

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ
Выпуск 4

Иваново 2002

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В.Максимов (главный редактор); А.П.Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И.Ненашев (зам. главного редактора, Киров); А.В.Брагин; К.Л.Ерофеева; О.Б.Куликова (отв. секретарь); В.В.Михайлов (Москва); В.И.Моисеев (Воронеж); В.В.Сербиненко (Москва).

Адрес редакции: 153003, Иваново, ул.Рабфаковская, 34, ИГЭУ
кафедра философии.

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: maximov@economic.ispu.ru

Ответственный редактор Михаил Викторович Максимов

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 4

Редактор Н.С.Работаева

Компьютерная верстка и макетирование К.М.Максимова

Обложка А.Лебедев

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать Формат 60x82 1/16

Печать офсетная Усл. печ. л. 15,58 Уч.-изд. л. 17,5

Тираж Заказ

Ивановский государственный энергетический университет

Отпечатано в ОМТ МИБИФ

153003, Иваново, ул. Рабфаковская, 34, оф. 101,

тел.: (0932) 38-37-36

ISBN

© М.В.Максимов, составление, 2002

© Авторы статей, 2002

© Ивановский государственный энергетический университет, 2002

СОДЕРЖАНИЕ

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ИВАНОВИЧА АБРАМОВА

Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл.Соловьева (памяти А.И.Абрамова).....6

ВЛ.СОЛОВЬЕВ И ПРОБЛЕМА «ЕДИНСТВА СОЗНАНИЯ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Щедрина Т.Г. Соборная «сфера разговора»русских философов(Владимир Соловьев и Густав Шпет).....19

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ

Сугатова Е.П. Природа и специфические особенности общественного идеала В.С.Соловьева.....38

Мартынов А.В. В круге либерального консерватизма (генезис и эволюция образа Владимира Соловьева в творчестве Анджея Валицкого).....59

Кудряшова Т.Б. Философия всеединства в проекции на проблемы современного образования.....69

Гуренко М.М. «Владимир Соловьев об истории» (Историософия Вл.Соловьева в освещении Г.Пшебинды).....83

МЕТАФИЗИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ, СВОБОДЫ, ПРИРОДЫ ЗЛА

Ненашев М.И. Ситуация свободы в «Чтениях о Бого-человечестве» Вл.Соловьева.....97

Булычев И.И. Вл.Соловьев как представитель пост-классической трансцендентной антропологии.....108

Дробжев М.И. Идея гуманизма в философии Вл.Соловьева (Гуманизм как преодоление зла).....124

ИДЕЯ СОФИИ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Крохина Н.П. О софийных началах русской литературы.....	154
Океанский В.П., Ширшова И.А. Персоналогические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева.....	178

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Козлова О.В. Двоящийся перед нами – Владимир Соловьев..	189
Куликова О.Б. В.Эрн о гносеологии Вл.Соловьева.....	193
Кудряшова Т.Б. Философские идеи В.С.Соловьева в контексте неклассической рациональности.....	199
Игумен Вениамин (Новик) Социальное Евангелие Соловьева.....	205
Холодов Р.Н. Вл.Соловьев и О.Конт: концепции человечества.....	211
Сизарова Е.Г. А.С.Яценко о правовой концепции Вл.Соловьева.....	216

ПУБЛИКАЦИИ

Владимир Соловьев в «Пути». Предисловие к публикации...223	
Лосский Н.О. Вл.Соловьев и его преемники в русской религиозной философии.....	224

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Мартынов А.В. О познанной необходимости в философии Соловьева – Ненашев М.И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьева. Монография. – Киров, 1999. – 248 с.....	258
Основные научные труды А.И.Абрамова.....	260

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Информационное письмо о работе постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» в 2003 г.....	265
--	-----

НАШИ АВТОРЫ

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ИВАНОВИЧА АБРАМОВА

Четвертый выпуск «Соловьевских исследований» мы посвящаем памяти Александра Ивановича Абрамова – одного из наиболее глубоких современных исследователей русской философии, внесшего значительный вклад в разработку проблем восприятия и функционирования идей платонизма и аристотелизма в русской философской культуре, изучение русской духовно-академической философии и философии русского романтизма.

Соловьевский семинар многим обязан Александру Ивановичу. Он был одним из тех, кто, безусловно, поддержал идею постоянно действующего научного семинара по философскому наследию Вл. Соловьева и всемерно способствовал его становлению.

Первый приезд Александра Ивановича в наш город состоялся в мае 2000 г. и был связан с участием в международной научной конференции «Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века». С тех пор он стал деятельным участником соловьевского семинара, выступив с докладами на заседаниях в 2001 и 2002 гг.

Александр Иванович с душевной теплотой и искренней заинтересованностью относился к нашему начинанию, касалось ли это его личного участия или же обсуждения перспектив работы семинара и подготовки к изданию первых выпусков «Соловьевских исследований». Его выступления неизменно задавали высокий теоретический уровень обсуждению проблем философского и литературного наследия Вл. Соловьева, и вместе с тем его искрящийся ум и широчайший кругозор захватывали слушателей гармоничным сочетанием строгого дискурса и художественного образа.

У нас было много планов. Из первоочередных – публикация соловьевских материалов из бердяевского «Пути» в четвертом и последующих выпусках «Соловьевских исследований». Ее должна была предварить статья Александра Ивановича «Восприятие Вл. Соловьева в журнале «Путь», которую он намеревался подготовить на основе прочитанного доклада на апрельском семинаре. Но в реализации этого замысла мы уже не смо-

ли опереться на его помощь. 15 июня Александр Иванович ушел из жизни. 11 сентября ему исполнилось бы 56.

М.Максимов

В.В. СЕРБИНЕНКО

Российский государственный гуманитарный университет

**К ВОПРОСУ О ТРАДИЦИИ ПЛАТОНИЗМА
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ.СОЛОВЬЕВА
(ПАМЯТИ А.И. АБРАМОВА)**

Утверждение, что именно платонизм стал своего рода интеллектуальной почвой для самых разнообразных форм символизма в истории европейской культуры, отнюдь не кажется преувеличением. Несколько иначе обстоит дело с заявлением, что платонизм – это, в сущности, и есть символизм, поскольку данное философское направление представляет собой универсальную метафизическую основу любых типов символического мирозерцания. Все-таки существуют и иные религиозные и философические источники символизма. Тем не менее, вне онтологии платонизма, настаивающей на абсолютной реальности идеальных образцов и смыслов, слишком многое, едва ли не автоматически, утрачивает действительно символическое значение. Так, например, с редким постоянством звучащий в истории культуры тезис о нетленности гениальных творений (знаменитый отечественный вариант: «рукописи не горят») и без указанной онтологической опоры сохраняет свой высокий пафос, но не более того.

Известный историк русской философии А.И.Абрамов (1945-2002) всегда настаивал на исключительной, универсальной роли платонизма в истории культуры и в особенности в истории философии. Ему была близка мысль о том, что постплатоновская европейская философия явилась не чем иным, как комментарием (или примечанием) к трудам великого греческого

философа, и исследователь нередко в своих работах разных лет ссылаясь на соответствующие высказывания Ф.Шульце, Г.Честертон, А.Уайтхеда, Э.Виллера. Впрочем, и в истории отечественной мысли ученый обнаруживает аналогичные позиции. В одной из своих, можно сказать, программных статей он приводит определение новоевропейской философии как «комментария на Платона» из журнала «Московский Телеграф» за 1826 г.¹. В одной же из последних работ А.И.Абрамов настаивал на том, что «христианский монотеизм», апеллируя к наследию Платона, «нуждался в концепции идеального мира и в обосновании бессмертия души, а, с другой стороны, в теории воплощения идей в материи и в символическом истолковании действительности»². Ученый был склонен видеть в платонизме основополагающую парадигму символизма не только античной, но и в существенной мере христианской цивилизации. Именно задача символического постижения мира (замечу, что никаким иным, кроме символического, и не может быть «истолкование действительности» в русле христианского теоцентризма) поставила представителей раннехристианского богословия перед необходимостью христианизации платонизма.

На протяжении многих лет А.И.Абрамов размышлял и писал о судьбах платонизма в истории европейской и русской культуры. Если же говорить о сугубо российской проблематике творчества ученого, то с полной определенностью можно утверждать, что писал он, прежде всего, о «платонических путях» русской богословской и философской мысли. Как мне представляется, никто из современных историков русской философии не решал данную исследовательскую задачу столь последовательно и плодотворно. Но возможно ли историко-философское исследование традиции платонизма без обращения к еще одному фундаментальному основанию европейского интеллектуализма, к аристотелизму? Вспоминая Платона в культурно-историческом контексте, с аналитической неизбежностью приходишь к Аристотелю. Для А.И.Абрамова вопрос о диалектике отношений философских систем Платона и Аристотеля был, в полном смысле, основным вопросом философии или, возможно это будет точнее, истории философии.

Надо сказать, что А.И.Абрамов всегда предпочитал аттестовать себя именно *историком философии* (не *философом*), подчеркивая тем самым собственную принадлежность к определенной и почтенной отрасли научного гуманитарного знания. В то же время ученый был убежден в том, что *философский* подход является совершенно необходимым условием историко-философской работы. Какими бы исследовательскими технологиями не пользовался историк философии, решая, скажем, историографические и текстологические задачи, он не вправе уходить от собственно философских ответов, от философской встречи с личностью философа прошлого, его принципиальной позицией и идеями. «Философия всегда есть личное дело философов», - утверждал Вл.Соловьев. Но и историк философии не может избежать такого рода личностной позиции, личного выбора и, соответственно, тех рисков, с которыми сопряжено всякое истинное занятие философией и о которых также предупреждал основоположник российской метафизики всеединства в своей знаменитой лекции «Исторические дела философии»: «Если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма»³. А.И.Абрамов как историк философии разделял эту позицию⁴. Я бы сказал, что для него был крайне важен момент **философской** ответственности в историко-философских исследованиях. Стремление к точности и истинности в реконструкции философских идей и учений - важнейшее условие, но историк философии не может этим ограничиться. Все-таки именно он, в конечном счете, несет ответственность за то, каким образом будет определен смысл философских исканий целых исторических эпох и культурных традиций. Историко-философский диагноз должен быть дан и самым современным философским проектам. Ведь и их понимание достигается только в историко-культурном и историко-философском контекстах.

А.И.Абрамов, размышляя о своеобразии путей русской философии, придерживался именно такого подхода. Ученый полагал, что своеобразие отечественной философской традиции (как и любой иной) не может заключаться в каком бы то ни было ее обособлении от общего «исторического дела» философии.

Уникальность судеб «национальных» философий проявляется именно в их отношении к судьбе философской традиции в мире и в истории. В данном случае мы оказываемся в сфере **последних** историко-философских вопросов, и историку философии, как бы его не смущали «туманы метафизики», приходится судить о проблемах такого рода и о том, что называется *sub specie aeterni*. Для А.И.Абрамова смысл русского философского опыта в решающей мере обуславливался как раз универсальной и даже «вечной», по его убеждению, диалектикой платонизма и аристотелизма, которая на почве российской культуры обрела действительно своеобразные черты.

Надо сказать, что позиция ученого в данном, основополагающем для него, как историка философии, вопросе не оставалась неизменной. Можно сказать, что с годами его представление о фундаментальном значении платонизма для отечественной философской мысли получало все новые и новые подтверждения в ходе исследовательской работы. В более ранних трудах он в большей мере был склонен подчеркивать приоритетное положение аристотелизма в мире русской культуры, и прежде всего в философской культуре Древней Руси. «Примером официального предпочтения аристотелевской философии может служить история русской идеалистической мысли до XV\111 в. Только в начале XIX в. в русском идеализме проявились в довольно отчетливой форме тенденции философии Платона. До этого времени платонизм существовал лишь в снятом виде общехристианских установок»⁵.

Замечу, что и в дальнейшем ученый всегда будет акцентировать более высокий «официальный» статус аристотелизма, причем как на Западе, так и на Востоке христианского мира. Такое положение вещей, по его мнению, определялось в первую очередь тем обстоятельством, что «учение Платона своим утверждением о призрачности существующего мира подрывало центральную христианскую догму вочеловечивания Христа»⁶. Аристотелевская же модель предполагала гораздо большее доверие к земному бытию и не допускала идеи мира-фантома, в призрачном свете которой обретала черты абсурда вся христианская мистерия спасения. Такого рода иллюзионизм в онтологии был совершенно неприемлем уже для раннего христианско-

го богословия, а в дальнейшем его разнообразные модификации неизменно осуждала Церковь (в частности, в византийском Синодике, о чем А.И.Абрамов писал неоднократно).

Тем не менее в своих более поздних трудах исследователь настойчиво подчеркивает богословское и философское значение опыта христианизации платонизма, начало которому положили Отцы Церкви. «В настоящее время, очевидно, можно считать окончательно решенным вопрос о платонической или, скорее, неоплатонической основе учения Отцов Церкви. Если позднее церковь объявила своим главным авторитетом Аристотеля, то это не должно заслонять того факта, что своим пониманием мессии (как божественного спасителя мира) христианство в конечном счете обязано не аристотелизму, а именно платонизму.... От Аристотеля христианство заимствовало наукообразный аппарат, но никак не существо учения, в то время как платоновское учение об идеях господствует над церковным учением во всех его наиболее существенных частях...»⁷. В данном случае вполне можно говорить о своеобразной апологии платонизма. Официально осуждаемый средневековым христианством платонизм в культурно-исторической перспективе берет безоговорочный реванш у «официозного» аристотелизма, который к тому же выполняет исключительно инструментальную роль. Неоплатонические же принципы занимают в итоге поистине «господствующее» положение в самом христианском учении. Конечно, ученый в данном случае вел речь не о каком-то «скрытом» торжестве все той же, отвергнутой уже представителями патристики, установки на онтологическое умаление тварного мира, пренебрежение им. А.И.Абрамов считал, что святоотеческая мысль смогла избежать крайностей такого рода, встав на путь последовательного религиозно-философского символизма: земные мир и жизнь несут в себе самый высокий онтологический смысл, который, однако, никоим образом не исчерпывается их эмпирическим уровнем, а раскрывается в символических связях с «горним миром», в отношении к Абсолюту. Он был убежден, что предтечей этого онтологического символизма по праву надо считать Платона.

В последние годы жизни ученый еще в большей степени, чем прежде, был склонен подчеркивать влияние платонизма на

русскую философскую культуру. «Вопрос о традициях русского платонизма затрагивает, в свою очередь, вопрос о типологических характеристиках русского философствования вообще. В этой связи вполне можно сделать такое обобщающее заявление, что история русской философской мысли в своей самой обобщенной характеристике есть не что иное, как история русского платонизма. Относительная истинность широких выводов и обобщений лишь подтверждается наличием определенных оговорок и исключений. К самым ярким выпадениям из генерализирующей линии русского платонического философствования относятся лишь русский материализм XIX века, позитивизм и марксизм. Аналитическая историко-философская характеристика русской философской культуры свидетельствует о том, что, по крайней мере, к XV/111 в. русская философская мысль в своих основных чертах и проявлениях была окрашена в устойчивые христианско-платонические тона»⁸.

Провокативная ценность подобного «широкого обобщения» очевидна: обсуждение тезиса об универсальной роли платонизма в русской философской мысли вполне может способствовать обнаружению и иных отклонений от этой «генерализирующей линии» (отмечу хотя бы российское кантианство), но в любом случае такое обсуждение имеет глубокий историко-философский смысл, поскольку касается самих основ (религиозных, богословских, философских) отечественной интеллектуальной традиции и ее отношения к традиции мировой. Это особенно очевидно на фоне бесконечных (я бы сказал, бесконечнотупиковых) попыток обнаружить некие специфические черты русского любомудрия вне историко-философской почвы.

К тому же, акцентируя внимание на значении платонических мотивов в русской философии и культуре в целом, А.И.Абрамов вел речь отнюдь не о тотальном характере подобных влияний, не о платонизме «без берегов». Не может в данном случае идти речь и о каком-то однозначном противостоянии платонизма и аристотелизма (подобно материализму и идеализму в марксистской историко-философской идеологии). Напротив, ученый обращал внимание на многообразие связей и взаимодействий этих двух традиций европейского и отечественного философствования, писал, в частности, об «интенциях неопла-

тонизирующего аристотелизма первого болгарского влияния» (на древнерусскую мысль) и «христианизированного неоплатонизма второго болгарского влияния». В русской же философии XIX века он, наряду с элементами собственно платонизма, подчеркивал также значение «святоотеческого предания и немецкой философии»⁹. Впрочем, и эти «характеристики русского философствования» были отнюдь не чужды платонизму. «Христианизированный платонизм» – существеннейшая особенность как ранней, так и поздней патристики. В немецкой же классической философии платонические мотивы с наибольшей отчетливостью нашли выражение как раз в том ее направлении, которое оказало наибольшее влияние на русскую философскую мысль XIX в., а именно, в шеллингианстве¹⁰. Таким образом, своеобразие в восприятии платонизма (в многообразии его культурных и историко-философских проявлений) в значительной мере определяет своеобразие отечественной философской традиции. Придерживаясь подобной позиции, А.И.Абрамов в русской мысли XIX в. особое внимание уделял философии романтизма, духовно-академической философии и религиозной метафизике, обнаруживая в этих направлениях наиболее интересные образцы платонического философствования. Именно с этой точки зрения его, в первую очередь, интересовало и творчество Вл.Соловьева.

В философии всеединства Вл.Соловьева и в последующей русской метафизике ученый предлагал видеть не что иное, как высший, классический итог отечественного платонизма. «Восприняв философские интенции платонизма, русская философская культура прошла длинный исторический путь от философско-богословских исканий Киевской и Московской Руси через философские неоплатонические построения России XV\111 в., через философско-романтические пристрастия России XIX в., чтобы в конце его грандиозно воплотиться в платонизме философской системы всеединства Вл.Соловьева, а затем и в золотом веке русской философии XX в.»¹¹. Выделяя в качестве основных «характеристик» русской философии XIX-XX вв. платонизм, святоотеческое предание и немецкий классический идеализм, он считал, что в творчестве Вл.Соловьева эта триада нашла наиболее полное и органичное воплощение: глубочайшее восприятие русским мыслителем традиций платонического и

неоплатонического гнозиса соединялось у него с их критическим переосмыслением (но отнюдь не отрицанием) в русле богословско-патристического опыта «христианизации платонизма» и дополнялось диалектическим синтезом платонических идей на основе соответствующих принципов немецкого классического идеализма (прежде всего, у Шеллинга). Речь в данном случае шла не об эклектике, не о механическом соединении разнокачественных элементов, а о решении (во многих отношениях успешном) сложнейшей философской задачи выявления и синтеза принципиально общего в принципиально различающихся духовных явлениях, имеющих колоссальное историческое значение и в полной мере сохраняющих свою культурно-историческую и философскую специфичность.

В трактовке А.И.Абрамовым платонической традиции важнейшим **объединяющим** принципом всех ее существенных исторических проявлений и, соответственно, философской системы Вл.Соловьева оказывается онтологический символизм, последовательно «символическое истолкование действительности». «Соловьев включал в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам – миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей»¹². Собственно говоря, весь пафос творчества русского метафизика (философского и, естественно, поэтического) в решающей мере состоял в признании и утверждении символического, но при этом совершенно реального, абсолютного единства бытия. «Смысл мира есть внутреннее единство каждого со всем»¹³. Абсолютное всеединство («смысл мира») допускает, у Соловьева, только символическое толкование, поскольку, с одной стороны, не может быть сведено ни к каким «первозлемен-там», ни к какой «материальности», ни к каким вообще «стихи-ям мира сего», а с другой – хотя и открывается человеческому духу, «причастному» обоим мирам, никакими формами духовной жизни («феноменологией духа») не исчерпывается и им не тождественно. С точки зрения Вл.Соловьева, отказ от символизма и опыт его преодоления в идеалистических и материалистических тенденциях европейской философии уже в достаточной мере обнаружил свое бессилие и бесперспективность. «Что каса-

ется до общего состояния философии, то оно представляется в таком виде: то философское направление, которое со времен Декарта старалось построить вселенную на голове мыслителя, т.е. признавало наше мыслящее я безусловным основанием и источником всякой истины, – это философское направление оказалось несостоятельным и всеми оставлено. Но, сознавши бессилие человеческой мысли самой по себе, современные философы вместо того, чтобы обратиться к тому, что выше, и сильнее, и лучше нашей мысли, т.е. к Богу и всему божественному, – они, напротив, привязались исключительно к тому, что ниже нашей мысли: к немощным и скудным стихиям видимого мира, и повели свою философию в хвосте естественных наук»¹⁴.

Вл.Соловьев был убежден, что «кризис западной философии» и имеющий общекультурное значение кризис европейского символизма – это явления одного порядка. Уход от символизма обернулся для философской традиции, по сути, утратой собственной идентичности. Метафизика, отказывающаяся от онтологических символов и в конечном счете от центрального из них – Абсолюта, уже, собственно говоря, и не может называться метафизикой. Приходящие ей на смену интеллектуальные направления обращены, как подчеркивал философ, на то, «что ниже нашей мысли», и обнаруживают колоссальную энергию в постижении всевозможных «низовых» сфер человеческого бытия, но при всех достижениях им не угнаться здесь за точностью и строгостью естественнонаучного знания, они всегда будут у него «в хвосте».

Как известно, Вл.Соловьев никогда не только не считал напрасным опыт новоевропейской философии, несмотря ни на какие его «кризисные» итоги («великий смысл западного развития»), но и не ставил под сомнение значение научной деятельности в жизни человека и человечества. Только при этом условии мог возникнуть его проект «универсального синтеза науки, философии и религии». Желал, однако, мыслитель, как известно, *положительного* синтеза, при котором специфичность и идентичность каждой из этих областей не будет разрушена, не подвергнется механической унификации. Очень многое свидетельствует о том, что именно в символизме он обнаруживал положительную основу для такого (с его точки зрения, возможного и

необходимого) единения человеческого духа. На это указывает, например, его опыт символического «прочтения» атомистических моделей в современной ему физике (в «Критике отвлеченных начал»). Отказ же от символизма в сфере религиозного сознания неизбежно, по убеждению Вл.Соловьева, ведет к полной деградации последнего. В «Трех разговорах» такой итог представлен в описании секты «дыромоляев». Впрочем, и толстовство, не в последнюю очередь, критиковалось философом в этой работе именно за антисимволистскую профанацию христианства.

Как известно, Вл.Соловьев без особого энтузиазма встретил ранние литературные опыты русских символистов. Надо полагать, что дело было не только в чисто эстетическом неприятии, прямо скажем, не самых совершенных поэтических произведений. А.И.Абрамов как-то заметил, что Вл.Соловьев и в своем отношении к русской декадентской поэзии конца XIX в. следовал заветам Платона, великого эстетика античности, но при этом не эстета по своему миросозерцанию. Действительно, Вл.Соловьев, великолепный поэт, «предтеча русского символизма», никогда не был эстетом. Никогда его, например, не увлекал всерьез идеал «чистого искусства». Более того, он был вполне солидарен с Н.Чернышевским в том, «что искусство – по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества». Упрекая современную ему философию в том, она отказалась от задачи онтологического восхождения («к тому, что выше, и сильнее, и лучше нашей мысли»), он с теми же требованиями подходил и к художественному творчеству. «Искусство должно быть реальной силой, – писал молодой философ в статье, посвященной памяти Ф.М.Достоевского, – просветляющей и перерождающей весь человеческий мир».

«Прекрасное трудно...», – эти слова Сократа, согласно Платону, указывают на немалую сложность *понимания* абсолютного, онтологического смысла красоты. Вл.Соловьев был убежден, что необходимо ставить и решать несоизмеримо более сложные задачи. Поэтому он и ставит знаменитые строки из романа Достоевского «красота спасет мир» эпиграфом к своей работе «Красота в природе». Поэтому русский религиозный метафизик готов был видеть «хорошую сторону» и в позиции

Ф.Ницше, которого вообще-то критиковал неоднократно и достаточно резко. В статье «Идея сверхчеловека» он утверждал: «Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко*. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний двор... истории и современности, окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия..., а из окна ницшеанского «сверхчеловека» ... открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют средь тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины»¹⁵.

Вл.Соловьеву нередко приходилось писать о том, что ницшеанский путь, лежащий «по ту сторону добра и зла», никуда, кроме как в «болото» и «безнадежную пропасть», завести не может. Но, с другой стороны, отказ от символизма был для него равносильным окончательному замыканию на том уровне бытия, который на символическом языке платонизма именуется «пещерным». В символике ницшеанского «сверхчеловека» русский мыслитель ценил именно протест против подобного выбора, призыв к преодолению всевозможных проявлений косности и безжизненной «пустоты». Сам по себе призыв к *действительному* преобразению бытия всегда имел для него исключительное значение. (Даже в том случае, если подобные «идеи-окошки» возникали на почве идейных направлений равнодушных, а иногда и враждебных христианству, он готов был признать их неслучайность и определенную ценность. Это относится не только к характеристике им ницшеанства, но, например, и к его известному высказыванию о «правде социализма»). Ведь, как мы знаем, при всей своей приверженности философскому символизму платоновского типа Вл.Соловьев никогда не придавал ему смысла исчерпывающей и тем более абсолютной истины. Платонизм, с его точки зрения, добившись колоссальных результатов в философско-символическом осмыслении бытия,

остановился, буквально замер, на этой ступени, на стадии созерцания.

