятие, равнозначное понятию современной астрономической Вселенной. Характеризуется наличием в нём пространства трёх измерений и времени одного измерения. – М. Б.) в расцвете лет и сил той демонической волей, которая правильно видела в нём непримиримого и опасного врага»³¹.

Состояние христианской любви, которую в течение всей своей жизни исповедовал и возвращал Владимир Сергеевич Соловьёв, вероятно, явилось залогом того, что теперь его душа, по свидетельству Д. Андреева, «дотягивает и творит в таких мирах, куда ещё не поднялись даже многие из светил Синклита (сонмы просветлённых душ людей, обитающие в своих небесных странах – высших слоях всех метакультур человечества. – М. Б.)»³². Его земная жизнь была достойным приготовлением к грядущему бессмертию: «...человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага, – замечает Платон устами Сократа. – Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» (Федон, 64), т. е. освобождением и отделением души от тела (Федон, 67). Как полагает В. С. Нерсисянц, «на этом пути достигают блаженства не нищие духом, но лишь сильные духом философы»³³.

* * *

Д. Андреев, обозревая историю русской культуры с надземных высот, считал, что В. С. Соловьёв – «единственный русский философ, заслуживающий этого наименования безо всякой натяжки»³⁴. А. Ф. Лосев подтверждает эту высокую оценку: В. С. Соловьёв «всегда был и оставался профессиональным философом» и его философия «оста-

валась философией классики с начала и до конца»³⁵. При этом для него имело смысл только «*фактическое преобразование человека*, а не просто идеальные построения, хотя бы даже то были догматы христианской веры (выделено мной. – М. Б.)»³⁶. «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким должно быть*, значит для меня, что *оно должно быть изменено*, преобразовано, – писал В. С. Соловьёв в августе 1873 года Е. В. Романовой. – <...> Представь себе, что некоторая хотя бы небольшая часть человечества вполне серьёзно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования, – долго ли устоит неправда и зло в мире! Но до этого практического осуществления христианства в жизни пока ещё далеко. Теперь нужно ещё сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это моё настоящее дело. <...> ...пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»³⁷, – это романтическое устремление молодости стало категорическим императивом всей жизни В. С. Соловьёва. В. Брюсов, в унисон переключаясь с А. Белым, С. Н. Трубецким, А. Ф. Лосевым, подчёркивает единство знания и бытия в личности В. С. Соловьёва: он «не принадлежал к числу тех “философов”... которые принимают свои рассуждения и системы за дело себе довлеющее, которым умозрение нужно лишь для чтения лекций или писания книг»³⁸. В одном из стихотворений Философ признавался:

Душевный опыт и история,
Коль не раскроешь ты очей,
Тебя научат, что теория
Не так важна, как жизнь людей.

Во вступительном слове перед защитой докторской диссертации «Критика отвлечённых начал» В. С. Соловьёв в качестве задачи философии утверждал необходимость установления общей связи всего существующего, т. е. об установлении внутренней связи между началом божественным и началом материальным. «Здесь мы имеем дело с

чисто Соловьёвской идеей, которая пронесена философом через всю его жизнь»³⁹. В «Заключении» же эта задача конкретизировалась: «Так как эта реализация всеединства ещё не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается *посредством нас самих*, то она является *задачей для человечества*, и исполнение её есть искусство (курсив мой. – М. Б.)»⁴⁰.

Энергия силового поля семинара, точка его кристаллизации – имя Владимира Сергеевича Соловьёва. Его дух животворит участников встреч и, по сути, осуществляет сократовское искусство майевтики, бесконечно продолжаясь в наиболее преданных философии душах.

Почти через полвека после ухода В. С. Соловьёва, 28 февраля 1947 года Е. И. Рерих писала: «Конечно, преддверие новой эпохи, несущей великое Переустройство Мира и сопровождающейся необычайными откровениями и открытиями науки, не может быть легким, прекрасно закладывать основы блестящего Будущего. Ведь наступающая эпоха приоткроет и завесу над Миром Надземным. Многие станут очевидным и доступным земным чувствованиям... Границы между духовным и материальным, между земным и надземным начнут постепенно стираться, и люди еще при земной жизни будут сознательно готовить себе приложение в Мире Надземном. И сама земная жизнь не будет бессмысленным обрывком, но явится сознательным творчеством, выполнением и продолжением принятого на себя задания в обоих Мирах. Можно представить себе, как облагородится и ускорится эволюция!»⁴¹.

¹ Андреев Д. Роза Мира. М., 1992. С. 393, 571.

² Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 89–90.

³ Андреев Д. Указ. соч. С. 393, 569.

⁴ Там же. С. 80.

⁵ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 12.

⁶ Соловьёв В. С. Великий спор и христианская политика // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 161.

⁷ Соловьёв В. С. Письма Е. В. Романовой, 6, 11 июля 1873 г. // Вл. Соловьёв. Письма. Пб., 1923. Т. 3. С. 81, 82.

⁸ Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьёве // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2000. С. 306.

⁹ Белый А. Владимир Соловьёв: Из воспоминаний // Там же. С. 297.

¹⁰ Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 136.

¹¹ Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьёва // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 42–43.

¹² См.: Мочульский К. В. Владимир Соловьёв: Жизнь и учение // Вл. Соловьёв: pro et contra. С. 716.

¹³ Уранов Н. Размышляя над Беспредельностью: Вып. 7. М., 2007. С. 126.

¹⁴ Бердяев Н. А. Мутные лики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 448.

¹⁵ См.: Вл. Соловьёв: pro et contra. С. 197–198, 202.

¹⁶ Величко В. Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и творения // Вл. Соловьёв: pro et contra. С. 293–294.

¹⁷ Там же. С. 293.

¹⁸ Трубецкой С. Н. Смерть Вл. С. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. С. 212–213.

¹⁹ Величко В. Л. Указ. соч. С. 266.

²⁰ Там же. С. 267.

²¹ Андреев Д. Указ. соч. С. 568.

²² Там же. С. 394.

²³ Там же. С. 395, 571.

²⁴ Там же. С. 571.

²⁵ Лихачев Д. С. Смех в Древней Руси // Избр. работы. В 3 т. Т. 2. М., 1987. С. 343, 344.

²⁶ См.: Вл. Соловьёв: pro et contra. С. 90, 92.

²⁷ Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 343.

²⁸ Трубецкой Е. Личность В. С. Соловьёва // В. С. Соловьёв: pro et contra. С. 170.

²⁹ См.: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 34.

³⁰ Андреев Д. Указ. соч. С. 394.

³¹ Там же. С. 396, 572.

³² Там же. С. 397, 569, 571.

³³ Нерсисянц В.С. Сократ. М., 1984. С. 27.

³⁴ Андреев Д. Указ. соч. С. 392.

³⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 293.

³⁶ Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 20.

³⁷ Соловьёв В. С. Письмо Е. В. Романовой, 2 августа 1873 г. // Вл. Соловьёв. Письма. Т. 3. С. 87–90.

³⁸ Брюсов В. Ремесло поэта. М., 1981. С. 226.

³⁹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 57.

⁴⁰ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 745.

⁴¹ Рерих Е. И. Письма. М., 2007. Т. 7. С. 395.

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 16

В.С. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование В.А. Мухин
Обложка А. Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 14.07.2008. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,83 . Уч.-изд. л. 20,18.
Тираж 150 экз. Заказ № .

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет им. В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская,34.
Типография «ПресСто»
153025,г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.