В своей метафизике всеединства Вл.Соловьев, как справедливо подчеркивал А.И.Абрамов, в полной мере воспринял созерцательную онтологию Платона и его последователей. «Метафизическая проблематика платонизма в его многочисленных модификациях, в самом деле, представлена в философствовании Вл.Соловьева более чем полно и выразилась в определенном схематизме и понятийном структурировании мира»¹⁶. А.И.Абрамов в этой связи обратил внимание на понятие «исходная точка платонизма», которым Вл.Соловьев пользовался при определении своего отношения к наследию Платона¹⁷. Русский метафизик вполне определенно зафиксировал направление собственного философского движения от данной «точки». «Мы видели, что исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины... То, что он признает настоящим, должным, разумным идеальным мир, открывается умственному созерцанию – деятельности теоретической, умственной. Конечно, и философия Платона содержит элемент нравственный, но он на втором плане. Дальше теоретического противоположения мира истинного и неистинного не пошла древняя философия, и самое заключение ее – неоплатонизм (как видно уже из его названия) есть не более как систематическое дополнение к философии Платона»¹⁸.

Решая задачу построения «христианской философии», Вл.Соловьев, безусловно, стремился пройти гораздо дальше того рубежа, на котором, по его убеждению, остановилась философская мысль древности. Об этом с полной определенностью свидетельствуют многочисленные сочинения философа, и не в последнюю очередь те, которые непосредственно посвящены философскому исследованию и философской критике Платона и платонизма. Квалифицируя Вл.Соловьева как платоника, нельзя не принимать во внимание, что суть его философской позиции все-таки точнее передает не хорошо известная формула-манифест «Вперед к Платону», а ее несколько скорректированный вариант «Вперед с Платоном». В таком виде она с достаточным основанием может быть отнесена и к историко-философской позиции А.И.Абрамова, замечательного отечест-

венного исследователя традиции платонизма. Ведь и для него платонизм был ценнейшим духовным даром древней цивилизации, способным о многом напомнить и многое прояснить в мире философских вопросов и проблем уже в начале третьего тысячелетия.

-
- ¹ См. Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 219.
- ² Абрамов А.И. К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. М., 2002. С. 67.
- ³ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2. СПб., 1901. С.386.
- ⁴ См., например: Абрамов А.И. К вопросу о преемственности философских идей Вл.Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв. М., 1989.
- ⁵ Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 212.
- ⁶ Там же. С. 213.
- ⁷ Абрамов А.И. К вопросу о платонических корнях русского философствования. С. 66.
- ⁸ Абрамов А.И. Философия всеединства Вл.Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. 2000. № 6. С. 18.
- ⁹ Там же. С. 19.
- ¹⁰ См. об этом: Абрамов А.И. Шеллингианские идеи в русской духовно-академической философии // Философия Шеллинга в России. СПб, 1998. С. 375-376.
- ¹¹ Абрамов А.И. К вопросу о платонических корнях русского философствования. С. 76.
- ¹² Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии. С. 227.
- ¹³ Соловьев В.С. Жизненный смысл Христианства. Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова // Вопр. философии и психологии. 1900. Кн. 1\ (54). С. 630.
- ¹⁴ Соловьев В.С. Письма. Т. 3. СПб., 1911. С. 2.
- ¹⁵ Соловьев В.С. Соч. Т.2. М., 1988. С. 627-628.
- ¹⁶ Абрамов А.И. Философия всеединства Вл.Соловьева и традиции русского платонизма. С. 16
- ¹⁷ Там же. С. 17.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Соч. Т.1. М., 1989. С. 34.

ВЛ.СОЛОВЬЕВ И ПРОБЛЕМА «ЕДИНСТВА СОЗНАНИЯ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Т. Г.ЩЕДРИНА

Московский педагогический государственный университет

СОБОРНАЯ «СФЕРА РАЗГОВОРА» РУССКИХ ФИЛОСОФОВ (ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ГУСТАВ ШПЕТ) ¹

Размышляя о свойственных русским философам формах выражения мыслей, Павел Флоренский в письме к Василию Розанову писал: «...для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся...»². Подобное понимание русской философской действительности, как действительности соборной по своей сути, было присуще и Ф.А. Степуну. «Русская философия, – полагал он, – никогда не была чистой, т.е. отвлеченной мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленной жизнью. С этим характером русской философии связано и то, почему типичной формой ее выражения редко являлись толстые, заботливо и обстоятельно на главы и параграфы разграфленные книги и так часто письма, отрывки, наброски и статьи лично-исповедального и общественно-полемиического характера. В противоположность немецкой философии XIX века, русская мысль представляет собой не цикл замкнутых систем, а цепь вот уже целое столетие не прерывающихся разговоров, причем разговоров в сущности все на одну и ту же тему»³.

На мой взгляд, в подобных констатациях не только усматривается одна из центральных проблем русской философской мысли, выраженная в дискуссиях о «соборном» (общем, возникающем через общение) сознании, но и проявляется своеобразное, свойственное русским мыслителям понимание природы общения. Понятая именно таким образом «соборность» позволяет поставить вопрос о возможных корреляциях идеи «соборно-

сти» и реального «соборного» контекста философского общения, т.е. своеобразной соборной «сферы разговора» русских философов, в которой эта идея возникает. Иначе говоря, соборность это не только «идея», которая владела умами русских философов, она есть та коммуникативная реальность, в которой эта идея рождалась.

Заметим, что «сфера разговора»⁴ (термин Шпета) это тот социокультурный контекст, то реально существующее общение, в котором разворачивается русская мысль. Своеобразными границами (внутренней и внешней) этой сферы являются, на мой взгляд, «интимность» и «публичность». «Интимность» соборной сферы разговора возникает в интерсубъективном общении, когда «личность обращается к личности» (выражение Шестова). Иначе говоря, «интимность», как «неявное общение», предполагает *доверие* (мысль еще не готова бороться) в процессе сообщения «тайны своей мысли» другому, т.е. «слово» еще не оформлено окончательно и не может быть подвергнуто публичному обсуждению как осуждению. В этом смысле своеобразной «сферой разговора» являлись различные философские кружки, «разговоры» на философские темы «за чаем», взаимные приглашения друг друга на обеды, обмен книгами, личная переписка и т.д. Показательны в этом контексте строки из письма Г.Г. Шпета к своей невесте Н.К. Гучковой: «В Москве меня друзья упрекали в том, что я не пишу, враги указывали на это, как на мою несостоятельность, кричали, что я скрываю свои взгляды, потому что их у меня и нет... Я знал, что я делаю, чего хочу, и все-таки молчал... А мне было очень тяжело, но в этом было какое-то удовлетворение самолюбия: молчать, пока мысль не созреет окончательно. Но самому так хотелось, так хотелось найти человека, с которым я мог бы делиться и несозревшими мыслями... Мне приходилось все обдумывать одному, но я чувствовал от этого не только недостаток в побуждении, поощрении, но и внутренне было как-то неуютно, как будто сидишь один-одинешенек в громадной пустой лаборатории...»⁵. Интимность, присущая соборной «сфере разговора» изначальна, она возникает и развивается «внутренне» и осуществляется даже в чуждых ей внешних условиях. Так, например, Гадамер, вспоминая общение русских философов в Германии, дал следующую характе-

ристику этой форме общения: «Философия, которую развивали русские мыслители – это некая философия общины...»⁶. И далее, более конкретно: «В Марбурге у нас тоже было нечто вроде русской богемы. Русские, считалось, – это те, которые целыми днями пьют чай и разговаривают, а под утро расходятся спать...»⁷.

В то же время «сфера разговора» в широком смысле есть некоторый публичный круг общения между разными течениями и направлениями философской мысли, но опять-таки это общение intersubъективное, т.е. межсубъектное, только личности в этой «сфере разговора» будут осознавать себя субъектами соборного сознания, «носителями коллективных переживаний». Для подобной «сферы разговора» свойственна, кроме уже отмеченной публичности, полемичность, проявляющаяся в дискуссиях на страницах различных журналов, публичных спорах, диспутах и т.д., вместе с тем сохраняющих «действительный контекст»⁸, в котором та или иная мысль высказывалась. Такое общение осуществлялось часто «волей-неволей» между идейными противниками. Иначе говоря, «идеи носились в воздухе»⁹, они проговаривались, от личности к личности передавались, прочитывались, осмыслялись, но каждый философ при этом оставался самим собой, оставался личностью в том многоголосном хоре, где каждый мог и должен был петь тем голосом, которым был наделен от природы, этим и был любой голос ценен.

Общение Шпета с русской философской мыслью, в том числе и с Владимиром Соловьевым, потому и живое, родное, что не только развивается внешне, «публично» (в философских сочинениях, открыто), но и присутствует в нем внутренне (в письмах, дневниковых записях, т.е. в тех источниках, которые не предназначались для широкого круга читателей). Работая в традиции философии как «строгой науки», Шпет следил, чтобы мысль его была выражена как можно строже, отчетливее, поэтому «самое близкое и родное» присутствовало в нем как нечто само собою разумеющееся и не требовало с его точки зрения интерпретации, т.е. зачастую оказывалось «невывказанным».

Другими словами, он постоянно находился в «соборе», в «русском кругу общения», который, как мне кажется, существенно влиял на формирование его философской и методологиче-

ской позиции, на постановку проблем, вопросов и характер ответов. Его письма, дневники, сохранившиеся в семейном архиве его дочери М.Г. Шторх, – своеобразные отблески той «соборной действительности», «многоголосия» русских философов, которые позволяют увидеть Шпета не «одиноким мыслителем», но находившимся в общем напряженном проблемном культурном и научном поле того времени, в непосредственном «общении идей» со своими современниками. Именно письма и дневники позволяют учесть «невывказанные» в его сочинениях мысли, дают возможность увидеть его в «соборном общении». Особый интерес в этом смысле представляет «внутренний разговор» Шпета с Вл. Соловьевым, т.е. созвучие их идей и концептуальных поисков.

Первый «разговор» Шпета и Соловьева (как своеобразное «знакомство») происходит в конце 90-х годов XIX века. Поводом к этому знакомству послужили не философские произведения последнего, а его пародии на стихи русских символистов. Рассказывая Н.К. Гучковой о своих юношеских поэтических увлечениях, Шпет интерпретировал «знакомство» с Соловьевым так: «Потом вспомнил уже старшие классы, – мое эстетическое воспитание шло нелепо и теоретически я продолжал считать, что чем «благороднее», тем красивее, «неблагородных» поэтов я не читал (помилуйте, Фет –крепостник, Тютчев – цензор, сам Пушкин сомнителен и т.д.) <...> Но «новое» как-то само надвигалось.... Первый меня поразил, пожалуй, Верлен (русские, Бальмонт, Брюсов и др., уже начали писать, но я находился под впечатлением Соловьевской (Владимира) критики, и их не читал...»¹⁰. Шпет имеет в виду пародии Соловьева на стихи Брюсова, написанные в связи с полемикой, завязавшейся между ними по поводу трех выпусков сборника «Русские символисты» (1894 – 1895). Сохранилось и другое «живое» воспоминание этой полемики. Поэт А.Белый писал: «...мы его (Брюсова. Т.Щ.) впервые «дикие» стихи затвердили и пародии на него В. Соловьева...»¹¹.

Примечательны сами «Пародии...» Соловьева:

Горизонты вертикальные
В шоколадных небесах,
Как мечты полужеркальные

В лавровишневых лесах.

Призрак льдины огнедышащей
В ярком сумраке погас,
И стоит меня не слышащий
Гиацинтовый Пегас.

Мандрагоры имманентные
Зашуршали в камышах,
А шершаво-декадентные
Вирши в вянущих ушах¹².

Ранние впечатления Шпета от поэтики Соловьева оказались весьма важными для дальнейшего развития эстетических взглядов Шпета. В более поздних работах он переосмыслит свое раннее впечатление от соловьевской критики и пересмотрит свое отношение и к символистам, и к эстетическим взглядам Соловьева. Шпет продемонстрирует в «Эстетических фрагментах», «Проблемах современной эстетики», что, несмотря на полемику между символистами и Соловьевым, они были едины в главном: в требовании *реальности* образа, т.е. *действительного* воплощения идеи.

Второй «разговор» Шпета с Соловьевым состоялся в 1912 году. Заметим, что Соловьев внешне «не звучит» в текстах Шпета этого времени (нет ссылок на его произведения, нет реального обращения к его идеям), но обращает на себя внимание шпетовское «идейное созвучие» с Соловьевым, их интеллектуальный параллелизм, *общее* понимание философских проблем и общие методологические поиски и пути решения этих проблем, т.е. *общее* направление соловьевской и шпетовской интерпретации философской проблематики. Тему этого «разговора» можно определить как размышление о путях к «истинной философии», которая в свое время (1883) была зафиксирована у Соловьева в образе «философии жизни», а у Шпета (1912) воплотилась в своеобразной «Philosophia Natalis».

Первая попытка обращения Соловьева к проблематике «философии жизни» возникает уже в «Философских началах цельного знания», на это и обратил внимание Шпет, но наиболее четкое и ясное выражение эта проблема приобретает в статье

«На путях к истинной философии» (1883), в которой философская работа Соловьева над понятием «жизни» становится его «важнейшим парадигмальным новшеством»¹³, во многом определившим дальнейшие направления развития русской философской мысли. Критикуя «чистый механицизм» и «чистую мысль» за их «односторонность» в осмыслении философских проблем, Соловьев пишет: «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т.е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление и *res extensa* и *res cogitans*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть жизнь. И чистое вещество, и чистое мышление отличаются одинаково характером безжизненности именно потому, что они отвлечены от жизни. Жизнь есть именно то, чего не достает и чистому мышлению и чистому веществу <...> необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т.е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию»¹⁴. Именно такая интерпретация «истинного пути» философии становится созвучной шпетовским творческим исканиям этого периода.

Весной-летом 1912 года Шпет находился в заграничной командировке в Геттингене, где работал над диссертацией. В то же время он писал каждый день (!) письма своей невесте Наталье Гучковой, в которых пытался контурно, в самых общих чертах нарисовать ей свой образ философии, весьма созвучный соловьевскому. Он писал: «каждый выбирает ту дорогу жизни, которую считает наиболее достойной, – философия не есть нечто стоящее сбоку или по пути, не есть и средство развлечения, а есть определенная форма самой жизни с вечным углублением и совершенствованием, что для целого общественной жизни такая форма не менее, а более еще необходима, чем те формы, которые на первый взгляд стоят ближе к повседневной заботе человека. Бросить философию значит бросить жизнь. <...> Да, ты

заметила, что *важнейшую роль в моей философии играет «жизнь»* (курсив мой. Т.Щ.), а источник жизни – рождение, одна из основных, нет, не «одна из...», а самая основная здесь проблема. Теперь смотри, мое рождение духовное – в тебе! И это обозначено твоим именем! Буквальное значение твоего имени и есть «относящийся к рождению» – Natalis. <...> Моя философия есть *Philosophia natalis*, но я всегда буду писать с большой буквы: *Philosophia Natalis*, и это будет – правда...»¹⁵.

Это письмо – своеобразное внутреннее, образное подтверждение мысли Шпета, высказанной им несколько раньше в статье «Один путь психологии и куда он ведет» (1912). «Новая философия, – писал он, – должна выступать как *философия жизни* (курсив мой. Т.Щ.), как оправдание ее, оправдание и утверждение. Мир феноменов есть мир иллюзий, мир вещей в себе – мир за гробовой доской, наш мир есть мир реальных вещей, «дел и дней», и должен быть оправдан»¹⁶. И далее: «В заключение с сознанием высокой гордости не могу не указать, что нигде так тесно не была всегда связана философия с жизнью, как на нашей родине. Дух философии жизненной, конкретной, цельной, основанной на достоверных данных внутреннего опыта, есть дух нашей философии»¹⁷. Заметим, что такое понимание русской философской традиции наиболее отчетливо выражено у Шпета в работах 1916 года «Философия и история» и «Сознание и его собственник», о которых пойдет речь ниже. Несомненно, такое «созвучие» возникло у Шпета не в процессе его «немецкого ученичества», но в своеобразной соборной по своей сути «сфере разговора» с русскими философами, в том числе и с Соловьевым.

Наконец, третий «разговор» с Соловьевым происходит в 1921 году. Это время для Шпета – период, наполненный творческими, порой мучительными (как внешне, так и внутренне), исканиями, год напряженной работы над «Очерком развития русской философии». В письме к издателю Ф.И. Витязеву-Седенко¹⁸ (позволю себе привести его целиком. Т.Щ.) Шпет характеризует это время так:

Москва, Долгоруковская, 17.
1920, 3 декабря.

Дорогой Ферапонт Иванович!

Приступаю к письму с сознанием: «совестно», но молчать или откладывать письмо, кажется мне, было бы уже «бессовестно». Сегодня 3 декабря, а «Очерк» мой не готов. Мне это тем более неприятно, что до сих пор в выполнении литературных работ я был очень аккуратен. И главное – для окончания работы мне нужно не несколько дней, а много недель. В объяснение, оправдание и для выхода из создавшегося положения прошу принять во внимание нижеследующие пункты.

(1) Я хотел кончить работу к декабрю, с каковой целью рассчитывал в ноябре прекратить все другие занятия, и только писать. Но в самом начале ноября я был арестован, и хотя через несколько уже дней был освобожден, но еще несколько дней понадобилось на то, чтобы добиться распечатания кабинета и библиотеки, получения бумаг, еще несколько – на приведение всего в порядок, и только в 20-х числах я приступил к работе. Но тут вмешалось новое обстоятельство. Все другие занятия я прекратил, но оказалось поздно. Наступили холода, мы ютимся в 3 комнатах, дети орут под боком. Однако и это полбеды – я могу писать по ночам, что и обыкновенно делаю. Беда пришла в прошлую субботу: в течение той недели меня мучили спазмы в желудке. Я думал – обыкновенный гастрит, но в субботу у меня приключился обморок. Врач определил спазмы как гастралгию на почве общего «переутомления» и как он выразился, «малокровьица». Кроме того, психостенические явления, бывшие у меня 2 года назад, обнаружились с новой силой – я, например, после двух часов занятий *не вижу*, строчки, которые я пишу или читаю, сливаются, глаза болят, и я вынужден прекращать работу. Теперь врач требует, чтобы я на время (от 3 до 4 недель) лег в санаторий или, по крайней мере, прекратил *все* занятия. Я требую от него хотя бы *minimum* часов в день для «Очерка», хотя и согласен, что после выздоровления я нагнал бы и количественно и качественно. Но с другой стороны, я чувствую, что полное безделье при невыполненных обязательствах меня будет угнетать, и сама поправка пойдет медленно. Таковы внешние обстоятельства.

(2) *Внутренние*. Я должен признаться, что плохо рассчитал время, нужное для выполнения моей работы. При отсутствии исследований я сам произвожу каторжную работу разыскивания источников, проверки, сличения с иностранной литературой и т.д. Иногда приходится просмотреть десяток русских книг и несколько десятков иностранных для того, чтобы установить заимствования, зависимости, простой плагиат, или наоборот, отсутствие связи, т.е. все то, что результируется в работе *одной строчкою!* – Тут не могу вытерпеть и должен пожаловаться. Может показаться смешным и ненужным педантизмом установление «отсутствия связи», хотя мой опыт с Герценом, и отчасти Лавровым показывает, насколько это нужно, раз в публику пущена неправильная мысль. Эти же опыты показывают, сколько для этого требуется усилий и какую уйму литературы приходится прочитать. И там я, конечно, не называл всего, что нужно было перерывать, теперь тем более для этого у меня нет места. А сколько приходится бродить по ложным следам! Тут у меня накипело в особенности против двух «специалистов», подлинно «спецы»! – Радлова и Колубовского. Нимало не заботясь об исторической истине, они ляпают первое, что придет в голову, – поверишь и непременно влетишь! Можно было бы и не считаться с ними, если бы их вздорные указания не перешли в общую литературу, как указания людей «компетентных». Когда-нибудь я вымещу им все это – (я ведь не христианин и месть не считаю пороком!) – Невзирая на их седины и добродетели (должно быть оба – «хорошие люди»... не даром бездарны как мулы!)... Но к делу! Итак, времени работа требует больше, чем то может показаться, если судить по количеству листов, в которых эта работа воплощается. Быть же недобросовестным и «проглотить» соответствующие места мне (как *не* христианину) не позволяют ни мое личное отношение к работе, ни моя школа, хотя бы *формально* перед Вами я, быть может, выглядел более добросовестным исполнителем заказа.

(3) Обстоятельства *биографические*, хотя они относятся к тому, что в философии мы называем «психологизмом» и что хотим в ней искоренить, но то – философия, а тут – ее враг практика, и потому они также должны быть приняты во внимание. Мое материальное положение сейчас – худшее, чем когда-либо за

последние 3 года. Вне «Колоса» я имею 14 тыс. в Университете и 7 тыс. в Педагогической Ассоциации, итого 21 тыс., а у меня пятеро шпетенков и мать старуха. Между тем, гонорар за «Очерк» мною уже исчерпан и больше просить я не имею права, - аккуратность и щепетильность «Колоса» обратилась против меня! Итак, для бытия – (хотя оно и не определяет моего сознания) – мне нужно искать новой работы, а для окончания начатой работы мне нужно отказаться от всякой работы!..

Таково положение дел, дорогой Феропонт Иванович! Напишите мне, *очень ли* я Вас подведу и как нам выйти из затруднений, – главное *какую отсрочку* Вы мне можете дать? Принимая во внимание сказанное в пунктах, мне, чем больше, тем лучше. Но сам я не решаюсь ничего предлагать, ибо не знаю Ваших обстоятельств. Не думайте только, что отсрочка уменьшит мое усердие. Это – не в моих правах! У нас в России существует *usus* – начинать печатать, хотя работа написана не вся. Такого выхода я хотел бы меньше всего. Пример – сама эта работа: мне все время приходится возвращаться назад, делать новые вставки и дополнения. И это не только академическая щепетильность и честолюбие полноты, - чем, впрочем, я тоже очень дорожу, - но требование существа дела. Мой «Очерк» – не простой перечень (как у того же Колубовского) имен и книг, я излагаю движение самих идей, и при том в связи с общим развитием нашей образованности и интеллигенции. Как ни ясна мне эта связь в принципиальном и общем, все же углубление в факты побуждает общие мысли, изложенные в начале, перецитировать, вводить новые оттенки и детали. Худо не то, что идеи могут встать против фактов, а худо то, что противоречие само по себе возопиет! Словом, на этот «русский» выход из затруднения я согласился бы лишь в том случае, если бы последствия моей неаккуратности были для издательства катастрофичными, но так как этого быть не может, и страдаю, надеюсь, только я, то от этого лишнего страдания я хотел бы уклониться.

Итак, передаю в руки Ваши дух мой, здоровье мое и карман мой! Когда Вы будете в Москве? Я хочу в Союзе Писателей учредить чтение некоторых глав из моего «Очерка», я приноровил бы это к Вашему приезду. С трудом доканчиваю письмо – слова сливаются в одну большую строку, и пишу по доверию к

осязанию, так что, если найдете пропуски или описки, не ставьте в вину моему невниманию.

С искренним уважением. Ваш Г. Шпет.

Судя по письмам и по воспоминаниям В.Ф. Асмуса, Шпет написал второй том «Очерка...», который, к сожалению, до нас дошел лишь во фрагментах. Кроме того, сохранились дневниковые записи, относящиеся ко времени работы над «Очерком...». Второй том, или как он сам говорил, «выпуск», должен был начинаться историко-философской интерпретацией «западничества» и «славянофильства», затем – осмысление исторического значения философского творчества Вл. Соловьева. Сохранилась, к сожалению, лишь одна, зато весьма показательная, дневниковая запись: «Лучшие года Вл. Соловьев проплутал *около* философии. Когда вернулся к ней, не успел ничего сделать. Его заслуга не философская, а историческая: вернул уважение к философии, реабилитировал от упреков в реакционности. Ибо даже мет<афизик>а его в отличие от спиритуализма *прогрессивна*. (usus! вообще прогрессивная метафизика: из целого, синтетически, - прогрессивно в смысле логического метода, - а не из «элементов», как реакционный по существу материализм и регрессивный спиритуализм)...»¹⁹. Иначе говоря, Шпет придавал огромное значение не столько результатам философских размышлений Соловьева, сколько исследованию его «опыта мышления», методологических поисков, «плодоносности» его идей. Кроме того, историческое значение Соловьева Шпет видел в том, что его философские опыты были продолжены в русской традиции, переосмыслены, развиты и пересмотрены С.Н. и Е.Н. Трубецкими, Л.М. Лопатиным и др. Именно Соловьев, как полагал Шпет, подхватил идеи своего учителя П.Д. Юркевича, развил их и во многом способствовал формированию традиции «положительной философии» на русской почве. Более того, Шпет сам во многом следует за Соловьевым, продолжает его философские и методологические поиски, осмысляя сам *предмет* философии Соловьева – «реальное единство сознания» – в феноменологической перспективе.

Спор о «реальном единстве сознания» имеет свою длительную историю в русской философии. Наиболее яркая поле-

мика разгорелась по вопросу о соборности (общности) сознания, поставленному впервые А.С. Хомяковым. Основополагающим принципом соборности, по мнению большинства русских религиозных мыслителей, является органическое сочетание единичного и общего, единого и разнообразного, она есть «единство во множестве». Шпет, на первый взгляд, соглашается с этой мыслью, но вносит существенную поправку в проблему понимания соборности. Он наполняет эту идею новым содержанием, придает ей несколько иной смысл как философскому понятию. Он идет своим путем в отыскании смысла «соборности» как социокультурного феномена, исследуя способы решения проблемы «чистого Я» в теоретических построениях Наторпа, Тейхмюллера, Гуссерля и др., но, тем не менее, в мыслях, может быть, даже подсознательно, он апеллирует не к немецким, но к русским мыслителям: Вл. Соловьеву, С.Н. Трубецкому, Е.Н. Трубецкому и Л.М. Лопатину. Он усматривал в их творчестве развитие традиции «положительной философии» на русской почве. «Я смею думать, – говорил он *осторожно*, – что ощущаю эту традицию не как отдаленную, общую и косвенную связь, а как живое, самое близкое и непосредственное духовное единство. Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии...»²⁰. И далее, наиболее важная фраза, как подтверждение внутреннего «разговора» Шпета с Соловьевым: «Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в «Философских началах цельного знания» дает настоящую конкретно-историческую философию...»²¹.

Иначе говоря, Шпет обращается к исследованию наиболее полемически заостренного вопроса русской философской традиции, к проблеме истолкования роли Я, познающего субъекта. Он входит в тематическую сферу спора о реальном единстве сознания, который возник между В. Соловьевым и Л. Лопатиным. Тем более, что спор этот вышел за пределы чисто личных идейных разногласий. Он был продолжен после смерти Соловьева на страницах журнала «Вопросы философии и психологии». Идеи, которые высказывались в процессе этой полемики, не могли остаться незамеченными для Шпета. Находясь в соборной дейст-

вительности русского философского общения, он весьма своеобразно откликнулся на этот спор. Откликнулся, как будто не откликаясь... Шпет констатирует, что «вполне правомерно поставить вопрос «не только об эмпирическом, раз существующем я, но и о его идеальном корреляте, о я невозникающем и непреходящем, а потому рассматриваемом вне эмпирического временного порядка его действительного осуществления»²². Он утверждает: «Мы рассматриваем я как предмет, т.е. как «носитель» известного содержания, сообщающий также последнему то необходимое единство, в котором и с которым выступает перед нами всякий предмет»²³.

На самом деле для Шпета важно, что существует общее (не общее, уничтожающее имрека) сознание, которое не принадлежит конкретному я. Продолжая мысль Шпета, можно поставить вопрос: значит сознание «ничье»? Нет, пишет Шпет, оно (общее сознание) «...не «ничье», раз его констатирует у себя имрек, это и есть сознание имрека, и имрек заблуждается, если он думает, что его сознание и есть единственное возможное сознание; сознание есть не только у имрека, и не только у его ближнего, есть еще и могут быть сознания, которые, как и его имрека, суть единства, но которые не принадлежат я и которые, - если я есть субъект, - не могут быть названы субъективными. Тогда Шпет задает вопрос, пока не предполагающий ответа: «А чье же тогда сознание?». Тот факт, что этот вопрос остается у Шпета вопросом, свидетельствует, что Я для Шпета есть именно проблема, а не основание исследования и не принцип его. Чтобы проиллюстрировать этот факт, т.е. показать необходимость «промысливания» самого, задаваемого вопроса, он обращается к предостережению Вл. Соловьева, который писал: «Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливой мыслью, но то же требуется и от всякого вопроса. В житейском обиходе можно не задумываясь спрашивать: чей кафтан? Или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? (...) При настоящем положении дела на вопрос, *чье* это сознание или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно*; ...»²⁴. Иначе говоря, основания для своих сомнений он ищет в русской

мысли, принимая тезис Соловьева о том, что «неизвестно, чье сознание» за исходный пункт своего исследования. Более того, Соловьев интересен Шпету еще и потому, что он открывает новые горизонты в исследовании проблемы «общного» сознания, рассматривая ее (проблему) «в тесной связи с вопросом о реальности единства сознания»²⁵.

Постановка проблемы для Шпета такова. «Конечно, – говорил он, – если исходить из предпос<ылки>, что реальное единство присуще только Я, то и в результате получим то же, но в числе свойств реального сознания мы нашли множ<ественно>сть, как же примирить?»²⁶. В одном из публичных выступлений того времени, тезисы доклада сохранились в ОР РГБ, он еще сильнее заостряет проблему: «Что множ<ественно>сть не исключает единства и даже предполагает его – очевидно и было установл<ено> уже Платоном. И если нам угодно единство множ<ественно>сти назвать индивидом, то этому ничто не мешает, но только почему это непр<еменно> психофизический индивид? Т.е. из признания един<ст>ва реал<ьно>го созн<ан>ия не видно, чтобы к его сущ<ест>ву относилось б<ыть> соз<нан>ием психоф<изическо>го индивида! ...Но в дей<ствительно>сти решающую роль тут играет другой вопрос: лишь только установл<ено> единство реального сознания, тотчас подставляется понятие субстанции. Тут и выраст<ает> во всем значении спор Л.М. (Лопатина, прим. Т.Щ.) и Вл. Соловьева!»²⁷.

Шпет видит наиболее продуктивное развитие осмысления этой проблемы в контексте феноменологических исследований. «И в самом деле, – констатирует он, – психологии не представляет труда допустить, что реальное единство сознания есть не сознание личное, а сознание соборное, т.е. я не тол<ько> *знаю* с самим собою, но и с др<угими> индивидами из множества. ...Личность, как полнота выражаемого сознания, есть полнота соборного сознания, а не индивидуального»²⁸.

В последних строках своего доклада Шпет пытается прояснить самую возможность феноменологического подхода к проблеме «соборного сознания». Он заявляет: «...я не коснулся всех осложнений [поставленного вопроса. Т.Щ.], и может быть много возражений, но хочу только обратить внимание: самая

возможность – из феноменологической постановки вопроса! Следовательно, как влияет феноменология на психологию! Впрочем, одного возможного возражения коснусь: феноменология не страдает от такого толкования сознания, я шел психологически, но в главе VII [Шпет имеет в виду свою работу 1914 года «Явление и смысл». Т.Щ.] пытался установить феноменологический подход. Ибо реальное сознание есть начало некоторой данности, есть со-констатирование, в котором нет возможности различить данного от созданного, так как по существу реальному сознанию присуще быть созидательным. ...Остается основная наука, остаются Начала, где вопрос о достоверности, очевидности и проч. входит в число прочих вопросов в соответствующем ему месте!»²⁹.

Далее мысли Шпета развиваются, на наш взгляд, еще интереснее. Он обращается к «Логическим исследованиям» Гуссерля³⁰. На первый взгляд, это обращение противостоит выдвинутому нами тезису, что в «Сознании и его собственнике» Шпет интерпретировал идею соборности, но на самом деле это не так. Шпет обращается к Гуссерлю потому, что и тот не вносит полной ясности в проблему я, что и для Гуссерля это только проблема. Рассуждение Шпета таково: «выключив в феноменологической редукции эмпирическое Я, Гуссерль мог оставить наше идеальное я (эйдетическое) только в качестве предмета, а отнюдь не субъекта познания, тогда в «трансцендентальном резидууме», как предмет феноменологии, оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье*»³¹. Т.е. если дальше продолжить мысль Шпета: *ничье* – как «чье-нибудь», «общное» или «соборное» сознание, или «предмет социального мира». Гуссерль же останавливается перед проблемой чистого Я, поскольку не видит (по крайней мере в ранних исследованиях. Т.Щ.) его социальности и характеризует последнее как «трансцендентность в имманентности». Шпет задает очень важный, на наш взгляд, вопрос Гуссерлю: «но уясняет ли сколько-нибудь дело это *вычурное сочетание латинских слов?*»³² (курсив мой. Т.Щ.). Если опять продолжить мысль Шпета, то вывод, который напрашивается сам собой, состоит в том, что такое сочетание латинских терминов, предложенное Гуссерлем, не проясняет, с точки зрения Шпета, самой проблемы «чистого Я». Необходимо найти

другое слово или выражение, которое не вводило бы в заблуждение своей многозначностью или невняtnостью. Кроме того, это должно было быть, по мысли Шпета, «русское слово». Иначе говоря, необходимо было, как отмечал А.С. Пушкин: создавать «свой метафизический язык». В русском языке такое слово, ясно и четко выражающее идею «чистого Я», имелось к тому времени, хотя, как нам кажется, не в виде устоявшегося философского понятия, но в качестве концепта. Говоря иначе, обращение к Гуссерлю понадобилось Шпету, чтобы показать свою солидарность в этом вопросе с русской традицией исследования «общного» сознания как «единства во множестве» или «коллективно-го» (соборного) сознания. Вот что он сам говорил по этому поводу: «Я лично думаю, что здесь, действительно, отношение взаимное: социальное есть объективированная субъективность, но и субъективированная объективность; слово «субъект» просто повторяю за другими, а *думаю* (курсив мой Т.Щ.), что «единство сознания» может быть как субъективным, так и коллективным»³³.

Продолжая мысль Шпета, можно сказать, что субъективное «единство сознания» есть предмет, вещь, но не «физическая», а «в своем конкретном значении есть социальная «вещь»»³⁴. Коллективное «единство сознания» есть предмет объективного мира, но это не «общее я», а, что для Шпета немаловажно, именно «общное» (общинное, соборное, т.е. возникающее «*через*» общение с другими, или, как говорил С.Н. Трубецкой, «собор со всеми держать»)³⁵. Носителем и субъективного и коллективного «единства сознания» является для Шпета я или имрек, т.е. нет «общего я» как субъекта. «Я ...*обобщению* не подлежит, – писал Шпет. ...Я, имрек, не есть, по крайней мере, *только* единство переживаний и сознания, а есть скорее то, что отличает единство сознания от другого единства. «Собирая» сознания, мы не обобщаем их, а скорее *множим*, переходим от я к *мы* <...> «собрание» есть то, что уничтожает эти пределы, ...что приводит к абсолютной свободе: здесь я освобождается от предназначенности, *оно может не быть самим собою*»³⁶. Иначе говоря, сознание есть объективный, никому не принадлежащий предмет действительности. Нельзя задавать к нему вопрос «*чье?*», так же, как невозможно ответить на вопрос «*чье небо?*»,

«чьи звезды?». Человек может лишь выражать к ним отношение, может их считать своими, но, когда он уходит из этого мира, звезды, небо, а значит, и сознание, как «соборное», «общное», остаются без него.

Шпет ищет созвучие с русскими философами, пытается найти в их позициях возможные корреляции со своей собственной мыслью о том, что в концепте «соборность сознания» как нельзя лучше раскрывается сущность неиндивидуального сознания, имеющего и свои мысли, и свои чувства, и что люди в основном осознают себя «через» свою принадлежность к такого рода сознанию. Но Шпет углубляет свой анализ, полагая, что сознание не только нечто застывшее, но постоянно развивающееся, это своеобразный переход, процесс в котором сознание как «источник» становится самим «сознаваемым». Носители этого перехода от сознающего к познаваемому обозначены Шпетом как имена собственные. Они те «я», которых никакое исследование не может принимать односторонне. Они доступны только через выражение своего отношения к этому миру, т.е. через описание разных сфер действительности, и изменения, которые они своими действиями произвели внутри этих сфер. Само уразумение (как своеобразный опыт) этого факта есть уже участие в этом коллективном (соборном) сознании, которое не уничтожает каждого Я, а способствует его осуществлению.

Значит ли это, что Я становится самим собой, только участвуя в «соборе»? Думается, что для Шпета не все так однозначно, как кажется. В конце статьи «Сознание и его собственник» он еще раз ссылается на С.Н. Трубецкого, чтобы подчеркнуть свое согласие с тем, что «фактически, я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми». Но если для Трубецкого этот вывод окончательный для признания «соборности сознания», то для Шпета есть еще одна проблема, вытекающая из признания им этого факта. Он пишет: «хитро не «собор со всеми» держать, а себя найти мимо собора»³⁷. Другими словами, звучания других голосов не должны заглушать в Я своего собственного голоса. Шпет заключает: «Ничей чужой опыт (уразумение. Т.Щ.) меня убедить не может, не потому, что – невероятно, а потому что – неразумно, т.е. неизреченно». Шпет намекает, что даже в соборе вполне возможно, и довольно часто встречается, что люди обще-

го круга не понимают друг друга, нет между ними единогласия. Если понимать «собор» как сообщество русских философов того времени, то вывод, который напрашивается сам собою, заключается в том, что Шпет, пытаясь интерпретировать идею соборности, искал не «единогласия множества», в котором нет единства, но настаивал на многоголосии «общения идей» в едином кругу современных ему русских философов.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ. Код проекта – 02-03-18060а.

² Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды, сб. 28. М., 1987. С. 304.

³ Степун Ф.А. Прошлое и будущее славянофильства // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 326.

⁴ Термин «сфера разговора» впервые возникает у Шпета на страницах рукописи, не имеющей собственного названия и точной даты написания, но определяемой мной по историко-культурному и биографическому контексту как [Язык и смысл. Ч. I.], после 1918 г. С. 70. Рукопись хранится в семейном научном архиве. Автор выражает сердечную благодарность дочери Шпета М.Г. Шторх и внучке – Е.В. Пастернак за предоставленные материалы и помощь в археографической работе над упомянутой рукописью, готовящейся автором к публикации.

⁵ Письмо № 81 от 6 июля (23 июня) 1912 г. // Частный архив семьи Шпета.

⁶ Гадамер Х.-Г. Русские в Германии (беседа с В. Малаховым) // Логос. 1992. № 3. С. 230.

⁷ Там же. С. 231.

⁸ Лопатин Л.М. Странное завершение забытого спора // Вопросы философии и психологии (кн. 137 – 138, II – III). С. 177.

⁹ Шпет, например, даже находясь в Германии, очень остро ощущал отсутствие возможности «активного присутствия» на научных диспутах: «Ужасно, ужасно я жалею, что ты не пошла на защиту диссертации Булгакова! Ведь это громадное событие! Правда, это - политическая экономия, но у него это совсем особенно: он рассматривает хозяйство с точки зрения философской, и при том с точки зрения религиозной философии. Я как-то вскользь говорил тебе, что он разрабатывает именно эти вопросы. Это страшно интересно. Кстати, может быть, его книжка печаталась у Мамонтова? Спроси (если это

- удобно!) у Михаила Анатольевича (М.А. Мамонтов, владелец типографии. Прим. Т.Щ.), а то у меня ее нет и нам все равно придется покупать». Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой № 13 от 8 октября (25 сентября) 1912 г.//Частный архив семьи Шпета.
- ¹⁰ Письмо № 104 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 29 (16) июля 1912 года // Частный архив семьи Шпета.
- ¹¹ Белый А. Начало века. М., 1990. С. 171.
- ¹² Поэты 1880-1890-х годов. М.; Л., 1964.
- ¹³ Мотрошилова Н.В. Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века. // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28-30 августа 2000 г. М., 2001. С. 262
- ¹⁴ Соловьев В. С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 330.
- ¹⁵ Письмо № 69 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июня 1912 года // Частный архив семьи Шпета.
- ¹⁶ Шпет Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет // Психология социального бытия. Москва; Воронеж, 1996. С. 47.
- ¹⁷ Там же. С. 47 – 48.
- ¹⁸ Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 декабря 1920 г. // ЦГАЛИ, ф. 106, оп. 1, ед. хр. 187, л. 9.
- ¹⁹ Записная книжка Г.Г. Шпета: запись от 21 января 1921 г.// Частный архив семьи Шпета.
- ²⁰ Шпет Г.Г. Философия и история //Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 3. С. 13.
- ²¹ Там же. С. 13.
- ²² Шпет Г.Г. Сознание и его собственник //Философские этюды. М., 1994. С. 32
- ²³ Там же. С. 33.
- ²⁴ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник //Философские этюды М., 1994. С. 76-77.
- ²⁵ Там же. С. 77.
- ²⁶ Шпет Г.Г. Сознание феноменологическое и реальное // ОР РГБ, ф. 718, к. 22, ед. хр. 15, л. 3
- ²⁷ Там же. Л. 3.
- ²⁸ Там же. Л. 3 – 4.
- ²⁹ Там же. Л. 4 – 5.
- ³⁰ Прим.: Шпет обращается именно ко II тому «Логических исследований», который, как известно, до сих пор на русский язык полностью не переведен и не осмыслен еще в полной мере.

³¹ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник//Философские этюды. М., 1994. С. 89.

³² Там же. С. 91.

³³ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник//Философские этюды. М., 1994. С. 92.

³⁴ Там же. С. 103.

³⁵ Прим.: исследуя социальные аспекты проявления сознания, Шпет предвосхищает позднего Гуссерля с его идеей intersubjectivity, смысл которой заключается в том, что «в рамках трансцендентальной редуцированной чистой жизни моего сознания я познаю в опыте мир вместе с сущими в нем «другими» и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне intersubjectivity мир, существующий для каждого и доступный для каждого в своих объектах» (См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб. 1998. С. 186.)

³⁶ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник//Философские этюды. М., 1994. С. 106.

³⁷ Там же. С. 116.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ

Е.П.СУГАТОВА

Барнаульский государственный педагогический университет

ПРИРОДА И СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА В.С.СОЛОВЬЕВА

Все мировоззрение В.С.Соловьева исходило из основной интуиции – положительного всеединства, понимаемого философом как «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»¹. В одном из первых своих стихотворений «Прометею», датированном августом 1874 года, проповедник всеединства писал:

Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем,

И утро вечное восходит к жизни новой
Во всех, и все в Одном².

Всеединство стало в философии В.С.Соловьева основным критерием и в оценке общественных отношений, и в представлениях об общественном идеале. Именно из принципа всеединства он выводит различие между идеальным, или другими словами, достойным, должным, бытием и бытием не должным. Критерием идеального, или должного, бытия является, с точки зрения философа, наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого. Это должно выражаться, по его мнению, во-первых, в том, что частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою. Во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе. В-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе³.

Осознание того, что представление об идеальном бытии далеко не соответствует действительности, стало отправной точкой в философствовании В.С.Соловьева. В двадцатилетнем возрасте он писал своей кузине «милрой Кате», что с тех пор, как стал что-нибудь смыслить, сознавал, что существующий порядок вещей (общественный, гражданский, отношения людей между собою, определяющие всю человеческую жизнь) далеко не таков, каким *должен* быть и соответственно должен быть изменен и преобразован. На заре своей жизни философ обязуется посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено.

Эта установка на возможное преобразование действительности по идеалу останется у В.С.Соловьева на всю жизнь. В статье «Идеал», написанной для словаря Брокгауза и Ефрона в 90-е годы, философ подчеркивает, что совокупность космического и исторического опыта указывает на идеалы, осуществимые и осуществляемые, и на действительность, преобразуемую, совершенствуемую. Вся история мира и человечества, с его точки зрения, представляет собой «лишь постепенное воплощение идеала и преобразование худшей действительности в лучшую»⁴.

Мысль В.С.Соловьева о постепенном воплощении идеала соответствует пониманию этого феномена в немецком идеализме. По Г.В.Ф.Гегелю, идеал конкретен и постепенно реализуем в истории, а любая достигнутая ступень развития предстает с этой точки зрения как его частичная реализация. В виде идеала, по мнению немецкого мыслителя, может оформляться образ конкретной цели деятельности человечества на данной ступени его духовного и интеллектуального развития. И как только «идеал реализован, - продолжает гегелевскую мысль Ф.В.Й.Шеллинг, – идея может устремляться далее, и так до бесконечности. Следовательно, идеал значим всегда только для данного момента действования, сама же идея... может быть реализована только в бесконечном продвижении»⁵.

В.С.Соловьев называет свой взгляд на идеал практическим идеализмом. Раскрывая его суть, он отмечает в статье «Судьба Пушкина», что не нужно закрывать глаза на дурную сторону действительности, но необходимо *«замечать в том, что есть, настоящие задатки того, что должно быть»*⁶. Опора на эти, хотя и неполные, но действительные проявления добра поможет, с точки зрения В.С.Соловьева, торжеству этих добрых начал и воплощению откровений высшей жизни в низшей. Философ считает, что такой практический идеализм, приближающий действительность к идеалу, одинаково применим и обязателен как для общественных, так и для частных отношений.

Итогом многолетних размышлений В.С.Соловьева над смыслом и перспективами истории явилось понимание того, что человек не может разом подняться до небесного совершенства, а Бог не хочет разом сообщить всю полноту истинных даров, потому что принять разом эту полноту невозможно для существа, назначенного к свободному и рассудительному действию. «Лестница человеческого совершенствования утверждена на земле, – отмечает философ, – и только голова ее достигает небес. Утверждена на земле... значит земля не есть противоположность небес, а их основание... значит не правы те, кто отделяют небесный идеал как недостижимый»⁷.

В статье «Идолы и идеалы» В.С.Соловьев подчеркивает, что подлинные идеалы имеют безусловное достоинство и всеобщее значение, поэтому они должны стать не только целью ис-

торического процесса, но и руководящим принципом деятельности, нормой, по которой следует исправлять действительные общественные неправды. Верить в такой идеал, по мнению философа, – значит, во-первых, признавать, что он не есть пустая фантазия, а имеет объективные основания в самой природе вещей; во-вторых, признавать возможность его окончательного осуществления, принимать его как задачу разрешимую и разрешаемую в историческом процессе; в-третьих, смотреть каждому человеку на его реализацию как на собственное дело, требующее трудов, усилий и подвигов⁸.

Объективные основания идеала и его онтологичность В.С.Соловьев, как платонист, видит в многомерном и иерархическом мироустройстве. Он подчеркивает, что «наша наличная действительность не может быть *всею* действительностью и что то, что здесь представляется долженствующим быть и будущим, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере»⁹. Следовательно, движение к идеалу есть закономерный и детерминированный космический процесс. В стихотворении «Милый друг» В.С.Соловьев, для которого мир, незримый очами, был не менее реальным, обращается к своему собеседнику:

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?¹⁰

Мир торжествующих созвучий и есть обетованное вечно сущее Царство Божие, совершенное в божественной идее и потенциально присущее человеку, ибо, по словам Христа, оно «внутри нас». Вечно действительное совершенство, с точки зрения В.С.Соловьева, во всей полноте воплощено в Боге, в человеке же оно есть потенциально: в человеческом сознании, вмещающем в себе абсолютную полноту бытия как идею, и в человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя.

В Евангелии сказано, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Принадлежит к двум мирам, он, как существо богоземное, по В.С.Соловьеву, связан с мирозданием не только реально как его часть, но и идеально, как его завершение. Одна-

ко совершенство человека не есть раз и навсегда приобретенное как у добрых духов, а лишь постепенно приобретаемое, достигаемое трудом и испытанием. Всемирная обязанность человека, по мнению В.С.Соловьева, заключается в неустанном совершенствовании, ибо Богом заповедано: «Будьте совершенны как совершенен Отец ваш Небесный»[Мф.5:48].

Занимая такое особое положение, человек, с точки зрения В.С.Соловьева, получает при этом и свое всемирное преимущество, и свои всемирные обязанности. Преимущество человека в мире состоит, прежде всего, в том, что ему дана власть и господство над земною природой. Философ считает, что только через посредничество человека Божество, несоизмеримое по внутренней сущности своей с земными созданиями, может проявлять себя, потому человек есть необходимое подлежащее истинного владычества Божия или теократии не только для себя, но и для прочего творения. В статье «О подделках» В.С.Соловьев продолжает эту мысль: «Царствие Божие, совершенное в вечной божественной идее («на небесах»), потенциально присущее нашей природе, необходимо есть вместе с тем нечто *совершаемое* для нас и через нас. С этой стороны оно есть наше *дело, задача* нашей деятельности»¹¹. Таким образом, по убеждению В.С.Соловьева, личного совершенствования недостаточно, потому что человек – существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества. Поэтому достижение Царства Божьего, с точки зрения мыслителя, должно стать целью исторического процесса.

Добрую весть о Царствии Божием, которая и составляет главную идею Евангелия, В.С.Соловьев понимает как руководство к действию. Он считает, что христианство дает человечеству не только идеал, но и пути к его достижению. Сущность истинного христианства философ видит в перерождении человечества и мира в духе Христовом и в превращении мирского царства в Царство Божие, которое не от мира сего. С точки зрения В.С.Соловьева, состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием существ, которые на ней живут, ибо безусловной границы между «здесь» и «там» нет. Поэтому обетованная «новая земля», о которой говорится в

Священном Писании, «означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет»¹². Ключевую роль в ее созидании, по мнению философа, играет человек, который как существо богоземное, совершенствуясь сам, совершенствует окружающий мир. Однако достижение Царства Божьего – это долгий и сложный процесс, недаром он в Евангелии сравнивается с ростом дерева, горчичного зерна, созревaniem жатвы, скисанием теста.

С точки зрения В.С.Соловьева, движение к нему невозможно без путеводной звезды – идеала общественной правды и всеобщего блага. Ставя его впереди, в будущем, не признавая его совершившимся фактом, мы тем самым не отрицаем его осуществимости. Этот взгляд на общественный идеал, по мнению В.С.Соловьева, «не только не отказывается от лучших евангельских упований, выраженных в молитве Господней о пришествии к нам царства правды, о совершенном исполнении воли Божией на земле, но и заставляет нас собственным трудом содействовать осуществлению этих упований, что также требуется евангельским учением»¹³.

В.С.Соловьев подчеркивает, что на тернистом пути общественных преобразований одинаково важны два вопроса: *что делать и кто делает*. Но он с сожалением вынужден констатировать, что человечество больше задается первым вопросом и ожидает Царствия Божия на земле, которое должно наступить в силу внешних причин, включая и насильственные действия. Такой общественный идеал, называемый философом *внешним*, вступает в противоречие с несовершенной действительностью и всецело обращается на разрушение существующих общественных отношений, приводя к насилию над людьми и целым обществом. По мнению В.С.Соловьева, внешний общественный идеал стоит на почве господствующего в мире зла, не предъявляя своим служителям никаких нравственных условий, «ему не нужны духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешнего *переворота*»¹⁴.

С точки зрения В.С.Соловьева, любой общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное осно-

вание, которое или имеет характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же принадлежит к условной сфере данной человеческой природы. Таким образом, общество, по мнению философа, опирается или на волю Божию, или на волю человеческую, народную.

В.С.Соловьев находит множество подтверждений своим мыслям в истории. Так, например, великая французская революция, опираясь на волю народную, начала с провозглашения общественного идеала, заключающегося в трех словах: свобода, равенство и братство, воплощение которых было мечтой человечества. По мнению В.С.Соловьева, многие люди ошибочно считают общественные идеалы объединяющим началом, вкладывая в это понятие единство цели общества, принципы общности, братства, потому что общее, отвлеченное понятие общественного единства, лишенное положительного содержания, остается лишь на словах.

Провозглашенные великой французской революцией безусловные права человека, принадлежащие ему по природе, в силу его человеческого достоинства, означали равенство всех людей и, соответственно, принадлежность законодательной власти народу. Но в нашем мире, свидетельствует философ, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности и конкуренции, равенство прав ничего не значит без равенства сил. И на деле оказалось, что революция, утверждавшая демократию, породила только плутократию. В действительности, верховная власть принадлежит ничтожной части народа – богатой буржуазии, капиталистам. С точки зрения В.С.Соловьева, существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии привилегированный класс. Огромное же большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности «в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду»¹⁵.

Социализм, по мнению В.С.Соловьева, представляет собой закономерное следствие предшествующего ему западного исторического развития. Он также отвергает безусловное божественное начало, но основывается не просто на воле народной, а,

прежде всего, классовой. Осознавая всю губительность этого учения, выдвигающего внешний общественный идеал, В.С.Соловьев подвергал его критике во многих своих трудах: «Чтениях о Богочеловечестве», «Философских началах цельного знания», «Оправдании добра», «Трех речах в память Достоевского».

С точки зрения философа, социализм не способен реализовать совершенное общественное устройство, быть высшей нравственной силой, хотя и имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных отношений. Он вступает в неизбежное противоречие с самим собою, видя правду в осуществлении равномерного распределения материального благосостояния. В.С.Соловьев считает, что если материальное благосостояние есть цель сама по себе для социализма, то в таком случае утверждение этого стремления как принципа не может иметь никакого нравственного значения, поскольку провозглашение прав материи как нравственного принципа равносильно провозглашению прав эгоизма. Но если материальное благосостояние не есть цель для социализма, а целью является только справедливость в распределении этого благосостояния, то она, по мнению философа, должна выражаться в самоограничении, пожертвовании своих притязаний в пользу чужих прав. Поэтому невозможно придавать никакого нравственного значения требованию со стороны рабочего класса равномерного распределения материального благосостояния, так как в этом случае справедливость является своекорыстной. Широкое распространение социалистических идей к концу 90-х годов спровоцировало В.С.Соловьева к более резким высказываниям в «Оправдании добра»: «Ходячие социалистические декламации против богатых, внушаемые низменной завистью, противны до тошноты, требования уравнивания имуществ неосновательны до нелепости»¹⁶.

В.С.Соловьев, принципиально убежденный в сущностном отличии христианства и социализма, отмечает их «срастание» в «христианский социализм». Действительно, многие христианские мыслители, видя задачу христианства в спасении человечества, в осуществлении правды Божией на земле, находили в социализме, который, по их мнению, ставил сходные цели, союз-

ника. С точки зрения В.С.Соловьева, отличие христианства от социализма заключается в том, что оно хочет, чтобы богатые давали бедным, а социализм требует, чтобы бедные отнимали у богатых. Б.П.Вышеславцев выразил суть последнего как «пафос отнятия, а не дарения!»¹⁷. Социализм полагает высшее благо и блаженство именно в богатстве, только иначе распределенном. Таким образом, богатство – препятствие в христианстве для нравственного совершенствования, становится целью для социализма, причем достижение его предполагает насильственные методы.

В.С.Соловьев также акцентирует внимание на нивелировании личности в социализме, что связано с самой установкой марксизма на преобразование, прежде всего, общества. Философ подчеркивает, что общество реально только в живых конкретных лицах. Именно свободная и творческая личность представляет собой нравственную основу, которая является источником прогресса и осуществления общественного идеала. В.С.Соловьев считает, что никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине, не может рассматриваться только как средство для каких бы то ни было посторонних целей. Человек не может быть «только средством или *орудием ни для блага другого лица*, ни для блага *целого класса*, ни, наконец, для так называемого *общего блага*, т.е. блага большинства других людей»¹⁸. Общее благо понимается философом как благо всех без исключения, а тем самым и благо каждого. Служа такому общественному благу как цели, человек не становится при этом только средством или орудием чего-то внешнего и чуждого, а осуществляет свое безусловное достоинство, имеющееся у него как у отдельного лица только в возможности, которая становится действительностью лишь через внутреннее соединение каждого со всеми. И это есть, с точки зрения В.С.Соловьева, единственная нравственная норма в нормальном (идеальном) обществе.

Задаваясь вопросом о корне общественной неправды, В.С.Соловьев видит его, прежде всего, в эгоизме. Объединить человечество, с точки зрения философа, вопреки совершенно реальной и могучей силе эгоизма, разъединяющей людей, посредством отвлеченных идеалов невозможно. Правда общественная, по его глубокому убеждению, должна основываться на

принципах самоотрицания, жертвенности и любви, на том, что выше человека и природы и чему сам человек по своему вечному началу принадлежит. Таким образом, социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т.е. к признанию религии.

Для В.С.Соловьева религия (слово происходит от латинского religio, что значит «связь») представляет собой воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. А так как это начало всецелое и всеобъемлющее, то оно ничего не исключает и не подавляет, и истинная религия призвана воссоединить все человеческое бытие с ним, а через него и все частные элементы жизни человечества. Такая общая дефиниция религии В.С.Соловьева, по мнению современного философа Д.В.Пивоварова, универсальна: «обобщает все ныне существующие в религиоведении определения религии и вскрывает предельно мыслимое объективное основание религии»¹⁹.

В.С.Соловьев убежден, что, только основываясь на религиозном начале, возможно осуществить в обществе принципы свободы, равенства и братства. Как отмечает Н.О.Лосский, справедливость этого убеждения русского мыслителя стала очевидной уже после печального опыта двух революций, который красноречиво свидетельствовал, что «безрелигиозный гуманизм есть самоутверждение человека, обоготворившего себя, своеволие, которое должно привести к распаду общественности»²⁰. Считая вопрос о религии самым важным, В.С.Соловьев с горечью отмечает, что современная религия есть вещь очень жалкая, что собственно религии как объединяющего, связующего начала, как центра духовного тяготения нет. Эти тенденции выхолащивания истинно религиозного и подмены его внешним приводят к тому, что группы, классы и целые народы становятся средством для чьих-нибудь «внешне благих» целей.

Видя преобладание материальных интересов в современной цивилизации, В.С.Соловьев подчеркивает в своей докторской диссертации «Критике отвлеченных начал», что нравственное значение общества не зависит полностью ни от материального начала в человеке, практически выражающегося в отноше-

ниях экономических, ни от его рационального начала, практически выражающегося в отношениях юридических и государственных. Оно определяется религиозным, или мистическим, началом в человеке, в силу которого «все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви»²¹.

Таким образом, по убеждению В.С.Соловьева, в основе нормального (идеального) общества должна лежать церковь, определяющая собою его безусловные цели. А государственные и экономические сферы должны служить формальной и материальной средой для осуществления божественного, всеединого начала в обществе. Это всеединое начало призвано давать место и назначение всему, имея в каждом особое средство или орудие для своего осуществления, сохраняя при этом свободу отдельных элементов и их внутреннее единство. В.С.Соловьев называет такой *всеобъемлющий и всеединящий* общественный строй *свободной теократией*, считая, что она должна стать конечной целью общественной деятельности. Обращая особое внимание на характер ее осуществления, он подчеркивает, что в силу принципа всеединства «осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, а не основываться на слепой вере и внешнем авторитете»²².

В.С.Соловьев отмечает, что в нормальном (идеальном или теократическом) обществе признается ценность и свобода каждого человека. Но это не значит, что все члены нормального общества могут быть равны. С его точки зрения, место каждого лица должно определяться высотой его внутреннего достоинства, проявляющегося в преобладании идеи всеединства над эгоизмом. Такие лица, владея богатством, руководствуясь в своей деятельности нравственным началом, будут употреблять его по справедливости на благо других. Осознание того, что богатство не есть цель, а лишь средство для более полной реализации высшего религиозного начала, по мнению философа, устранил в обществе неограниченную конкуренцию с вытекающими из нее бедствиями и эксплуатацию людей.

В.С.Соловьев убежден, что в условиях свободной теократии хозяйственная область соединит в высшем синтезе общинность и индивидуализм. А три сферы (церковь, государство и земство), связанные внутренним органическим единством, будут взаимно дополнять друг друга. Церковь, утверждая безусловное начало любви как всеобщую цель, будет все же зависима от государства, которое устанавливает справедливый порядок в обществе, и от земства, дающего материальные средства к существованию.

Однако, изображая идеальное (теократическое) общество, В.С.Соловьев подчеркивает, что его достижение – это длительный и поступенный процесс, основанный на нравственном подвиге, неустанном совершенствовании и труде, требующий преобразования общества в духе Христовом. Поэтому в «России и Вселенской Церкви» он определяет свободную теократию как истинную солидарность всех наций и всех классов, как христианство, осуществленное в общественной жизни, как политику, ставшую христианской, как свободу для всех угнетенных, покровительство для всех слабых, как социальную справедливость и добрый христианский мир²³.

Осуществление свободной теократии, по мнению В.С.Соловьева, возможно только в окончательном фазисе исторического развития. А до тех пор «пока Бог не будет все во всех, пока каждое человеческое существо не будет вместилищем Божества, до тех пор Божественное управление человечеством требует особых органов или проводников своего действия в человечестве»²⁴. Такие особые органы Божественного управления должны, по глубокому убеждению В.С.Соловьева, находиться во всех сферах человеческой жизни: религиозной, политической и социальной. Религиозная сфера жизни должна иметь своим теократическим органом *священника*, сфера политическая имеет своим теократическим органом *царя* как помазанника Божия, а социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице *пророка* – свободного праведника и учителя. Каждый из этих трех представителей теократии, с точки зрения философа, должен иметь свою самостоятельную сферу действия, но по самому характеру этих сфер они должны находиться в определенном взаимоотношении друг к другу: «*Священник направляет,*

царь управляет, пророк исправляет»²⁵. Простейшее отличие трех служений, по мнению В.С.Соловьева, состоит в том, что священническое держится на преданности истинным преданиям прошлого, царское – верным пониманием истинных нужд настоящего, а пророческое – верой в истинный образ будущего. Философ подчеркивает, что полнота теократического идеала требует равномерного и согласного развития этих трех орудий Божественного правления.

Преобразование общества, как считает философ, может осуществляться только изнутри – из ума и сердца человеческого. Ведь люди управляются своими убеждениями, а следовательно, нужно действовать на убеждения людей, потому что человеческое сознание «имеет и способность и обязанность не только следовать за фактами, но и предварять их»²⁶. По мнению В.С.Соловьева, общественный и нравственный прогресс тесно связаны. Те личности, которые нравственно превосходят свое окружение, задают более высокие нормы существования, тем самым, изменяя мир вокруг себя. Такое нравственное изменение приводит к изменению общественных норм. Обновленное общество способствует нравственному совершенствованию больших масс. С точки зрения философа, такая инициация происходит постоянно, что постепенно и неуклонно ведет человечество к осуществлению общественного идеала – свободной теократии. Таким образом, вопрос «кто делает» имеет определяющее значение для общественных преобразований.

Но, как отмечает В.С.Соловьев, пока темная основа нашей природы – злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм у нас налицо, невозможно никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. С точки зрения христианского мыслителя, «преобразователи», основывающие свое право действовать и переделывать мир на своем собственном недуге, на своей злобе и безумии, по существу есть убийцы. Очевидно, что слепые, глухие, увечные и бесноватые не могут вести общество к идеалу, сначала они должны исцелиться. Первый шаг к спасению, по убеждению В.С.Соловьева, – почувствовать свое бессилие и свою неволю и признать совершенство Бога. Вера в Бога дает человеку осознание силы Божьей в себе, ибо сотворен человек

по образу и подобию Божьему. А изменение себя по этому Образу станет, по словам Христа, изменением мира.

«Рыцарь Софии» видит в человеке Демиурга, божественного сотрудника, а не раба Божьего. Как отмечает Е.Н.Трубецкой, В.С.Соловьев не чувствовал бездны греховной между миром божественным и земным. И именно в пантеистическом смешении Бога и мира Е.Н.Трубецкой видит источник его земных утопий. В.С.Соловьев действительно искал человеческие пути воссоединения Бога и мира, считая, что процесс творения мира не завершен. Может быть, поэтому русскому мыслителю был близок образ Прометей, напомнившего людям о сокрытом в них божественном творческом начале, способном созидать «миры». Согласно версии Эсхила, Прометей, лишив людей дара предвидения, вселил в них при этом «слепые надежды». Надежда на лучшее будущее, стремление воплотить идеал в жизнь побуждает людей к постоянной созидательной деятельности.

По мнению В.С.Соловьева, именно появление людей «промеевского типа» продвигало человечество на протяжении всей его истории к заветному идеалу, потому что они не преклоняются перед силой факта и не служат ей. Философ считает, что против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро – в то, что должно быть. Подвиг людей «промеевского типа» состоит в том, что, признавая видимое господство зла, они верят в невидимое добро. В.С.Соловьев убежден, что именно в этой вере и заключена вся сила человека. А кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. «Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. *Творя жизнь*, - подчеркивает философ, - люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, – они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества»²⁷.

Эти строки, посвященные В.С.Соловьевым Ф.М.Достоевскому, можно отнести к самому философу, потому что он был человеком веры, прозревавшим под грубою корою вещества нетленную порфиру Божества. «Я не только верю во все сверхъестественное, – писал В.С.Соловьев Н.Н.Страхову в 1887 году, – но, собственно говоря, *только в это и верю*. Кля-

нусь четой и нечетой, с тех пор как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества, которое давит домой»²⁸.

Существование мыслителя в двух мирах, стиравшее грань для него между небесным и земным, отмечали все его современники: В.В.Величко, Э.Л.Радлов, М.С.Безобразова, С.М.Соловьев, Д.Н.Цертелев, М.М.Ельцова, Е.Н.Трубецкой и другие. По мнению К.В.Мочульского, в таком крайнем идеализме есть опасность смешения двух планов бытия, временного и вечного. Временным исследователь считает теократическую идею, служению которой В.С.Соловьев посвятил свои «лучшие годы», что и стало его жизненной трагедией. Внутренняя закономерность этой трагедии, с точки зрения К.В.Мочульского, заключается в том, что философ видит за исторической организацией Церкви Царствие Божие, «вводит в нее такие относительные явления человеческой жизни, как государство и экономическое общество; считает «врата истории» вратами Царства Божия»²⁹.

Действительно, теократический идеал В.С.Соловьева остался непонятым современниками и из-за своей практической направленности и признается большинством исследователей утопическим, оказывающим негативное воздействие на всю философскую систему великого мыслителя. По мнению Е.Н.Трубецкого, теократия В.С.Соловьева – «это прах земной, прилипший к крыльям, – то самое, что отягощает полет его мысли и служит в ней источником противоречий. Таково же значение и всех прочих утопий нашего мыслителя, с которыми его теократическая мечта неразрывно связана»³⁰.

Но отторжение Е.Н.Трубецким теократической концепции В.С.Соловьева, которая укоренена в его метафизике, разрушает целостность всей философской системы. Отношение к теократии только как к утопии приводит к принципиальному непониманию философии В.С.Соловьева. Так, например, современная исследовательница Л.К.Нагорная считает, что Богочеловечество – это лишь «красивая, гуманная утопия», «игра ума», «упражнение для мозга» и поэтому В.С.Соловьев «не требует от общества следования учению богочеловечества»³¹. Необходимо подчерк-

нать, что вопрос свободной теократии В.С.Соловьева крайне сложен и неоднозначен потому, что наблюдается значительное внешнее сходство утопического и религиозного сознания, а также потому, что среди исследователей идеала и утопии нет единства видения этих феноменов. Поэтому необходим глубокий философский анализ проблемы соловьевской теократии, а не утверждения а priori о ее утопичности.

Большинство исследователей идеала вслед за И.Кантом понимают его как «максимум совершенства», недостижимую на практике, но служащую своего рода путеводной звездой общественного прогресса. Кенигсбергский мыслитель сравнивал общественный идеал с линией горизонта, которую люди никогда не могут достичь, но без которой они утратили бы чувство перспективы в своем развитии. Он предлагает оценивать идеал не по его достижимости, а по той роли, которую он выполняет в жизни человека и общества. Главным для И.Канта является значение идеала как регулятивного принципа, обеспечивающего возможность совершенства человеческих поступков, в этом случае идеал выступает и как критерий их оценки, и как ориентир совершенствования личности.

Вопрос о соотношении абсолютного и относительного начал в природе идеала был и остается одним из самых дискутируемых в истории его философского осмысления. С точки зрения П.И.Новгородцева, как смешение, так и полное разделение их теоретически ошибочны и практически опасны. Он, как и В.С.Соловьев, видит закон исторического развития в стремлении к абсолютному через относительные ступени возвышения, через частичные проявления нравственного начала. П.И.Новгородцев подчеркивает, что только безусловный идеал может служить последней целью для каждой относительной ступени. Брать же эти ступени отдельно от общего идеала, обособлять и замыкать их в себе «значило бы принимать временные и переходящие требования, может быть, ошибочные и ложные, за окончательные и безусловные»³².

Другой стороной проблемы идеала является отождествление абсолютного и относительного. В связи с этим П.И.Новгородцев отмечает, что каждая временная и относительная ступень имеет свою ценность лишь как одно из звеньев воз-

вышения к идеалу и требовать от них безусловного совершенства – значит исказить их природу. В.С.Соловьев, на наш взгляд, прекрасно осознавал опасность подобного отождествления, это было отмечено В.Я.Ивановым, который подчеркивает, что «какими бы ни представлялись Соловьеву звенья теократического развития, он умеет различать подготовительные ступени от действительных мистических осуществлений грядущей теократии»³³.

Но именно отождествление относительного с абсолютным, понимание идеала как ближайшей практической цели, реализуемой через конкретный проект или общественный строй превращает его в утопию. Г.П.Флоровский, исследуя метафизические предпосылки утопизма, выразил его суть как превращение «категорического императива в историческое предсказание», как принципиальное «приравнение ценности и факта», когда «мысль предвосхищает идеальный предмет в порыве конструктивного воображения, и здесь предвидимо и предвычислено все», а «абстрактные схемы заслоняют конкретную действительность и кажутся утописту более «реальными», чем действительный мир»³⁴. Современная исследовательница Е.Л.Черткова среди типических характеристик утопического сознания выделяет «проективность, нормативность, априоризм и антиисторизм»³⁵.

Утопия как проект выражает «технический», «инженерный» подход к миру, не ориентированный на исследование реального положения дел, поскольку ни в своих целях, ни в выборе средств не опирается на действительность, а противостоит ей. Утопические проекты нередко выходят за пределы не только действительного, но и возможного. Понимаемую таким образом трансцендентность К.Манхейм считает одной из определяющих характеристик утопического сознания. По его мнению, утопическое сознание «в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом «бытии»³⁶. Именно в подобной трансцендентности многие исследователи обвиняли идеалистическую философию В.С.Соловьева и его идеал свободной теократии. Однако С.Н.Булгаков считает, что утопизм психологически скорее связан «с позитивизмом вследствие того, что в последнем абсолют-

ное ищется в относительном, между тем как в идеализме соблюдается правильная философская перспектива»³⁷.

В.С.Соловьев в «Критике отвлеченных начал» отмечает, что нелепо требовать невозможного, не имеющего связи с действительностью, потому что в таком случае идеальное содержание не имеет никакой основы для своего осуществления. Философ обосновывает метафизичность и онтологическую закреплённость теократического идеала как в мироздании, так и в человеческой природе. С его точки зрения, мир образуется нисхождением Бога в «другое», необходимое Богу для обнаружения полноты Его существования. Это «другое» – Абсолютное становящееся или София, отпав от Бога и распавшись, само в себе на множество враждующих элементов, движется в направлении собирания множественности во всеединство, иными словами, к воплощению абсолютного организма. «Главная цель мирового процесса – считает философ, – есть действительное обнаружение единства, или божественной духовности, во всей реальности, или воплощение Бога во всех существах, что может быть также определено как материализация божества»³⁸. Исторический процесс в его концепции, также имеющий в своей основе становление Абсолютного в «другом» и являющийся частью богочеловеческого, движется к положительному всеединству и рождению Богочеловечества. Подчеркивая объективную закономерность этого процесса, В.С.Соловьев, отвечая своему оппоненту Б.Н.Чичерину, пишет: «Не тот настоящий утопист, кто хочет преобразовать общество, а тот, кто мечтает остановить ход истории»³⁹.

Посвящая сотни страниц своих трудов («Чтения о Богочеловечестве», «Религиозные основы общества», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская Церковь», «Оправдание добра») доказательству развития теократической идеи в истории человечества, В.С.Соловьев прекрасно знал о подводных мелях своего учения, о сложности его воплощения. «Но есть ли это идеально-желательное вместе с тем и реально-возможное? – вопрошает В.С.Соловьев в «Критике отвлеченных начал». – Существуют ли на самом деле воистину те условия, которые необходимы для осуществления этого нравственного идеала? Не есть все это этическое построение один из тех воз-

душных замков, или попросту, мыльных пузырей, из-за которых практические люди, а равно и люди точной науки, привыкли презирать умозрительную философию?»⁴⁰.

Философ признает, что идеал свободной теократии выведен из высшего нравственного требования, а потому вопрос его осуществления остается вполне открытым, относящимся к области возможного. В работе «Еврейство и христианский вопрос» В.С.Соловьев подчеркивает, что для успешного выполнения теократической задачи необходимы три условия: 1) полная самостоятельность религиозного начала в обществе, потому что если религиозный элемент занимает в общей жизни подчиненное или зависимое положение, то теократия не имеет никакого смысла; 2) правильное расчленение общественного тела и твердый порядок в его управлении, потому что без этого религия не имеет способов проводить свое влияние в жизнь; 3) свободная и энергичная деятельность личных сил, потому что без такой деятельности самая лучшая общественная организация останется пустою формой⁴¹. Именно от человеческих усилий, по мнению В.С.Соловьева, зависит осуществление свободной теократии, ибо только руками и ногами человеческими можно в Царствие Небесное войти.

¹ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.361.

² Соловьев В.С. Прометею // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С.434

³ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.394.

⁴ Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. С.138-139.

⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1987. С.427.

⁶ Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С.281.

⁷ Соловьев В.С. История и будущее теократии // Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т.4. СПб.: Просвещение, 1911-1914. С.403.

- ⁸ Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Правда, 1989. С.626-627.
- ⁹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.587.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Милый друг // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С.442
- ¹¹ Соловьев В.С. О подделках // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Правда, 1989. С.309.
- ¹² Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990.С.322.
- ¹³ Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Правда, 1989. С.615.
- ¹⁴ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.310.
- ¹⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: «Правда», 1989. С.9.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.424.
- ¹⁷ Вышеславцев Б.П. Два пути социального движения // Путь. 1926. №4. С.104.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.345.
- ¹⁹ Пивоваров Д.В. В.С.Соловьев о сущности религии // В.С.Соловьев: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С.154.
- ²⁰ Лосский Н.О. Вл.Соловьев и его приемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. №3. С.21.
- ²¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал//Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.588.
- ²² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал//Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.589.
- ²³ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Россия и Вселенская Церковь. Минск.: Харвест, 1999. С.278.
- ²⁴ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С.231.
- ²⁵ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С.231.
- ²⁶ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал//Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.586.
- ²⁷ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.303-304.

- ²⁸ Соловьев В.С. Письма // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С.489.
- ²⁹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Соловьев Вл.С. pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С.746.
- ³⁰ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т.2. М.: Путь, 1913. С.37.
- ³¹ Нагорная Л.К. Богочеловечество в русской религиозной философии (середина XIX - начало XX в.). Барнаул: Изд-во АГУ, 1994. С.67-68.
- ³² Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С.91.
- ³³ Иванов В.Я. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В.Я. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С.342.
- ³⁴ Флоровский Г.П. Метафизические предпосылки утопизма // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С.270-273.
- ³⁵ Черткова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996. С.158.
- ³⁶ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С.164.
- ³⁷ Булгаков С.Н. О социальном идеале // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т.1. М.: Наука, 1999. С.268.
- ³⁸ Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полн. собр.соч. и писем. В 20 т. Т.2. М.: Наука, 2000. С.59.
- ³⁹ Соловьев В.С. Мнимая критика. Ответ Б.Н.Чичерину // Философские науки. 1990. №3. С.86.
- ⁴⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал//Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.593.
- ⁴¹ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С.243.

**В КРУГЕ ЛИБЕРАЛЬНОГО КОНСЕРВАТИЗМА
(генезис и эволюция образа Владимира Соловьева
в творчестве Анджея Валицкого)**

*И я сжег все, чему поклонялся,
Поклонился всему, что сжигал.
Иван Тургенев*

Проблематика внутренней рефлексии и идентификации предполагает не только самопознание и отношение себя к феноменам собственной культуры, но и поиск связей и тождеств в родственных дискурсах. Подобный подход наиболее творчески продуктивен, ибо расширяет границы собственной культуры и делает ее стратификацию более сложной.

Исследования профессора философии университета Нотр-Дам (США) Анджея Валицкого показывают, как изучение русской философской и социальной мысли, и в частности творчества Владимира Соловьева, выявляет ее укорененность в европейской философии, а через нее и тождественность двух культур.

На раннем этапе Анджей Валицкий, точно отмечая укорененность русской философии в европейской, воспринимал ее, однако, в контексте общего «псевдоморфоза» (О. Шпенглер) отечественной культуры.

Так, в частности, видя в славянофилах последователей консервативного романтизма, а в западниках - гегельянцев, Валицкий считал, что оба европейских течения в русской интерпретации деформированы¹.

Западничество не было способно демаркировать «различие между классическим либерализмом и буржуазным демократизмом». Отвлеченный, умозрительный характер западничества (вспомним, споры «русских мальчиков» в романах Ф. Достоевского) способствовал объединению «потенциальных либералов и потенциальных радикальных демократов». Подобная спекуля-

тивность была атрибутирована Валицким как «либерально-демократическая утопия»².

Деформация “консервативной утопии” славянофильства была обусловлена внутрицивилизационным разрывом социальных связей. “Утопическая попытка восстановления утраченной традиции” единства элиты и масс, воссоздания общего культурного пространства, была, по мнению Валицкого, творчески чрезвычайно продуктивной, но абсолютно нереализуемой на практике³.

Творчество самого Соловьева в данном контексте воспринималось как логическое развитие философии Ивана Киреевского. В данном случае Валицкий продолжил мысль, впервые появившуюся еще при жизни Соловьева в исторической публицистике Павла Милюкова, который рассматривал творчество автора «Критики отвлеченных начал» в контексте работ Константина Леонтьева и Николая Данилевского⁴.

Переломным моментом во взглядах Анджея Валицкого на русскую культуру можно считать книгу «Legal Philosophies of Russians Liberalism»⁵. В ней помимо наиболее подробного анализа творчества Соловьева Валицкий отмечал плодотворное польское воздействие, «снявшее» противоречие «псевдоморфоза».

В случае с автором «Трех разговоров» «представляется, что любимая идея Соловьева о христианском единстве, - которая означала для него прежде всего примирение Католической и Православной Церквей, - в значительной мере может быть приписана его связям с так называемыми «западными окраинами» России, с землями, которые ранее принадлежали польско-литовскому государству и находились под сильным влиянием католичества»⁶.

И действительно, дисциплинирующее воздействие схоластики наряду с немецкой рациональной традицией XIX в. благотворно воздействовало не только на учебный процесс, в частности, в семинариях и богословских академиях, но и на формирование мышления, строгость теологических и философских трудов. В семинариях, возникших впервые в начале XVIII века, преподавание в течение долгого времени шло на латинском. Отсутствие ортодоксальной учебной и методической литературы

компенсировалось оригинальным приемом: «католическая доктрина критиковалась доводами протестантских богословов, а крайности реформации осуждались ссылками на авторитет католического вероучения»⁷.

Впрочем, в целом Валицкий продолжал рассматривать Соловьева, как и в книге «В кругу консервативной утопии», в качестве последователя Киреевского.

Вслед за Константином Мочульским Валицкий обращает внимание на зависимость Соловьева от концепции противостояния «интегральной целостности» и рациональной деструкции.

Даже структура соловьевской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» во многом повторяет структуру работы Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) – от критики схоластики, Декарта и Спинозы к анализу Шеллинга и Гегеля и оценке традиции православия.

Отметим также, и концептуалистическую близость названия статьи Киреевского с образом «отвлеченных начал» Соловьева и с его работой «Философские начала цельного знания» (1877). По поводу последней Валицкий справедливо отмечает, что она возвращает нас «к понятию «цельность», составлявшему суть философского творчества Киреевского»⁸. Правда, в отличие от Киреевского, пишет Валицкий, дуализм раннего христианства, отделявшего сферу экономики и политики от религиозной нравственности, считавшейся «симптомом упадка, характерным для Запада», в концепции Соловьева был оправдан⁹. Так что уже в ранних трудах намечилось расхождение между автором «Девятнадцатого века» и «Чтений о Богочеловечестве».

Одновременно Валицкий обращает внимание на «синкретический характер философии Соловьева, разнородности унаследованных им культурных источников»¹⁰. Помимо смыслообразующего воздействия Киреевского он отмечает, в частности, влияние Шопенгауэра, Гартмана, немецких мистиков.

Валицкий особо выделяет в контексте правовой рефлексии Соловьева философию всеединства – идею, «которая пронизывает всю его систему и является выразительным примером особенностей его диалектического метода мышления. Эта концепция пыталась примирить абсолютное с

относительным, целостность с автономией. Как метод мышления это было попыткой избежать как атомизма, так и монизма и рассматривать все отдельные явления как части великого единства, но единства диалектического, то есть совместимого с автономией всех составных частей... Такое единство не растворяло различия, но делало их относительными. Оно было несовместимо с понятием абсолютной самостоятельности, автономии как отделения и изоляции; с другой стороны, оно узаконивало и предполагало относительную самостоятельность различных сфер, или ступеней, в иерархической структуре вселенной»¹¹.

Касаюсь концепции либеральной философии права Соловьева, Валицкий пишет, что она впервые была последовательно представлена в «Критике отвлеченных начал». «По сути, это законченное изложение философии права. Ее оригинальность, однако, состоит не столько в том, что Соловьев сказал по тем или иным проблемам права (на самом деле касался он их крайне мало), сколько в его взглядах на место права в целостной структуре мира человеческого и Божественного»¹².

Диалектика выступает у Соловьева в качестве метода осуществления всеединства. Осознавая, что нравственные начала не могут существовать вне социализации, выступающей гарантом их бытия, Соловьев выступает одновременно и как философ-экономист, и как философ-правовед.

Соловьев видел в экономическом индивидуализме и социализме «отвлеченные начала», противопоставляя крайностям регулируемый правом экономический порядок, защищающий индивида. Истоки своей теории права, по мнению Валицкого, Соловьев (с естественной коррекцией на современность) конструировал из «органического развития немецкой «исторической школы», и «механистической» теории общественного договора»¹³. Право в системе Соловьева становилось «синтезом свободы и равенства... свободой, обусловленной равенством», при этом, в соответствии с немецким правом, равенство подразумевалось как *in potentia*, равенство возможностей, и в качестве демаркатора интересов¹⁴.

Валицкий рассматривает философскую концепцию Соловьева в общем контексте правовых исканий конца XIX ве-

ка. Он обращает внимание на схожесть соловьевских построений с теорией права Николая Коркунова “General Theory of Law”. Они не только видят право, как «разграничение интересов», но и выступают против различных утилитарных концепций (Рудольф Иеринг). Валицкий воздерживается от однозначной оценки «первичности» концепции философии права. И Соловьев, и Коркунов жили и преподавали в конце 70-х в Санкт-Петербурге. Возможность влияния одного мыслителя на другого (Коркунов ссылается в своей книге на Соловьева), равно как и взаимовлияния, не может быть ни доказана, ни опровергнута¹⁵.

Следует отметить, что Соловьев четко видел недостаточность права, считая его необходимым минимумом, относительной ценностью, которому он противопоставлял закон любви. Тем самым, отмечает Валицкий, Соловьев не может быть причислен к классическим либералам (Борис Чичерин), как, впрочем, и к их противникам (Лев Толстой). В отличие от Толстого, который признавал в качестве абсолютной реальности «квазиестественный институт семьи», и Чичерина, для которого право было самодостаточным началом, «в теории Соловьева... высшим проявлением институционализированной объективной этики являлось... Церковь»¹⁶. Неудивительно поэтому, что теократическая утопия с Церковью, санкционирующей правовую деятельность, вызвала резкое неприятие Чичерина, в порыве полемического задора называвшего Соловьева «современным Торквемадой» и считавшего своего оппонента полуславянофилом и врагом свободы¹⁷. Обвинения в близости к славянофильству не были, отмечает Валицкий, безосновательны. «Общественный идеал славянофилов... определялся как примирение единства со свободой... По этой причине даже в начале 1880-х годов славянофилы все еще могли считать Соловьева своим философом, если уж не последователем”. Правда, в отличие от Соловьева, славянофилы воспринимали любое право (кроме обычного) как необходимое зло. Другим отличием от Толстого и Чичерина было отрицание Соловьевым кантианского постулата о несовместимости силы и нравственности, объединявшего, как это не парадоксально автора «Воскресения» и автора «Собственности и государства»¹⁸.

Касаясь спора Соловьева с Чичериным, Валицкий обращает внимание на важный аспект творчества автора «Национального вопроса в России», оставшийся вне пределов восприятия участников полемики, – восприятие права как *ordo ordinans*. «Можно с уверенностью заключить, что для Соловьева верховенство закона без теократии было вполне возможно, но не наоборот. Он был совершенно честен и искренен, когда уверял своих друзей-либералов, что по всем практическим вопросам он был не против них, а с ними»¹⁹. Хотя Валицкий и признает, что соловьевскую утопию нельзя считать либеральной.

Диалектически оперируя с различными социальными категориями в контексте философии всеединства, Соловьев развивает и детализирует свою концепцию. Так, в частности, в «Оправдании добра» он обращал внимание на относительный характер феномена частной собственности, ее связь со свободой и самодетерминацией, выделяя, однако, помимо экономического ее нравственное значение. Валицкий подчеркивает, что необходимость ограничения экономической свободы Соловьевым предвосхитила современное экологическое движение, а критика «против неограниченной и неразборчивой свободы капиталистического рынка» предшествовала критике потребительства Герберта Маркузе²⁰. Как и автор «Одномерного человека», Соловьев считал, что человеческие потребности амбивалентны. Некоторые из них благородны, а другие являются их противоположностью, поэтому удовлетворение одних из них необходимо, а других – ведет к деградации индивида.

В своей диалектической эволюции Соловьев детализировал понятие права – «принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»²¹. Комментируя новое определение, Валицкий обращает внимание на то, что оно «изменило акцент в сторону обеспечения определенного минимума положительного добра, фактически – в сторону принятия 'положительной свободы'. Изменение определений было обусловлено соловьевской религиозной и философской эволюцией – «от либеральной теории естественных прав к теории естественного права раннего католицизма»²². В этом

новом восприятии закон, согласно Соловьеву, является общественно гарантированным минимумом нравственности, а государство – объективацией права, его воплощением. Завершая свое исследование, Валицкий отмечает «тесное родство этого взгляда на государство с Rechtsstaat либерализмом бисмарковской Германии. Соловьев отличался от немецких Rechtsstaat либералов, главным образом, тем, что эта концепция государства вполне совместима с христианством», что, впрочем, не исключало его симпатий по отношению к «катедер-социализму»²³.

Впоследствии Валицкий вновь вернулся к поднятой в предыдущих книгах теме «псевдоморфоза». Так в работе «Russia, Poland and Universal Regeneration: Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch» он уточнит, что после раздела Польши, в результате которого «большое число евреев и поляков очутилось в Российской империи, – важный факт, для предопределения формирования мышления» течественной культуры, ее «искусного конструирования»²⁴.

В результате преодоления шпенглеровского «псевдоморфоза» поздние работы Валицкого лишены каких-либо отрицательных коннотатов по отношению к Соловьеву – «несомненно наиболее выдающейся и колоритной фигуре» в русской философской традиции²⁵. В частности, в работе «A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism» автор полностью отошел от трактовки соловьевского творчества как синкретического. Валицкий подробно рассматривает жизнь мыслителя, формирование его системы, учение о Богочеловечестве, теократию, этику, эстетику и эсхатологию. Валицкий отмечает «оригинальность и влияние» Соловьева, его «неожиданную способность к созданию творческой философской системы по отношению к русской интеллектуальной традиции, нерасположенной к решению «чисто теоретической» проблемы». Благодаря соловьевской системе «философия стала автономной сферой»²⁶.

На данном этапе Валицкий практически отказывается от мысли о концептуалистическом сходстве Соловьева и Киреевского, считая, что подобная зависимость имела место лишь в отношении «Философских начал цельного знания»²⁷.

Впрочем, в целом оценки Соловьева Валицким в значительной степени повторяют его «Legal Philosophies of Russians Liberalism». Так, в частности, в «Оправдании добра» он пишет, что «наиболее важной инновацией этой работы был прием, делающий этику независимой не только от религии, но также и от метафизики»²⁸.

В своей книге Валицкий уточняет ряд аспектов творчества Соловьева. Он пишет о его реализме, который «не строил иллюзий по поводу осуществления национальной миссии России и осуществления своей цезаропапистской утопии... в современном мире»²⁹.

Важным моментом в восприятии Соловьева Валицким, его интерпретации творчества автора «России и Вселенской Церкви» является анализ исследуемых текстов в контексте не только отечественной, но и мировой философии. Рассматривая влияние Николая Федорова на Соловьева, Валицкий справедливо отмечает, что хотя последний и «принял некоторые идеи Федорова, но ассимилировал их под влиянием большего философского мира, что несомненно имело место доминирующее влияние идей Новалиса и Баадера по отношению к концепции, развитой в 'Философии общего дела'»³¹.

Если смотреть на эволюцию взглядов Валицкого и Соловьева, то нельзя не обратить внимание на их близость. И Валицкого, и Соловьева характеризует некая «измена» идеалам молодости, *Ubergwundener Standpunkt*.

В случае с Валицким мы имеем переход от отрицательного восприятия русской философии (культуры) к безоговорочному ее включению в европейский дискурс, Соловьев же прошел путь от «славянофильства к западничеству». Оба мыслителя диалектически переживали изменение своих взглядов. Валицкий исходил из тезиса – европейская культура, антитезиса – ее «псевдоморфоза» в виде русского аналога и синтеза - польского и еврейского культурного воздействия на Россию, «снимающего» проблематику «столкновения цивилизаций».

Соловьев от тезиса «славянофильской утопии» и антитезиса «кризиса западной философии» перешел к синтезу «всеединства», в котором религиозные начала католицизма и соци-

альные начала европейского либерализма органично сочетаются с российским имперским началом.

В принципе такая эволюция была характерна не только для Соловьева и Валицкого, но и для многих европейцев и русских. Крупные либерал-консерваторы, как, например, Раймон Арон или Алан Безансон, в молодости были левыми интеллектуалами. В последующем, будучи создателями доктрины постиндустриального общества, они органично включили ряд социалистических идей (акционирование, социальная защита) в свои консервативные проекты. В качестве другого примера можно отметить Альбера Камю. Также следует обратить внимание на знаменитый путь от «марксизма к идеализму» целого ряда русских мыслителей. Близость подобных смен культурных приоритетов, *ipso facto*, опровергает мифологему об «исключительности» русской цивилизации, предстающей в виде утопии евразийцев, или концепции Ю. Лотмана о «бинарном и тернарном» кодах культур, и логично включает ее в европейское пространство.

¹ Валицкий А. В кругу консервативной утопии // Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджее Валицкого. В 2 т. Т.1. М.: ИНИОН, 1991. С.15-16, 19.

² Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Т. 2. С. 189-190.

³ Там же. С. 191.

⁴ См. Милуков П.Н. Разложение славянофильства (Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев) // Вопросы философии и психологии. Т.18. 1893. С. 46-96.

⁵ Walicki A. *Legal Philosophies of Russians Liberalism*. Oxford: Clarendon Press, 1987. Здесь и далее все цитаты из этой книги будут приводиться по изданию: Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение «Нового Либерализма» // Символ. Т. 39. Париж, 1998. С. 187-240.

⁶ Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение «Нового Либерализма». С. 189.

⁷ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: Умса-Press, 1991. С. 60.

- ⁸ Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение “Нового Либерализма”. С. 200.
- ⁹ Там же. С. 204.
- ¹⁰ Там же. С. 189.
- ¹¹ Там же. С. 199.
- ¹² Там же. С. 204.
- ¹³ Там же. С. 207.
- ¹⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 12 т. Брюссель: Жизнь с Богом, т. 2. С. 153.
- ¹⁵ Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение “Нового Либерализма”. С. 209 – 210.
- ¹⁶ Там же. С. 211.
- ¹⁷ Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. Т. 39. 1897. С. 645.
- ¹⁸ Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение “Нового Либерализма”. С. 212, 234.
- ¹⁹ Там же. С. 215.
- ²⁰ Там же. С. 223.
- ²¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Собрание сочинений т. 8. С. 409.
- ²² Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение “Нового Либерализма”. С. 226.
- ²³ Там же. С. 229.
- ²⁴ Walicki A. Russia, Poland and Universal Regeneration: Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch. London/Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991. P.154, 155.
- ²⁵ Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. Stanford: Stanford University Press, 1989. P. 371.
- ²⁶ Ybidem. P. 371.
- ²⁷ Ybidem. P. 376.
- ²⁸ Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. P. 388. Ср. с Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение “Нового Либерализма”. С. 217.
- ²⁹ Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. P. 384.
- ³⁰ Ybidem. P. 381.
- ³¹ Ybidem. P. 384.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В ПРОЕКЦИИ НА ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

«Основные проблемы или вопросы образования, - писал в свое время Сергей Иосифович Гессен, в чьем творчестве прослеживается влияние Любоумудрия Соловьева, – возводятся в последних своих основах к чисто философским проблемам»¹. Поэтому любая философская концепция может так или иначе влиять на формирование педагогических систем и на осмысление их воздействия на развитие человека и общества. Среди работ В.С. Соловьева не много таких, которые были бы в той или иной степени посвящены проблемам обучения, воспитания или образования в целом. Упомянутые проблемы, скорее, фрагментарно затрагиваются им, например, в «Оправдании добра», в статьях, посвященных критическому разбору учебников, учебных пособий и пр. Тем не менее, даже в этих кратких обращениях к проблемам образования, прослеживаются основные идеи философии Соловьева, в частности онтологический принцип всеединства; причем он виден как в подходах философа к освещаемым им вопросам, так и в критических замечаниях и советах, которые он дает, например, авторам рецензируемых им учебников.

Думается, что принцип всеединства и философский подход к основам цельного знания в соловьевской интерпретации, могли бы во многом помочь нам в осмыслении перипетий современного образования, в понимании самой постановки педагогических задач и подходов к разрешению проблем воспитания и обучения.

Проблемы современного образования можно было бы свести к двум основным:

- *проблеме знания (обучения)*, заключающейся в следующем: значительное увеличение совокупного количества знания, необходимого для усвоения в процессе культурной адаптации человека, привело к тому, что

его невозможно усвоить ни за десять, ни за двенадцать лет школьного обучения;

- *проблеме воспитания*, состоит в том, что в ситуации почти полной потери положительного воспитательного воздействия семьи на ребенка эту функцию, по-видимому, должна взять на себя система образования, к сожалению, не имеющая достаточно устойчивых традиций в данной области.

Принято считать, что *обучение* и *воспитание* – неразрывно связанные процессы, объединяющиеся словом *образование*. Но в реальном образовательном процессе они, к сожалению, долгое время оставались разделенными. При этом произошло следующее: пытаясь в эпоху «информационного бума», за десять – одиннадцать лет пребывания ребенка в школе – заполнить его память образцами всех существовавших и существующих видов и форм знания, система образования отодвинула при этом на второй план задачу воспитания.

Таким образом, в области обучения проявилось стремление к идеализации реальных процессов. Ведь В.С. Соловьев, будучи автором одного из самых уравновешенных вариантов концепции всеединства, противопоставлял *идеальное* и *реальное* всеединство. Последнее, как правило, является искажением первообраза. В «Трех разговорах», например, обращаясь к всеединству в его конкретных реализациях, он приходит к выводу, что реальное всеединство никогда не сможет вместить в себя полноты идеального, оно всегда будет являться его умалением или извращением. А попытки навязать реальному всеединству несвойственную ему меру абсолютного могут привести только к эффекту инверсии, когда «белое» переходит в «черное», наглядным примером чему служит деятельность камергера Деларю из приведенного философом стихотворения А.К. Толстого². Таким образом, если попытаться «вместить в твёрдое всеединство несвойственную ему меру, то есть пытаться осуществить его как усовершенствованное всеединство, то с неизбежностью возникает черное всеединство как синтез полноты отрицательных начал – пародия на органический синтез»³. Это и произошло в области обучения. И в результате вместо ожидаемого единства во-

ли, мировоззрения, нравственных устоев и знания возникает «пародия на органический синтез», на всезнание - полный хаос, что способствует формированию устойчивого состояния негативного настроения, неверия, неуверенности, уныния и пр. Вместо понимания мира и жизни часто возникает обратное – полное неумение разобраться в нагромождении знаний, мнений, верований, утверждений разного рода.

Часто разрешение современных проблем обучения видят в создании так называемых интегративных курсов, когда под названием одного учебного предмета объединяются два или более, в целях представления знаний полно, объемно, интересно, всесторонне. В то же время это помогает в какой-то степени решить проблему концентрации или «сжатия» знаний. Но далеко не всегда подобное объединение свершается удачно. И о таких экспериментах писал еще В.С. Соловьев. В частности, это касается учебника «практической логики» И.С. Боровского, изданного в 1881 году в Санкт-Петербурге. Как отмечает Соловьев в своей рецензии, основной дидактической целью автора учебника было «сближение преподавания логики с преподаванием словесности» или «оживление логических положений примерами из изящной литературы»⁴. Но сама эта цель, пишет философ, вряд ли может опираться на какие-либо объективные основания, так как «между логикой и изящной словесностью не существует никакой особенной и специальной связи, в силу которой было бы удобнее и разумнее иллюстрировать логику примерами из художественной литературы, а не из какой-либо другой области человеческого духа»⁵. Наоборот, примеры из точных наук были бы здесь более целесообразными. А для художника забота о логической форме не является существенной целью его творчества. В связи с этим обращение к поэтическим образцам, как примерам логических форм и законов, выдвигает на первый план те стороны художественных образов, которые по их собственному смыслу не должны быть заметны. И такое несоответствие дидактической задачи и художественной идеи неверно толкует смысл поэтических образов, извращает его, приводит к несообразностям, доходящим до комизма. Соловьев приводит несколько примеров из учебника. В частности, в разделе об умозаключении автор учебного пособия использует пример «поспешности при состав-

лении умозаключений» на основе стихотворной строфы из «Евгения Онегина»:

Вот мой Онегин на свободе;
Острижен по последней моде,
Как dandy лондонский одет –
И наконец увидел свет.
Он по-французски совершенно
Мог изъясняться и писал;
Легко мазурку танцевал
И кланялся непринужденно;
Чего ж вам боле? Свет решил,
Что он умен и очень мил.

К сожалению, и в современных учебниках можно найти подобное соединение того, что по своей сути противится объединению.

Думается, что интеграция образовательных предметов сама по себе вещь полезная, но не оправдывает себя в том случае, когда она не одухотворена идеей всеединства, которая всегда подразумевает как единство, так и раздельность образующих его частей, всегда отмечая их тождественность при качественной специфичности. Бездумное тотальное объединение «всего и вся» либо является следствием непрофессионализма, либо отражает стремление к идеализации реальных процессов в области собственно знания.

В целом же образование, превысив меру в области знания, и тем более абсолютизовав научное знание и сделав его «мерой всех вещей», получило в результате инверсированную систему, в которой не осталось места воспитанию. Поставив целью «объять необъятное» – весь спектр лавинообразно растущего знания (преимущественно научного) – образование, которое по своей сути должно быть органическим синтезом, единством воспитания и обучения, на самом деле поставило воспитание в один ряд с бесчисленным множеством видов предметных знаний, значительно умалив при этом само воспитание по сравнению с огромным объемом суммарного знания, на передачу и усвоение которого направлены основные силы педагогов и учащихся. Та-

ким образом, воспитание стало не более значимым, чем усвоение, например, математики или географии.

Правда, мы можем отметить, что к настоящему времени возникло множество новых педагогических систем, разрабатываются новые педагогические технологии, которые во многом преодолевают односторонности и прочие недостатки старых. Тем не менее, даже тогда, когда проблемы собственно воспитания выдвигаются на первый план, возникает много вопросов к постановке образовательных задач. Например, в педагогике сотрудничества, базирующейся на методах и методиках личностно-ориентированного образования, концепция воспитания основана на следующих положениях:

- превращение школы Знания в школу Воспитания;
- постановка личности школьника в центр всей воспитательной системы;
- гуманистическая ориентация воспитания, формирование общечеловеческих ценностей;
- развитие творческих способностей ребенка, его индивидуальности;
- возрождение русских национальных и культурных традиций и пр.⁶

На первый взгляд все приведенные положения не вызывают возражений. Более того, это значительный шаг вперед по сравнению с традиционной системой обучения. Концептуальные положения последней отражали стремление к созданию условий для репродуктивного усвоения знаний, умений и навыков, причем знания адресовались в основном к рассудочному началу личности, а цели воспитания сводились к воспитанию субъекта с заданными свойствами. О личности же, как таковой, с ее эмоциональными, интеллектуальными и волевыми особенностями, то есть личности духовной, традиционная система обучения особенно не заботилась: она была ориентирована на усредненного ученика.

Именно поэтому в педагогике сотрудничества задача «постановки личности школьника в центр всей воспитательной системы» является основной. Но стоит поразмышлять над тем, не противоречит ли она всем остальным задачам. Как писал Соловьев, христианство сходится с современной мировой цивили-

зацией в том, что личность человеческая «имеет безусловное, божественное значение». Но эта безусловность, как и другие сходные понятия, имеет, по Соловьеву, два значения: положительное и отрицательное. Отрицательная безусловность, утверждает Соловьев, «состоит в способности переступить за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженства, которым нет названия и меры нет». Но неудовлетворенность человека всяким конечным содержанием, частичной действительностью, является тем самым требованием «действительности всецелой», требованием полноты содержания. И вот в этом обладании «всецелой действительностью, полнотой жизни» заключается положительная безусловность. И без нее отрицательная безусловность либо не имеет никакого значения, либо имеет значение безысходного внутреннего противоречия⁷.

Не является ли постановка личности школьника в центр всей воспитательной системы в педагогике сотрудничества осуществлением лишь отрицательной безусловности? Она, конечно, является залогом развития, но при условии обладания положительной безусловностью. И в сфере воспитания это, возможно, перерастает в задачу, о которой В.С. Соловьев писал так: «Чтобы осуществить наше нравственное достоинство во времени, мы должны стать духовно тем, чем мы уже являемся физически – звеном соединения между предками и потомками», а для этого «мы должны признать за отошедшими пребывающую действительность, признать за предками безусловную будущность». Только на этой основе возможно настоящее воспитание. «Если мы равнодушны к будущности наших предков, - пишет Соловьев, - в силу чего будем мы заботиться о будущности нового поколения... Поскольку воспитание существенно состоит в передаче нравственной обязанности от одного поколения к другому, спрашивается: какая же обязанность и по отношению к кому передается нами нашим преемникам, если наша собственная связь с предками порвана? Обязанность двигать вперед человечество? Но это только игра словами, ибо ни «вперед» ни «человечество» не имеют здесь никакого реального смысла. «Вперед» должно значить к Добру, но откуда же оно возьмется, когда в основу по-

ложено зло – самое элементарное и бесспорное зло неблагодарности к отцам, примирение с их исчезновением, спокойное отделение и отчуждение от них»⁸.

Таким образом, цель воспитания состоит в установлении нерасторжимой связи поколений «поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела...». При этом, заметим, Соловьев особую роль отводит языку, так как «общность людей во времени и пространстве обусловлена общностью языка: нормальная множественность различных языков не требует их разобщения и отчуждения». «Истинное единопольчие, - утверждает Соловьев, - есть общение и понятность многих различных, разделяющихся, но не разделяющих языков»⁹. Отсюда следует важность сохранения национального языка в деле воспитания, большое значение изучения иностранных языков, и в то же время пагубность различных нововведений в виде волапюков, эсперанто и прочих заменителей естественных языков.

«Истинное воспитание, - пишет В.С. Соловьев, - должно быть... и традиционным и прогрессивным. Передавая новому поколению все духовное наследие прошлого, оно должно вместе с тем развивать в нем охоту и способность пользоваться этим наследием как живою движущею силою для нового приближения к высшей цели». Разделение этих двух сторон воспитания, считает Соловьев, приводит к пагубным последствиям: «Нравственный прогресс может состоять только в дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из предания. Высший принцип для педагогики: нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела»¹⁰.

Но при этом философ замечает, что безусловное единство между корнем и тем, что должно из него вырасти, не означает слепого следования старому, если оно потеряло свою жизненную силу. Как пишет философ, «это есть коренной грех ходячего консерватизма, который стремится заменить живые плоды духа искусственными консервами». Поскольку он выражается в воспитании, этот лжеконсерватизм плодит людей равнодушных и враждебных к прошлому, к религии. «Вера не может получиться вследствие такого воспитания, когда ее уже нет в причине». «Где предание поставляется на место преданного... там ре-

лигиозная жизнь невозможна, и всякие усилия ее искусственно вызывать только яснее обличают роковую потерю». Хотелось бы, чтобы эти высказывания чаще вспоминали сторонники «массового внедрения» религиозного образования, пытающиеся привычными способами реформировать школу в новом для нее направлении. На самом деле обычные организационные акты здесь не помогут, ведь, как писал Соловьев, нужно не «сокрушаться и хлопотать о вере» а «жить верою»¹¹.

Таким образом, если мы вернемся к концептуальным положениям педагогической системы сотрудничества, то, оставляя воспитание в центре внимания, возможно, опираться нужно не просто на личность ребенка, но на личность положительно безусловную, выполняющую предназначенную ей *миссию* – миссию сохранения связи прошлого с будущим. Именно тогда остальные положения педагогической концепции, например возрождение русских национальных и культурных традиций, предстанут как неразрывно и безусловно связанные с главной целью.

Но кроме перечисленного, необходимо помнить еще об одном важном положении. Так как основным вопросом философии является вопрос о смысле жизни, то и целями образования являются цели жизни соответствующего общества. Именно так ставится вопрос в одной из лучших книг XX столетия по педагогике – «Основах педагогики» С.И. Гессена. Поэтому для решения и частных педагогических проблем, и проблем образования в целом очень важным является понимание вопросов о смысле жизни, о «тайнах прогресса» и прочих, о которых размышлял в свое время Вл. Соловьев. Конечно, времена меняются, но за внешними наслоениями цивилизации необходимо видеть те основы, традиции старины, для которых времени не существует и которые поэтому являются и будущим, то есть целью. Очень важно воспитать в детях ощущение неразрывной связи и взаимозависимости прошлого и будущего

Образование обязательно должно быть телеологичным – его главная цель, в соответствии с соловьевским подходом к решению вопроса о смысле жизни, есть воспитание личности, которая способна «связать временную жизнь нового поколения с вечным благом, общим для всех поколений и восстанавливающим их существенное единство»¹².

Но во времена Соловьева под воспитанием в основном понималось воспитание семейное, и поэтому оно осуществлялось через природную связь трех поколений (дедов, родителей, детей), которая «должна быть превращена в безусловно-нравственную чрез одухотворение семейной религии, брака и воспитания»¹³.

И здесь стоит задуматься над вопросом – в состоянии ли система образования справиться с задачами воспитания без участия семьи, можно ли ставить такую задачу вообще? Ведь семья – это среда, где связь поколений существует и действует самым непосредственным образом. Скорее всего, попытка передачи всех функций воспитания системе образования бессмысленна в своей основе, а происходит это от отчаяния: в условиях нарушения связи поколений – рушится и сама семья. Как вновь возродить семью и сделать ее равноправным положительно-эффективным участником процесса воспитания? Возможности использования семейной педагогики ярко демонстрирует, например, педагогическая система Ш.А. Амонашвили, утверждающая культ родителей. Причем одно из концептуальных положений этой системы гласит, что ребенок, как явление, несет в себе жизненную миссию, которой он должен служить¹⁴. Думается, что такая постановка задач в большей степени отвечает целям образования, рассматриваемым в свете идеи всеединства.

Не менее интересно, в обозначенном ключе, рассмотрение подходов к образованию в Школе «Диалога культур» (В.С. Библер, С.Ю. Курганов). Обращение к диалогу не только как к средству обучения, но и как к сущности и цели образования, помогает освободить сознание и мышление от плоского рационализма, осознать многоголосье мира, принять его полифонизм, воспитать способность к диалогу на всех уровнях мышления и жизни – от семейного, быденного до уровня диалога культур, разворачивающегося в пространстве и во времени. Здесь сам принцип всеединства воплощается в учебно-воспитательном процессе через диалог и диалогичность.

Система же развивающего обучения Д.Б. Эльконина – В.В. Давыдова, основанная на специально организованной, целенаправленной учебной деятельности, в которой ребенок находится в положении исследователя-творца, имеет один главный недос-

таток – она направлена в основном на развитие теоретического мышления и на усвоение теоретического знания¹⁵. Развитие же интуитивной и чувственно-эмоциональной составляющей познавательной активности человека в освоении мира здесь пока происходит случайным образом и не основано на достаточно апробированных педагогических технологиях. В сложившейся практике часто бывает и такое, что дети, проходящие обучение в этой системе, значительно опережают по своим теоретическим взглядам даже своих родителей. Родители не понимают концептуальных основ новой системы обучения, и это приводит к обострению отношений *семья-школа*, к потере влияний на ребенка внутри семьи. Надеемся, что продолжающийся в настоящее время педагогический поиск приведет к открытию таких технологий, когда мы сможем говорить о цельном процессе познания и воспитания в системе «развивающего обучения», отвечающем принципам всеединства.

Таким образом, мы считаем, что обращение к основным идеям всеединства и философским основам цельного знания, обозначенным В.С. Соловьевым, может значительно помочь при философском и частнометодическом анализе существующих образовательных систем, а также при формировании новых методологий современного образования. Мы бы обобщили их в следующих положениях:

- образование должно быть органическим синтезом воспитания и обучения;
- обучение не должно стремиться к абсолютному и полному охвату и синтезу всех существующих областей знания;
- воспитание должно быть направленным на воспитание личности, поддерживающей единство всех поколений и связывающей свою жизнь со смыслом жизни, общим для всех поколений;
- семейное воспитание должно быть главной частью воспитания вообще;
- в сфере образования прежде всего выделяются три области, соответствующие трем «началам общественной жизни» или «сферам человеческого бытия», как их называл В.С. Соловьев¹⁶: сфера творчества, сфера знания

и сфера практической деятельности. Соответственно им образование должно быть нацелено на развитие у детей чувственно-эмоциональной, интеллектуальной и волевой сторон личности. Причем важно не превращать ни одну из областей деятельности в доминирующую, «пожертвовав» для этого остальными. Но, тем не менее, сфере творчества необходимо уделять особое внимание, как имеющей важнейшее значение для становления человеческого духа.

И в заключение хотелось бы обратиться к еще одной небольшой работе Соловьева «Тайна прогресса». Здесь он вспоминает сказку о том, как охотник, заблудившись в лесу, устал и, усевшись отдыхать, задумался о своей одинокой жизни, о бессмысленности бесконечных блужданий по лесным путям-дорожкам в поисках добычи. Вдруг его кто-то тронул за плечо и он увидел сгорбленную старуху, одетую в когда-то дорогое платье, теперь превратившееся в лохмотья. Старуха попросила перенести ее через бурный поток на другой берег реки, пообещав за это охотнику рай на той стороне. Охотник не очень-то поверил в обещания, но старуху понес, так как пожалел ее старость и немощность. Поначалу он почувствовал страшную тяжесть, но постепенно ему становилось все легче и легче. А когда он вышел на противоположный берег и оглянулся, то вместо старухи увидел красавицу, царь-девицу. С тех пор, как гласит предание, он уже больше не жаловался на одиночество и не искал дороги в лесу.

Думается, что представленная сказка и ее интерпретации достаточно богаты по своим возможностям выражения сути процесса воспитания и даже могут быть в чем-то сравнимы с «Притчей о пещере» Платона – символизирующей образование в целом. В качестве подтверждения сказанного хотелось бы привести примеры трактовки притчи современными школьниками (учащимися Центра интеллектуального творчества «Лидер» ДЮЦ Фрунзенского района г. Иванова). Школьники понимают встречу охотника и старухи либо как встречу человека со своей совестью, либо как пример возвращения прежних ценностей, как встречу со своей судьбой, как раскрытие своего духовного потенциала, как обретение «второй молодости» и пр. Но во всех

этих ситуациях (и это особенно важно) школьники обязательно подчеркивают, что для изменения жизни, для дальнейшего движения и использования опыта прошлого необходимо пройти достаточно сложный путь прозрений, отказов от иллюзий, преодоления собственных слабостей. И это по своей сути совпадает с собственной интерпретацией философа, писавшего что «современный человек в охоте за беглыми, минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни... но за ним стоит священная старина предания... пусть он только подумает о том, чем он ей обязан; пусть внутренним сердечным движением почитит ее седину, пусть пожалеет о ее немощах, пусть постыдится отвергнуть ее из-за этой видимости... пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории. Ведь это единственный для него исход из его блужданий, единственный, потому что всякий другой был бы недостаточным, недобрым, нечестивым»¹⁷. Таким образом, всех: и тех, кто воспитывает, и тех, кого воспитывают, и тех, кто занимается самовоспитанием, - объединяет одно дело – «идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины»¹⁸.

Пока же образование, скорее, направлено на другое. В недавнем номере «Литературной газеты» в статье о катастрофах, опасных природных явлениях, во многом связанных с деятельностью человека на Земле, утверждается, что в настоящее время «защита от катастроф – важнейшая обязанность развитого общества и высшая цель существования сообщества стран и народов». Но пока интеллектуальный уровень человечества, утверждает автор статьи, доктор химических наук, недостаточен для этого и поэтому «только образование способно в прямом смысле *обогнать* катастрофу»¹⁹.

Соглашаясь в целом с пафосом автора, с его озабоченностью проблемой и направленностью поиска ее решения – через область образования, мы, тем не менее, не можем согласиться с выводами автора о высшей цели существования современного общества и о предлагаемом беге наперегонки образования с катастрофами. Наверное, Герберт Уэллс в двадцатых годах прошлого столетия, говоря, что «история человечества все больше начинает напоминать бег наперегонки между образованием и

катастрофой», выражал иное отношение к подобной гонке, ощущая катастрофичность самого факта ее существования. Как нам кажется, с позиции соловьевского осмысления цели жизни и задач образования, следует другой вывод: образование не только не должно включаться в гонку, но оно должно ее остановить. Включение новой науки «катастрофики», как это уже происходит, в школьный и вузовский курс – это лишь новые ветви в кроне древа образования. Но вспомним слова Соловьева: «Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящей реальностью?». Думается, что гораздо более важными для образования и для решения его проблем являются другие вопросы: «Если действительно распалась связь времен, то что значит прогресс? Кто прогрессирует?»²⁰.

Соловьев не однажды указывает на то, как важно для человечества обращаться не к таинственному, неизведанному будущему, а к прошлому, забытому, но тем не менее существующему. К прошлому, очищенному от многочисленных «наслоений», возникающих в результате развития цивилизации, наслоений, которые многими, возможно, воспринимаются как прогрессивные. К прошлому, как первоначальной простоте и ясности, как проверенной и оправдавшей себя традиции.

Все иные обретения прогресса, конечно, могут на время занять внимание человека, но, в конечном итоге, это – иллюзии, минутные блага и летучие фантазии, как об этом пишет В.С. Соловьев. Стоит ли за ними охотиться, стоит ли их изучать? Стоит ли превращать их в смысл жизни? Ведь образование, прогресс и смысл жизни – это взаимосвязанные категории, они не должны разрываться. И смысл жизни, наверное, дан *изначально*. Поэтому образование и прогресс, чтобы не отрываться от этого изначально заданного смысла, должны быть непременно обращены в прошлое, как это ни парадоксально звучит.

И такое обращение к прошлому, к традициям не только не превращает образование в отсталое, но и наоборот, помогает в продвижении к будущему, так как «тяжесть старины» со временем обращается в святыни, освещающие путь к Истине, Добру и Красоте, то есть в святыни, помогающие в деле образования, делающие его ясным, простым, осмысленным.

-
- ¹ Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 20.
- ² См. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 713-714.
- ³ См. Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. Воронеж, 2000. С. 33.
- ⁴ Соловьев В.С. Учебник практической (?) логики, изложенный применительно к разбору образцов словесности в средних учебных заведениях, сочин. И.С. Боровского. СПб., 1881// Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. Минск. 1999. С. 989.
- ⁵ Там же. С. 989-990.
- ⁶ См. Селевко Г.К. Современные образовательные технологии. М., 1998. С. 44.
- ⁷ См. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Соч. М., 1994. С. 27-28.
- ⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 497.
- ⁹ Там же. С. 76.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 496.
- ¹² Там же. С. 75-76.
- ¹³ Там же. С. 75.
- ¹⁴ См. Амонашвили Ш.А. Здравствуйте, дети! М., 1988; Амонашвили Ш.А. Как живете, дети? М., 1986.
- ¹⁵ См. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. М., 1996.
- ¹⁶ См. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 146-153.
- ¹⁷ Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 557.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Чирков Ю. Синдром утомления планеты// Лит. газ. № 20-21 от 22-28 мая 2002 г. С. 13.
- ²⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 496.

**«ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ ОБ ИСТОРИИ»
(Историософия Вл.Соловьева в освещении
Г.Пшебинды¹)**

Польский исследователь Гжегош Пшебинда принадлежит к цеху зарубежных славистов, из-под пера которых в разные годы вышло много работ, посвященных русской философии, в том числе концепции одного из ее выдающихся, наиболее оригинальных представителей – Владимира Соловьева. Важно, что эта исследовательская традиция не прерывалась, как то случилось в России. В книге помещена обширная библиография, где наряду с трудами русских авторов² представлены сочинения таких известных западных славистов, как, например, ученый из ФРГ Людольф Мюллер, который в 1950–1980 гг. в сотрудничестве с В.Шилкарским и В.Леттенбауэром подготовил и издал на немецком языке восьмитомное собрание сочинений Соловьева³; в библиографии приведены труды Л.Венцлера, А. де Любака, Ф.Коплстона и др.; названы здесь и многочисленные работы польских авторов.

В Польше давно существует сильная историко-философская школа, свои традиции исследования. Такие ученые, как А.Валицкий, Л.Колаковский и др., на протяжении многих лет изучали русскую философию в тот период, когда сколько-нибудь открыто писать о некоторых ее направлениях в самой России было практически невозможно. Продолжателем этих традиций и является Г.Пшебинда. В 1980-е годы он опубликовал в польских и зарубежных изданиях ряд статей о Вл.Соловьеве, которые и легли в основу рецензируемой работы, ставшей первой книгой о Вл. Соловьеве на польском языке⁴. Но это было только начало, первый этап изучения Г.Пшебиндой русской философии. Впоследствии он посвятил ей обширное исследование, рецензия на которое была опубликована в журнале «Вопросы философии»⁵.

Темой книги автор избрал историософскую концепцию Соловьева, полагая, что именно такой ракурс анализа позволит рассмотреть все основные темы философии Соловьева в едином ключе, в целостной системе. В подтверждение правомерности подобного подхода он приводит слова В.В.Зеньковского: «Не космоцентризм, даже не антропоцентризм, но историоцентризм определяет подход Соловьева ко всем вопросам... Это относится столько же к этике (где Соловьев строит «оправдание» добра в истории), сколько и к теории познания (где овладение «смыслом» бытия осуществимо лишь благодаря раскрытию человеческого духа в историческом действовании), и к метафизике (как это с исключительной силой проявилось уже в «Чтениях о Богочеловечестве»)⁶. Как полагает Г.Пшебинда, традиционное понимание историософии как философии истории слишком узко и не исчерпывает сущности учения и деятельности Вл. Соловьева, с точки зрения которого содержание исторического процесса составляет не только собственно история человечества, но и духовная и эстетическая деятельность человека. Все сферы человеческой деятельности (духовная, эстетическая и практическая), по мнению Соловьева, историчны в двояком смысле: 1) они совершаются в человеческой истории; 2) их задача состоит в преобразовании этой истории.

Солидаризируясь с мнением А.Валицкого о том, что Соловьев является первым в России профессиональным философом, автор в то же время полемизирует с его замечанием, что Соловьев отделил философию от остальных областей человеческой активности. Философия, подчеркивает он, была для русского мыслителя одним из способов познания и преобразования действительности, а потому такое отделение правомерно только с точки зрения метода; по цели же своей философия не отличается ни от иных сфер теоретического знания (эмпирических наук и теологии), ни от конкретных областей искусства, ни от способов социальной организации. История имела для Соловьева более широкое значение, чем для какого-либо иного мыслителя, и частью ее была также и философия (с. 8).

Как полагает Г.Пшебинда, основная и наиболее общая идея Соловьева, идея всеединства, – понятие как метафизическое, так и историческое, поскольку оно несет в себе ответ на

вопрос о причине и цели истории. Соловьев попытался конкретизировать это понятие, почерпнутое из греческой философской традиции, в частности из концепции Плотина (здесь сыграло свою роль и непосредственное влияние Шеллинга), в понятиях Богочеловечества и Богочеловека. Автор подробно анализирует основные философские понятия Соловьева – всеединое, всеединство, Богочеловечество, Богочеловек, София, организм, общество и т.д. – и, привлекая убедительные фрагменты из обширного наследия мыслителя, делает вывод, что эти понятия неразрывно связаны с понятием истории. Даже если последнее не присутствует эксплицитно, метафизические понятия проясняются именно в соотношении с человеческой историей, понимаемой как процесс. Соловьев, подчеркивая польский исследователь, рассматривал исторический процесс как трудный и длительный переход человечества от животного состояния к Богочеловечеству. При этом он различал национальную и всеобщую историю. Если первая составляет основу единства нации, то вторая – основу единства человечества, а потому обе они нераздельны.

Итак, основной исследовательской посылкой Г. Пшебинды является идея о том, что мировоззрение Соловьева с самого начала и до конца его творчества носит исторический характер. Философ жил в динамичном, развивающемся мире и остро ощущал эту динамику. Трудно найти другого русского мыслителя, который бы так непосредственно воспринимал становление, как Соловьев (даже Бог содержит у него возможность становления). «Представляется, что именно от чувства истории Соловьев приходил к своим метафизическим теориям» (с. 16). Философские усилия русского мыслителя, подчеркивает автор, были направлены на обнаружение неизменных законов (в том числе и моральных), действующих в человеческой истории.

Однако синтетическое изложение историософии Соловьева, отмечается в книге, представляет определенную трудность, поскольку взгляды его не изложены в систематизированном виде в каком-то обобщающем труде, как это было, к примеру, у Гегеля. Даже понятие «философия истории» Соловьев употреблял редко. Лишь в 1891 г. он написал полемическую работу «Из философии истории», где доказывал, что философию истории нельзя создать в отрыве от христианства. В то же время в основ-

ных его трудах, таких как «Три силы», «Философские начала цельного знания», «Великий спор и христианская политика», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская Церковь», «Оправдание добра» и, наконец, в «Трех разговорах» с «Краткой повестью об антихристе» представлена его историческая концепция, приобретающая в последних двух работах пессимистический оттенок.

В книге рассмотрены исторические взгляды Вл.Соловьева в целом, в той форме, в какой они предстали в его метафизике, эпистемологии, этике и эстетике; что существенно, анализ ведется в контексте исследования эволюции мысли Соловьева. В соответствии с этим книга включает в себя четыре основных раздела. В первом из них, «Несколько замечаний об идеях эпохи», автор кратко обрисовывает идейную ситуацию в России 60-х годов XIX века и показывает, что для Соловьева, с самого начала философской деятельности обратившего полемику своей концепции против господствовавшего в ту пору течения – позитивизма – и стремившегося оправдать и обосновать метафизические устремления человечества, еще более важным было выступление против другого течения российской идеологии – империалистического национализма, в который выродилось славянофильство к 70-м гг. XIX столетия. Критикуя российский национализм и этатизм, Соловьев, как подчеркивает автор, в то же время отмечал положительные моменты в истории и современном ему развитии России, такие как крестьянская реформа 1861 г., считая, что они имеют не только местное значение, но сопоставимы с важнейшими событиями в масштабе мира.

Второй, самый обширный, раздел книги непосредственно посвящен исторической мысли Вл.Соловьева. Он включает в себя две части, в соответствии с предложенной автором периодизацией философии русского мыслителя: Г.Пшебинда выделяет два основных этапа эволюции взглядов Соловьева: утопический, или оптимистический (1874–1891), и пессимистический (1891–1900). Каждая из частей, в свою очередь, состоит из нескольких глав, где рассматриваются конкретные проблемы. В первой из них анализируется закон исторического развития, сформулированный Соловьевым в работе «Философские начала цельного

знания» (1877) и представляющий собой, по мнению Пшебинды, главную идею оптимистического периода творчества философа. Широкое понимание исторического развития Соловьев основывает на давней философской традиции, восходящей к Аристотелю и возрожденной в XVIII веке Кантом: человеческая деятельность совершается в трех сферах: теоретической, практической и творческой, – которые описываются соответственно в логике, этике и эстетике. Философ формулировал свой закон, исходя из того, что царства дьявола не существует, что зло – это лишь неупорядоченное сочетание элементов, а человек способен уже здесь, на Земле, создать царство Добра, Красоты и Истины. Общая цель существования человека должна быть, по Соловьеву, реализована в истории, которая является развитием, становлением, «...ибо если бы история не была развитием, а только сменой явлений, связанных между собою лишь внешним образом, тогда, очевидно, нельзя было бы говорить ни о какой общей цели» (В.Соловьев. Собр. соч. Т. I. Брюссель, 1966, с. 251). Подробно рассмотрев данную концепцию Соловьева, автор выделяет его мысль о том, что философия выполняет в сфере знания роль посредницы между теологией и эмпирическими науками; все эти дисциплины, полагал он, в будущем войдут в состав свободной теософии. Прежде чем рассмотреть представления Соловьева о теософии, Г.Пшебинда останавливается на той роли, которую русский мыслитель отводил философии в работе «Исторические дела философии» (1880). Изложенный здесь материал, по мнению автора, подтверждает два основных положения, которым Соловьев был верен всю жизнь: 1) философия с момента своего возникновения стремится к истине христианства; 2) многие философские направления (даже материализм) содержат в себе зерно истины, которую наиболее полно выражает христианство.

Далее автор внимательно анализирует в главе «Попытка создания свободной теософии» работы Соловьева, относящиеся к данной проблеме: «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания», «Критику отвлеченных начал», третью часть книги «Россия и Вселенская Церковь», а также философский диалог «София». В этих работах, появившихся в 1876–1889 гг., русский мыслитель, как отмечает Г.Пшебинда, опирался на разнообразные философско-теологические тради-

ции, считая представленные в них идеи вполне христианскими, что делает эту часть трудов Соловьева особенно сложной для исследования. Проанализировав указанные сочинения, важнейшие понятия, разработанные Соловьевым, поставленные им проблемы, автор делает вывод о безусловно историческом характере теософии Соловьева: не только потому, что это предполагается самим законом исторического развития, но и потому, что центром метафизических рассуждений здесь становится человек как результат космологического процесса, естественный человек, содержащий в себе возможность поворота к Богу (с. 79-80). «В этом смысле его теософия являет собой интеллектуальный гимн в честь Бога, творца человека. Того творца, который одобрил сотворенный им мир» (с. 80).

Трудно, полагает Г.Пшебинда, справедливо оценить эту часть концепции молодого Соловьева. Многие исследователи утверждали, что сформулированное им учение о Софии – основа всего мировоззрения Соловьева. Но никто из тех, кто высказывал подобные соображения, не пытался вывести из идеи Софии – как ее представил Соловьев на философско-теологическом языке – других частей его системы. И это не случайно. В теософии Соловьева, по мнению польского автора, в принципе более важны интуиции русского мыслителя, чувство единства всего и утверждение права выбора человеком свободного пути к Богу, чем дедуктивное построение системы, логичность связей. Правда, сам Соловьев как раз стремился любой ценой создать систему – отсюда его рационалистический схематизм в духе Гегеля. Автор также ставит в упрек Соловьеву использование им в теософском учении терминов, относящихся к различным философским традициям, введение в космологию, основанную на христианских принципах, гностических элементов, затушевывание различий между личным Богом христианства и Абсолютом древнегреческих мыслителей.

Далее, в главе «Очерк религиозной этики», автор проводит идею о том, что этика играет первенствующую роль в философской системе Соловьева и составляет центр его мировоззрения. Неслучайно в первой главе работы «Критика отвлеченных начал» он изложил свою этическую систему, предварительно рассмотрев существовавшие до той поры этические учения (автор

отмечает, что в этом плане работа Соловьева фактически представляла собой историю этики, которой тогда еще не существовало на русском языке (с. 82)). В этом труде Соловьева общество предстает как живой и развивающийся организм. По мнению русского философа, и позитивистская социология, исследующая общество как эмпирический факт, и традиционная историография, занимающаяся прошлым и настоящим, забыли об идеальном обществе, которое должно появиться в будущем. Идеалом общества самому Соловьеву представлялась свободная общинность, где часть отказывается от собственного эгоизма ради блага целого, а целое ограничивает себя, признавая и уважая автономию и свободу части. Подчеркивая религиозные истоки этики молодого Соловьева, автор выделяет, среди прочего, его убеждение в том, что политическая (государство) и духовная (церковь) сферы не могут быть отделены друг от друга, а также завершающую часть этической концепции, изложенной в «Критике отвлеченных начал», где говорится о том, что этическая норма лишь тогда обретет смысл, когда будет дан определенный ответ на вопросы о существовании Бога, бессмертии души и свободе человека (с. 89).

Следующая далее глава «Соловьев как славянофил» включает в себя несколько параграфов. Автор дает вначале общую характеристику отношения молодого Соловьева к славянофилам, считая основным различием между ними то, что отцы славянофильства подходили к философии негативно и, ограничиваясь критикой Гегеля, не представили собственных позитивных идей, тогда как Соловьев с самого начала хотел создать философскую систему и видел свой идеал, в отличие от них, не в прошлом, а в будущем. На наш взгляд, это суждение (в первой его части) Г.Пшебинда сформулировал недостаточно четко (оно к тому же противоречит его дальнейшим утверждениям о влиянии славянофилов на Соловьева); на деле славянофилы выдвинули много положительных идей, которые разрабатывались последующей философией. Ведь далее сам автор показывает, что в диссертации «Кризис западной философии» Соловьев был солидарен с основной идеей классиков славянофильства, стремившихся осуществить синтез философии, религии и веры, чтобы сблизить философию с жизнью. В русле славянофильства было

и его стремление представить свое видение позитивной мысли через критику идеологии рационалистического Запада. Г.Пшебинда согласен с мнением К.Мочульского о том, что диссертация Соловьева была написана под сильным влиянием идей Киреевского (с. 98), и высказывает предположение, что вторым источником влияния могли быть также некоторые сочинения Хомякова, в частности «По поводу Гумбольдта» (1849). Автор отмечает, что Соловьев, собственно говоря, написал работу о кризисе не западной философии, а западного рационализма, оставив за границами анализа, как подчеркнул в свое время Ф.Степун, волюнтаризм Фихте, интуиционизм и эстетизм Шеллинга, иррационализм Шопенгауэра, а также, добавляет Г.Пшебинда, традицию немецкой мистики (Бёме, Баадер), которая позднее оказала, наряду с учением позднего Шеллинга, сильное воздействие на концепцию русского мыслителя.

Отдельный параграф книги посвящен истории отношений Соловьева с Достоевским (с. 101-117); здесь подчеркивается, что Соловьеву, очень ценившему Достоевского как писателя, были чужды его националистические настроения, нашедшие отражение, в частности, в «Дневнике писателя». Разделяло их и отношение к церкви, поскольку Достоевский не мог бы принять идеи Соловьева о том, что Богочеловечество осуществимо только совместным усилием церквей, западной и восточной (с. 113). Автор «Дневника писателя», чьи идеи были выражением установок большей части российской интеллигенции второй половины XIX века, не мог, однако, соответствовать тем чаяниям, которые связывал с ним Соловьев, мечтавший о свободном религиозном объединении народов; Соловьев уже в молодые годы значительно превосходил русского писателя в плане универсализма мышления (с. 117). Г.Пшебинда ссылается здесь на мнение упомянутого выше немецкого исследователя Л.Мюллера о том, что если бы Достоевский жил дольше, его дружба с Соловьевым сменилась бы враждой – настолько глубокими были некоторые их внутренние различия (там же).

В следующей главе автор рассматривает взгляды Соловьева по поводу отношения различных церквей, развитые в 1883–1889 гг. в работах «Великий спор», «История и будущее теократии», «Россия и Вселенская Церковь» и «Русская идея». Как

подчеркивает Г.Пшебинда, в этот период Соловьева интересовала прежде всего практическая сторона исторического процесса, а поскольку в этой сфере важнейшим институтом ему представлялась церковь, он стремился упорядочить свои знания о ней. В трактовке этих вопросов взгляды его разошлись с воззрениями славянофилов. Признавая значимость работ Самарина и Хомякова на экклезиологические темы, Соловьев, однако, упрекал Хомякова в непонимании роли объединения православной и католической церковью в осуществлении идеальной Церкви (с. 122). В сочинении «Россия и Вселенская Церковь» он стремился для подтверждения своей концепции Церкви обнаружить в Евангелии традицию, общую для православных и католиков. Как показывает автор, Соловьев в своей экуменической доктрине пытался найти золотую середину между двумя крайностями: искушением латинизации и попыткой отвержения всего католического. Вторая крайность нашла отражение в теории третьего Рима, которую русский мыслитель пародировал в том же труде (Соловьев В. Собр. соч. Т. XI, с. 178). Г.Пшебинда отмечает, что сам Соловьев использовал идеи русского мессианизма в разработке концепции христианского единства, но его мессианизм был вызовом российским националистам и до сих пор вызывает неприятие в российских шовинистских кругах (с. 127).

В работе «Великий спор» мысль о необходимости соединения православной и католической церковью рассматривается в контексте идеи положительного всеединства, как предпосылка возврата человечества в целом к Богу-Творцу. Если упоминавшиеся ранее труды Соловьева, в частности «Философские начала цельного знания», «Три силы», «Три речи в память Достоевского», содержали в себе лишь историософские элементы, то в «Великом споре» дано уже систематическое изложение историософии. Соглашаясь с идеей Л.Мюллера о том, что данный труд является лучшим произведением Соловьева на экуменическую тему, автор подробно останавливается на его структуре и основных идеях. Он отмечает, что в этот период Соловьев, отдавая себе отчет в трудностях поставленной им задачи и понимая, что многое в реальности ей противоречит, тем не менее придерживался оптимистического видения проблемы: сама правда Бо-

гочеловечества, полагал он, требует объединения церквей, а это означает, что такое объединение должно произойти.

Экуменические взгляды Соловьева нашли отражение, как показывает далее автор, в работе «История и будущее теократии», где именно экуменизм выступил теперь как необходимая предпосылка создания свободной теократии. Г.Пшебинда подчеркивает идею Соловьева о том, что идеальная теократия является связью Божественного, человеческого и материального элементов, поскольку только в сотрудничестве с человеком Бог может осуществить дело теократии. Проанализировав трактовку Соловьевым событий библейской истории, польский исследователь делает вывод о том, что соловьевская экзегеза, завершающаяся формулировкой этических постулатов, была нацелена на доказательство того, что прошлая история должна служить указанием для будущих судеб истории (с. 144).

Наконец, последняя глава данной части, «Спор с национализмом», посвящена полемике Соловьева со славянофилами, постепенно нараставшей и нашедшей отражение в труде «Национальный вопрос в России» и в других работах. Г.Пшебинда подчеркивает, что Соловьев показал себя здесь умелым публицистом и полемистом, и хотя не всегда он был справедлив в отношении той или иной конкретной идеи противника (что признавал позднее и сам), но неустанно боролся с проявлениями российской ксенофобии. Русский мыслитель, по выражению автора, «не оставил сухой нитки на славянофильстве» (с. 146), обнаружив источник «зоологического патриотизма» Данилевского в сочинениях отцов славянофильства – Хомякова, И.Киреевского и Аксакова. Особое внимание автор уделяет здесь защите Соловьевым Петра Великого, в котором славянофилы видели главного виновника отклонения России от ее естественного пути, а также его критике книги Данилевского «Россия и Европа» и работе «Идолы и идеалы», вошедшей в труд «Национальный вопрос в России», в которой, с точки зрения Г.Пшебинды, положено начало полемике Соловьева с идеями Л.Толстого. Автор соглашается с мнением Мочульского о том, что Соловьев в полемическом запале не вполне обоснованно поставил на одну доску Хомякова и Страхова, Киреевского и Астахова; он полагает также, что русский философ в слишком ро-

зовом свете представил Петра Великого, а в «Идолах и идеалах» ничего не сказал о революционном народничестве, хотя именно в нем он мог бы увидеть угрозу дальнейшей истории России (с. 155).

Завершив на этом обзор первого, утопического периода творчества Соловьева, Г.Пшебинда переходит в следующей части к рассмотрению пессимистического периода, начало которого он датирует 1891 годом. Этот период можно разделить, по его мнению, на два этапа: 1891–1897 гг., когда философ уже отбросил идею теократии и отказался от легковесного историософского эволюционизма, и 1898–1900 гг., когда он начал уже размышлять о конце человеческой истории. В работах, написанных в 1891–1897 гг., можно обнаружить, полагает Г.Пшебинда, две противоборствующие идеи: прежнюю веру в действенность закона исторического развития и все более явное разочарование в человеческой истории. Наиболее характерен в этом отношении труд «Оправдание добра», который автор рассматривает в подразделе «Попытка создания новой этики». Осознав безрезультатность экуменических усилий, Соловьев вернулся к философии (которая в 1880-х гг. несколько отошла у него на задний план), чтобы найти новые способы осуществления идеи «положительного всеединства». На этом этапе в центр его исследований выдвинулись этические проблемы, причем, как подчеркивает автор, теперь он уже признал, вопреки прежним представлениям, что в обыденной жизни людей именно морали, а не религии принадлежит главная роль, а также утверждал, что этические нормы не зависят от решения метафизических вопросов о человеческой свободе или истинности познания (с. 159). Подробно проанализировав этическую концепцию Соловьева, Г.Пшебинда высказывает мнение, что она опиралась главным образом на западную теологическую традицию, в частности идеи св. Августина и Фомы Аквинского (с. 173).

Далее автор рассматривает эстетические взгляды Соловьева, изложенные им в ряде статей 1889–1899 гг. Эстетические работы Соловьева также не носят уже былого оптимистического характера, хотя в них все же можно обнаружить отголоски прежних настроений. В определенной мере эти взгляды, берущие истоки в романтизме и эстетическом утилитаризме Черны-

шевского, формировались, по мнению автора, под влиянием труда Н.Ф.Федорова «Философия общего дела», с идеями которой Соловьев был знаком⁷. В эстетических сочинениях Соловьева представлена метафизика красоты и творчества, которая должна была стать онтологической основой эстетики, и литературная критика, призванная подтвердить на эмпирическом материале метафизически-этические истины. Рассмотрев кратко соответствующие работы, автор делает вывод о том, что эстетика Соловьева, хоть и мало систематизированная, относится к наиболее интересным сферам его творчества.

В следующей части, «Спор со средневековьем», анализируется работа «Об упадке средневекового миросозерцания», которая, по мнению автора, хоть и была написана раньше «Оправдания добра» и сочинений по эстетике, однако по пессимистическому настроению может быть сближена с последним периодом творчества русского философа. Автор подчеркивает, что теперь Соловьев уже рассматривал христианство не как постепенное осуществление идеальной Церкви, но как борьбу злого начала с добрым, которая происходит на уровне человеческой личности; он также высказывал идею о том, что для блага человечества больше сделали нехристиане, чем представители официальной церкви (с. 188). Данную работу Г.Пшебинда расценивает как шаг Соловьева от утопизма 1870–1880-х гг. к пессимистической концепции последних лет жизни. В этот период русский мыслитель разочаровался в идее теократии и вообще отказался от идеи осуществления на земле Царства Божьего.

Далее автор рассматривает вопрос о переломе в мышлении Соловьева, наступившем, по мнению многих исследователей, в 1898 г. во время путешествия философа в Египет и связанном с каким-то пережитым им опытом, – по выражению Мочульского, «реальным опытом темных сил» (с. 193). Период 1898–1900 гг., когда философ стал рассматривать зло уже не просто как нехватку, недостаточность добра, но как объективную силу, господствующую над миром, борьба с которой нуждается в опоре в ином порядке бытия, можно, по мнению Г.Пшебинды, назвать эсхатологическим. «Для философа, главной целью которого было преобразование человеческой реальности, должна была быть большой трагедией практическая неэффективность его интел-

лектуальных усилий» (с. 192). Позднюю метафизику Соловьева, по мнению автора (не согласного в этом вопросе с рядом исследователей), можно понять только при учете этих переживаний, видений философа, которые с панрационалистской точки зрения сомнительны, но как раз и позволили ему постичь опасность и силу зла. Неслучайно он упомянул об этих переживаниях в «Трех разговорах», а «Краткая повесть об антихристе» стала, по выражению Г.Пшебинды, их «литературным продуктом» (с. 194). Именно в этот период воскресение Христа, о котором раньше Соловьев писал редко, стало для него чрезвычайно важным историческим фактом: он увидел в нем гарантию успешного осуществления человеческой истории, вступившей, по мнению русского философа, в свою последнюю стадию.

В заключительной части второго раздела, озаглавленной «Спор с Толстым», Г.Пшебинда рассматривает основные работы Соловьева, относящиеся к эсхатологическому периоду, – философский диалог «Три разговора» и «Краткую повесть об антихристе». В «Трех разговорах», работе, представляющей собой «последнее слово» Соловьева по вопросам философии истории, мыслитель одновременно ведет полемику с антихристианским позитивизмом Толстого (с. 198). Центром полемики стал вопрос о том, является ли христианство только одним из многих этических учений, есть ли оно нечто большее, или, наконец, сулит человеку что-то помимо идеи Царства Божьего на земле. Кратко проанализировав сочинения позднего Соловьева, автор подчеркивает заключительный вывод соловьевской философии истории: земная история человека исполняется за горизонтом истории при активном содействии человека; исторический процесс не заканчивается осуществлением теократии, он приведет к полной победе добра – но уже вне собственно человеческой истории. Так Соловьев окончательно распрощался с идеей теократии, развивавшейся им в ранний период.

В последнем разделе автор делает попытку ответить на вопрос о современном значении идей Соловьева. На вопрос этот, полагает он, нет однозначного ответа, хотя не подлежит сомнению та роль, которую сыграла концепция Соловьева в теоретической эволюции целой плеяды русских философов «от марксизма к идеализму». Но еще в 1927 г. Лев Шестов в работе

«Умозрение и откровение» подверг критике философскую систему Соловьева за попытку сблизить Афины и Иерусалим, рациональное умозрение греков и живого Бога христианства. Действительно, полагает Г.Пшебинда, «Соловьев... до конца своих дней пытался примирить эти две традиции – оправдание веры отцов должно было у него осуществиться путем придания ей новой интеллектуальной формы. Такая грандиозная задача, которой никому до него решить не удалось, и ему оказалась не под силу», о чем явственнее всего свидетельствует теософия Соловьева (с. 213). В наши дни никто не отважился бы, замечает автор, строить систему на манер Соловьева. Уже в XIX веке его попытка охватить все сферы знания – от минералогии до теологии и истории – была обречена на провал. Но то, что в концепции Соловьева до сих пор сохранило свою актуальность, это не сама его система, а нечто иное. Наиболее важны сегодня его интуиции о человеческой свободе, достоинстве личности, его борьба со всякими проявлениями ксенофобии и революционаризма во имя христианского универсализма, его экуменические взгляды. И в то же время такая вненациональная трактовка христианства не помешала Соловьеву остаться русским патриотом, поскольку он полагал, что истинный патриотизм не отдаляет от иных народов, а приближает к ним.

Подводя итог, отметим, что в первой книге о Соловьеве на польском языке вполне адекватно представлены идеи русского философа в их логическом и историческом развитии, кратко (из-за ограниченности объема), но убедительно проанализированы сильные и слабые стороны его учения. Именно потому, что эта книга – первая, автор часто прибегает к пересказу, предоставляет слово самому Соловьеву, приводя много цитат из его сочинений. На наш взгляд, этот метод в данном случае совершенно оправдан, ибо всякий анализ предполагает на начальном этапе введение читателя в круг идей изучаемого философа, создание целостной, общей картины его взглядов. Нам кажется, что польскому исследователю это безусловно удалось.

¹ Przebinda G. Włodzimerz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992.

- ² Последней значительной работой о Соловьеве в дореволюционной России, как отмечает автор, была книга Е.Трубецкого «Миросозерцание Вл.С.Соловьева», вышедшая в 1913 г. Книга А.Ф. Лосева «Вл.Соловьев» была издана ровно через 70 лет, в 1983 г.
- ³ Книга Л.Мюллера, посвященная русской культуре, в том числе творчеству В.Соловьева, опубликована недавно в России: Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
- ⁴ Об интересе Г.Пшебинды к русской культуре свидетельствует и то, что в конце 1980-х гг. в сотрудничестве с Анджеем Дравичем он подготовил и опубликовал комментированное издание «Мастера и Маргариты» М.Булгакова.
- ⁵ См.: Щукин В.Г. Гжегош Пшебинда. От Чаадаева до Бердяева. Спор о Боге и человеке в русской мысли (1832–1922) // Вопр. философии, 1999. №4.
- ⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 21.
- ⁷ Эта тема подробно освещена в издании: Федоров Н.Ф. Собр. соч. В IV т. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000, С. 79-150. Издание подготовлено и прокомментировано А.Г.Гачевой и С.Г.Семеновой.

**МЕТАФИЗИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ:
ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ, СВОБОДЫ,
ПРИРОДЫ ЗЛА**

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный гуманитарный университет

**СИТУАЦИИ СВОБОДЫ
В «ЧТЕНИЯХ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ»
ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

В этой статье мы хотели бы показать, как понимание свободы, из которого Соловьев исходит в «Чтениях о Богочеловечестве», роковым образом приводит к логической непоследовательности при изложении свободного творения мира Богом, сво-

бодного выбора и грехопадения мировой души, человека и христианской церкви.

Обратимся к определениям свободной воли во фрагменте, где Соловьев стремится объяснить недолжное положение природного мира как результат самоутверждения субъектов.

«Мы знаем, – пишет Соловьев, – что самоутверждение есть напряженное состояние воли, сосредоточивающейся в себе, отделяющейся и противопоставляющей себя всему другому. Но воля есть внутреннее действие субъекта, прямое выражение и проявление его собственного существа. Воля есть действие *от себя* или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого; поэтому всякий акт воли по существу своему свободен, всякое изволение есть произволение (как в языке, по крайней мере русском, воля и свобода суть синонимы).

Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряженное состояние индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякий же акт воли по определению своему свободен, то, следовательно, зло есть свободное произведение индивидуальных существ”¹.

Фрагмент начинается с определения самоутверждения, или эгоизма, как *особого* состояния воли отдельного субъекта. При этом неявно подразумевается возможность *иного* состояния воли субъекта, отличного от определяемого. Имеется в виду, что состояние воли субъекта могло бы быть другим, при котором субъект не противопоставляет себя всем. И понятно, что сама эта *возможность* отличных друг от друга состояний воли *одного и того же субъекта* должна быть каким-то образом заложена в общее определение свободной воли субъекта как таковой.

Поясним на примере известного определения человека, которое дает Карл Маркс в “Капитале”², ссылаясь на американского экономиста Бенджамина Франклина: человек есть животное, производящее орудия труда. В этом определении есть так называемый видообразующий признак – “орудия труда”, изменяя этот признак (скажем, двигаясь от каменного топора к плугу, затем к персональному компьютеру) мы получаем ключ к пониманию существенных различий между историческими эпохами, а следовательно, и между человеком той или иной эпохи.

Видообразующий признак в определении понятия может присутствовать неявным образом. Например, параллелограмм определяется как четырехугольник, у которого противоположные стороны равны и параллельны. Так как речь идет о *четырёхугольнике*, то, кроме противоположных, у него должны быть неположенные, или смежные, стороны. Последние же могут быть равными либо неравными. И вот эти две возможности, заложенные, пусть неявно, в определение параллелограмма как четырехугольника, дают две разновидности параллелограмма – ромб и неромб³.

Вернемся к определению самоутверждения или эгоизма, как *особого* (напряженного и т.д.) состояния индивидуальной воли, и сравним его с определениями воли как таковой в процитированном фрагменте. Воля есть: а) внутреннее действие субъекта; б) прямое выражение и проявление его собственного существа; в) действие от себя или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого. Можно заметить, что все эти определения воли построены на признаках, которые не дают оснований предполагать, что возможны различные состояния воли *одного и того же субъекта*.

Так, определение воли, как “внутреннего действия”, строго однозначно и не допускает толкований, которые бы позволили говорить о возможности отличных друг от друга состояний воли. И в определении воли как “прямого выражения и проявления его (т.е. субъекта) собственного существа” тоже отсутствует какой-либо признак, варьируя который, мы получили бы возможность говорить о различных состояниях воли одного и того же субъекта. Наконец, то же самое можно сказать о третьем определении воли – “действие *от себя* или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого”.

Можно говорить о присутствии несомненного противоречия в разбираемом фрагменте из “Чтений о Богочеловечестве” Соловьева: с одной стороны, предполагается возможность по крайней мере двух различных состояний воли *одного и того же субъекта*, – однако, с другой стороны, выдвигаются такие определения воли субъекта вообще, которые не позволяют говорить о возможности отличных друг от друга состояний воли одного и того же субъекта.

На основании определений, которые Соловьев дает злу, как особому состоянию воли, можно строить следующее логическое умозаключение: если зло есть особое состояние воли субъекта, а *всякая* воля есть прямое выражение и проявление собственного его существа, то, следовательно, злое состояние данного субъекта есть прямое выражение и проявление его собственного существа.

Но и добрая воля есть некоторое особое состояние воли. Поэтому аналогичным образом можно заключить, что добрая воля есть также прямое выражение и проявление собственного существа соответствующего субъекта. Это означает, что зло и добро не есть разные состояния воли одного и того же субъекта, но могут быть лишь состояниями воли различных субъектов, следовательно, данное состояние воли субъекта диктуется непосредственно существом данного субъекта.

Соловьев же делает вывод, что зло есть *свободное* произведение индивидуальных существ. Схема его рассуждения такова: зло или эгоизм есть особое (именно напряженное и т.д.) состояние воли, всякий же акт воли свободен, следовательно, зло есть свободное произведение индивидуальных существ. И складывается впечатление, что различные состояния воли все же могут принадлежать одному и тому же субъекту. Субъект может быть как в должном состоянии воли, так и в недолжном (злом) состоянии воли. И вот он свободно самоопределился во зло. Однако выше Соловьев говорит о том, что воля и свобода суть синонимы. Следовательно, на место слов “свободное произведение” мы можем поставить его же определение воли. Но тогда снова получится определение зла как прямого выражения и проявления собственного существа соответствующего субъекта.

Таким образом, с одной стороны, зло все же оказывается прямым выражением и проявлением собственного существа субъекта, и это означает, что данный субъект не может не быть злым, так как не может же он выбирать свое *собственное* существо; с другой стороны, зло объявляется свободным произведением индивидуальных существ.

Это кажущееся противоречие в тексте Соловьева мы можем устранить, если примем во внимание исходное определение свободы Соловьева – как внутренней необходимости⁴, которая и

раскрывается через необходимую реализацию или развертывание “собственного существа” субъекта. И тогда мы увидим, что независимо от того, будем ли мы подставлять вместо слов “свободное произведение” определение воли или определение свободы, результат получится все тот же: зло есть прямое выражение собственного существа субъекта. И это означает, что быть злым или добрым, не зависит от самого субъекта, так как данное качество прямо и непосредственно выражает его собственную сущность, или существо, т.е. то, что он есть по сути.

Тонкость ситуации заключается в том, что Соловьев, определяя зло как свободное произведение индивидуальных существ, сознательно все же имеет в виду нечто *отличное* от того, что вытекает из его же определений воли и свободы. Соловьев стремится показать, что ответственным за то, что “весь мир во зле лежит” является не Тот, кто сотворил этот мир, но – в конечном счете сами тварные субъекты.

Это расхождение между тем, что Соловьев *сознательно* хочет показать и доказать, и тем, что *действительно* вытекает из им же принятых определений свободы и воли, должно как-то обнаруживаться при описании им ситуаций свободного выбора соответствующими конкретными субъектами. В данной статье мы сосредоточим внимание на анализе двух ситуаций – свободное создание Богом тварного мира и свободного выбора и грехопадения мировой души.

Божественное существо, пишет Соловьев, не довольствуясь вечным созерцанием идеальных сущностей в себе, хочет реальной жизни этих сущностей. Оно обращает свою волю на всю множественность этих идеальных сущностей, “останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие”⁵.

Обратим внимание на следующий фрагмент: “Особенная идея, с которою соединяется акт божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характер, выделяет его из абсолютного непосредственного единства воли божественной, получает его *для себя* и в нем приобретает живую силу действительности, дающую ей возможность существовать и действовать от себя в качестве особи или самостоятельного субъекта. Таким образом,

теперь уже являются не идеальные только существа, имеющие свою жизнь только в созерцании Божества, а живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало”⁶.

В первом предложении говорится, что приобретение особенной идеей живой действительности дает ей (идее) *возможность* существовать и действовать от себя в качестве самостоятельного субъекта. Во втором же предложении делается вывод, что, *таким образом, теперь*, т.е. в результате приобретения этой возможности существовать и действовать от себя, являются субъекты, *имеющие собственную действительность и воздействующие от себя* на божественное начало.

В обоих предложениях речь идет об одних и тех же обособившихся от божественного начала существах. И получается, если брать чисто логическую сторону дела, что из приобретения *возможности* к совершению чего-то (в данном случае “действия от себя”) автоматически следует *действительность* совершения этого чего-то (“воздействия от себя”). Но понятно, что само по себе приобретение возможности к чему-либо еще не означает актуальность или действительность этого чего-либо.

Например, из наличия возможности совершить определенную покупку еще не вытекает совершение этой покупки. Для этого нужно, по крайней мере, еще одно условие – особый акт воли, принятие решения приобрести данную вещь.

У Соловьева же *возможность* автоматически становится, при помощи грамматического выражения “таким образом, теперь”, *актуальной действительностью*.

Этот логически неправомерный непосредственный переход от возможности к действительности мог бы показаться незначашей стилевой небрежностью. Но дело в том, что точно такой же непосредственный переход от возможности к действительности повторится у Соловьева в дальнейшем по крайней мере трижды! В описании грехопадения мировой души, а затем грехопадения человека и христианской церкви. И окажется, что именно на такого рода переходах построены Соловьевым объяснения зла и несовершенства как природного мира, так и человеческой истории!

Рассмотрим ситуацию с мировой душой. Душа мира содержит в себе и божественное начало и тварное бытие, поэтому она не определяется исключительно ни тем ни другим, и оказывается свободною: присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества⁷.

Но эту свободу душа мира использует недолжным способом – она отпадает от божественного начала и сосредоточивается на самой себе. В результате она перестает объединять идеальные существа, и “все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов”, которые, предоставленные самим себе, “обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание”⁸.

Далее Соловьев пишет: “Обладея всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, т.е. может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этой полнотою, – что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога”⁹.

Здесь рефреном повторяется слово “может”. И это соответствует пониманию свободы как возможности различных вариантов действия субъекта. Если мировая душа *может* хотеть обладать всем иначе, чем обладает и т.д., значит, она в то же время *может* хотеть обладать всем и по-другому, т.е. в данном случае – “не иначе”, но так, как уже обладает, – не от себя, но от Бога, потому что она свободна. Итак, пока речь идет, по крайней мере о двух возможных действиях субъекта. И логично ожидать далее описание точки выбора, как особого акта самоопределения, и только после этого должно последовать изложение последствий этого выбора.

Однако Соловьев сразу же переходит к последствиям определенного выбора как необходимо совершенного. “Но тем самым необходимо, – пишет Соловьев сразу далее, – душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окруж-

ность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением”¹⁰. Получается, мировая душа *необходимо* лишается своего центрального положения, ниспадает и т.д. только потому, что она *может* вообще утверждать себя вне Бога. Возможность души мира “утверждать себя вне Бога” – при помощи грамматического оборота – “тем самым” превращается в необходимость.

Очевидна логическая неправомерность такого перехода. Из того, что *может* что-то произойти, еще не следует, что “тем самым *необходимо*” это происходит. Здесь, как и при описании акта обособления идеальных сущностей от Бога, снова происходит непосредственный переход от возможности к актуальной действительности.

Подчеркнем неправомерность данного перехода еще следующим образом. Рассуждение, что “душа *может* отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, *может* утверждать себя вне Бога”, означает допущение другой возможности, которая соответственно будет выглядеть как – душа *может* и не отделять относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, *может* и не утверждать себя вне Бога. Но допущение этой возможности должно означать, что мы имеем право сделать вывод, подражая ходу мысли Соловьева, что “тем самым *необходимо*” душа мира *не лишается* своего центрального положения, остается во всеедином средоточии Божественного бытия, отнюдь не ниспадая на множественную окружность творения. Поэтому она не теряет свою свободу и свою власть над тварным миром. Соответственно сохраняется единство мироздания, которое в результате остается в должном состоянии, при котором “каждый находит себя во всех и все в каждом”.

Получается, что один и тот же ход мысли одинаково способен обосновать два взаимоисключающих тезиса, которые вместе не могут быть истинными. И вот это доказывает логическую несостоятельность самого хода мысли¹¹.

Попробуем выяснить, с чем связана это неправомерное превращение возможности в необходимость в рассуждениях Соловьева о грехопадении мировой души. Для этого определим, в каком пункте в его рассуждении возникает тема *возможности*. Вот место, где впервые появляется слово “может”.

“Но мировая душа воспринимает божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо, как мы знаем, она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю, т.е. возможность начинать с себя внутреннее движение (стремление). Другими словами, мировая душа может сама избирать предмет своего жизненного стремления”¹².

Мы видим, что в этом фрагменте слова “возможность” и “может” (может сама избирать) следуют непосредственно после слов о воле. Причем соответствующее предложение выступает как двойное определение воли. Первое определение: мировая душа “имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю”, это означает, что воля *есть* начало самостоятельного действия. Второе определение: мировая душа имеет “волю, т.е. *возможность* начинать с себя внутреннее движение”.

Очевидно, что первое определение вполне соответствует тому определению воли, которое мы разбирали выше при анализе должного и недолжного состояний воли: “Воля есть внутреннее действие субъекта, прямое выражение и проявление его собственного существа”¹³.

Однако второе определение воли существенно отличается от этого определения. Здесь воля уже не *есть* внутреннее движение субъекта, но есть *возможность* внутреннего движения субъекта. Это последнее определение не может быть понято как развитие или конкретизация первых определений. Потому что либо воля и *есть* внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого, либо она есть всего лишь *возможность* внутреннего движения субъекта, исходящего из него самого.

Получается, что в *одном* предложении, как бы мимоходом, через выражение “то есть” соединяются существенно разные определения воли, и за счет такого соединения осуществляется переход к характеристикам воли, а соответственно, и свободы мировой души, которые подразумевают возможность двух различных вариантов взаимоотношения с божественным началом. И ясно, что это понимание воли и свободы *противоречит* исходному определению воли и свободы как внутренне необходимому, прямому выражению и проявлению сущности субъекта. Противоречит, потому что *прямое* выражение сущности субъек-

та не предполагает возможность различных способов ее выражения.

А теперь обратим внимание на то, что если мы примем исходное для самого Соловьева определение воли – как внутреннее движение от себя, или начало самостоятельного действия, то становится ненужным смущающий рефрен “может” во всем дальнейшем рассуждении о мировой душе, а конечный вывод об отпадении мировой души от Бога получается вполне естественно. – Мировая душа свободна, ее свобода состоит в том, чтобы действовать не от Бога, а от себя, т.е. от собственного существа. И вот теперь можно совершенно естественно сказать именно так, как сказано далее у Соловьева: *тем самым необходимо* свобода мировой души приводит к ее отпадению от Бога¹⁴, что, в свою очередь, приводит к разрозненному, эгоистическому существованию элементов мира, т.е. к господству зла и страдания в мире.

Но в таком случае получается, что сама свобода мировой души по определению *автоматически* обрекает ее на отпадение от Бога, и необходимо выступает причиной воцарения зла и страдания в мире. А это означает, что зло и страдание в мире воцаряются не в силу недолжного использования собственной свободы мировой душой, а в силу самого присутствия свободной мировой души, как опосредующего звена между Богом и тварным миром.

Но, с другой стороны, смысл и функция мировой души в качестве особого субъекта наряду с Богом состоит в том, чтобы принять на себя ответственность за воцарение зла и страдания в мире. Соловьев пишет: “Таким образом, вся тварь подвергается суеде и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т.е. мировой души как единого свободного начала природной жизни”¹⁵. Эти слова должны означать, что этого бы не произошло, если бы воля мировой души оказалась другой, т.е. мировая душа могла бы этого не делать (не отпадать от Бога), но все же сделала, и поэтому несет за совершенное ответственность.

Однако наш анализ показывает, что исходное определение свободной воли Соловьевым как раз не предполагает выбора – могла бы не делать, но сделала, – мировая душа в силу собст-

венной свободы оказывается “внутренне необходимым” образом обреченной на грехопадение. И если все же принять, что “вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно”, то в таком случае остается переложить ответственность за зло и страдания в тварном мире на того, кто сотворил своим свободным актом и этот мир, и свободную мировую душу, обреченную в силу своей свободы на грехопадение, – т.е. на Бога. Тем самым воспроизводится противоречие между вселюбящим и вседобрым Богом и несовершенным состоянием созданного им мира, в котором господствует зло и страдание, – противоречие, которое Соловьев стремился устранить, вводя свободную мировую душу как промежуточное звено между Богом и тварным миром.

Если рассматривать вопрос об источниках такого понимания свободы, которое не позволяет без логических противоречий описывать ситуации свободного выбора, то, разумеется, здесь необходимо говорить о спинозизме Соловьева, который подчеркивался Евг. Трубецким в его двухтомной работе «Мирозерцание В.С. Соловьева». Известно, что влияние Спинозы более или менее преодолевается Соловьевым лишь в работах позднего периода своей жизни, в таких как «Понятие о Боге», «Теоретическая философия», «Три разговора».

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 124-125.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 191.

³ В самом деле, при равенстве непротивоположных сторон в параллелограмме, у которого, по определению, противоположные стороны равны, получается равенство всех сторон; но параллелограмм, в котором равны *все* стороны, есть ромб.

⁴ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 24.

⁵ Там же. С. 128.

⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 130.

⁷ См.: там же. С. 131.

⁸ Там же. С. 133.

⁹ Там же. С. 132.

¹⁰ Там же.

¹¹ В логике такого рода аргументация называется “кто много доказывает, тот ничего не доказывает”.

¹² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 132.

¹³ Там же. С. 124.

¹⁴ Между прочим, это отпадение мировой души от Бога совершенно аналогично отпадению и обособлению от Бога “многих” идеальных существ в результате действия “от себя” в соответствии с той волей, которой их наделило Божественное начало.

¹⁵ Соловьев В.С. Там же. С. 133.

И.И. БУЛЫЧЕВ

Тамбовский государственный университет

ВЛ. СОЛОВЬЕВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Философскую антропологию, на наш взгляд, следует разграничить на два основных направления: натуралистическое и трансцендентное. Их *общая черта* – стремление выявить *устойчивые факторы* человеческого бытия. Натурализм усматривает эту устойчивость в “вечной” и “неизменной” природе человека, трансцендентализм – в существовании абсолюта и в его неразрывной и устойчивой связи с лучшими духовными скрепами человеческого бытия.

Важное место в антропологической парадигме отводится **морали**. При этом, если у натуралистов (Л. Фейербах, Н. Чернышевский) мораль как бы *приземляется* и “врастает” в естественную природу, то в трансцендентализме она, напротив, *приподнимается* и объявляется по своему наиболее глубокому источнику чем-то неземным (божественным). В качестве нравственного существа человек, с точки зрения Вл. Соловьева и других представителей трансцендентной антропологии, обладает потенциальной возможностью “бесконечного совершенствования”. Причем “эта возможность не переходит у нас в действительность непосредственно, одним полным актом, потому что тогда человек был бы уже равен Богу, что противно истине, - эта

внутренняя потенция становится все более и более действительностью, для чего требуются реальные условия”¹.

Нравственное начало в учении русского мыслителя всегда было первичным. Триаду – Истина, Добро и Красота – он начал с добра, тогда как **классическая** философия, по крайней мере до Канта, акцентировала внимание на *субъекте познающем*, оставляя в стороне вопрос о ценностях. От разума теоретического к разуму практическому, от разума к воле и вере – такова методологическая программа Вл. Соловьева².

Многие другие общественные проявления мыслитель не считал специфическими, полагая, что они *присущи также животным* (например, муравьям). В соответствии с этими представлениями выводился и критерий позитивного развития: “Для нас всякая общественная организация интересна и желательна, лишь поскольку в ней воплощается нравственное начало, - поскольку ею *оправдывается добро*”³. Человек призван способствовать становлению того, что Соловьев называет “действительным нравственным порядком”. Рассмотренные же вне общества, как сугубо природные существа, «люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного»⁴.

В основе самой нравственности лежит **религиозная вера**, которая ставится Вл. Соловьевым выше опыта, фактов и самой действительности. Именно вера в полной мере объективна, тогда как все остальное – лишь в какой-то степени. *Откуда же человек черпает содержание* самой объективной и первичной ко всему остальному веры? При ответе на этот ключевой для его системы вопрос Соловьев склоняется в сторону *мистики*. Ибо, согласно философу, в акте веры «внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания». Правда, одного «откровения» еще недостаточно и «кроме религиозной

веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление», причем мышление правильное и систематическое⁵.

Утверждение веры как фундаментального фактора человеческого бытия сопрягается в учении Вл. Соловьева с тезисом о *преодолении рационализма*. Он утверждает, что произошло не много, не мало «историческое крушение рационализма». Путь рационализма вообще пагубен для человечества, ибо «разум человеческий не в силах служить... образующим началом и не содержит в своей раздвоенности никакой действительной формы единства...». Поэтому необходимо «обратиться к другому, более могущественному началу единства...». Отсюда подлинную опору следует искать отнюдь не в разуме, но «в *вере и послушании*»⁶.

Мыслитель справедливо отмечает, все люди «всегда во что-нибудь верят, но не всякая вера имеет нравственное значение и может служить основанием для дела Божия». Истинно «нравственное достоинство принадлежит только такой вере, предмет которой нисколько от моего произвола не зависит, никакого прямого отношения к моим собственным вкусам и мнениям не имеет... Другими словами, предмет истинной веры должен иметь форму *предания*, и притом *предания вселенского*». Однако и это вселенское предание должно быть «божественного происхождения». Именно такая ситуация ведет к реализации основной цели и смысла истории – всеединству. Для его осуществления человеку необходима свобода. «Человек достигает действительной свободы» путем освобождения «от ограниченности своего ума верою во вселенскую истину» и «послушанием вселенской власти». Тем самым человек «освобождает свои нравственные силы» и, будучи послушным представителем божественной власти, становится существенным элементом богочеловечества. Искомая цель достигается, таким образом, путем подчинения человека «воле Божией», что позволяет преобразовать «материальную природу» в нужном направлении; при этом достигается «согласное взаимодействие божественного и человеческого, как истинное пребывание Бога в людях и свободная жизнь людей в Боге»⁷.

Фактически мысль Вл. Соловьева во многом идет в русле развития, характерного для таких адептов *иррационализма*, как

А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор или Ф. Ницше. Все они, в отличие от рационалистов, во главу своих философских построений выдвигают не рассудок, а волю, либо такие атрибуты последней, как вера и власть. При этом Соловьев здесь ближе всего стоит к Кьеркегору. *Вера и воля* – важнейшие категориальные опоры в учении русского мыслителя. («Настоящая коренная причина всех дел человеческих, малых и больших, частных и всемирно-исторических, - писал Соловьев, - есть человеческая *воля*»⁸.)

Если с учением *Кьеркегора* Соловьева сближает во многом общее понимание фактора *веры*, то с *Ницше* – отношение ко второму атрибуту воли, т.е. к *власти*, несмотря на их прямо противоположное мнение о том, кто именно должен быть *основным ее субъектом*. Согласно Соловьеву, таковым не земле выступает Церковь, и здесь не может существовать двух мнений. «Если Церковь есть действительно становящееся Царство Божие на земле, то все другие общественные силы и власти должны быть ее орудиями. Если Церковь представляет собою в нашем мире божественное безусловное начало, то все остальное является перед нею условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных и безусловных начал в жизни человека быть не может, он не может служить двум господам». И, следовательно, гражданское мирское общество должно быть непременно подчинено Церкви». По мысли Соловьева, нужна *Вселенская Церковь*, которая только и сможет реализовать «истину теократической идеи» и, таким образом, «духовной, а не светской власти» должен принадлежать «верховный авторитет в христианском мире»⁹.

Впрочем, история эту идею уже «проходила» на практике, и результаты ее осуществления оказались плачевными. И Вл. Соловьев это прекрасно знает, но ему кажется, что все дело в том, что *Церковь* была использована как инструмент государственной политики со всеми негативными сторонами последней (интриги, военная сила и пр.). В результате Церковь утратила «свое нравственное превосходство над личностью» и вместе с тем восстановила «ее против себя». Тем не менее Соловьев выступает апологетом еще более глубокой теократической, или вселенской, утопии. Дескать, освободим Церковь от разрушаю-

щих ее государственных и политических функций, и дело пойдет на лад.

И все это пишется в то время, когда в России затягивался узел острейших социальных противоречий. И при этом Церковь служила *идеологическим оплотом* все более терявшего опору самодержавия. Неудивительно, что вся эта ветвь отечественной философии оказалась исторически *обреченной* на идейное и политическое *поражение*. Симптоматично, что у Вл. Соловьева, как и других представителей религиозно-философской антропологии, мы встречаем безапелляционное осуждение не только революционной борьбы, но и всякой демократической борьбы различных слоев населения за свои права. («То нравственное настроение, в котором человек или собрание людей думает прежде всего о своих правах, противоречит духу христианства, идет не от Бога и в деле Божиим совершенно бесплодно»¹⁰.) Таким образом, элементы религиозного гуманизма и христианского экуменизма в сочинениях Соловьева сочетаются с антидемократическими и антипрогрессистскими настроениями.

Фактически в работах Вл. Соловьева мы имеем дело с попыткой своеобразной *интеграции* теоретического мировоззрения и теологии, идеалистической философии с религиозной мифологией, рационализма с иррационализмом, логики с мистикой, философии с научно-понятийными и образно-художественными компонентами. («В основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности».) Учение русского философа представляет собой попытку синтеза *рационалистической* идеалистической философии (Платон, Беркли, Лейбниц, Гегель) с *иррационализмом* (Плотин, Беме, Шопенгауэр).

Вл. Соловьев – один из *наиболее характерных* представителей как отечественной, так и мировой трансцендентальной антропологии эклектически-синкретического типа. Мощные интеллектуальные силы затрачиваются на соединение заведомо несоедимого. Впрочем, нельзя забывать, что по тому же пути пойдут многие представители религиозно-философской антропологии XX столетия. Разве что, в отличие от Соловьева, обра-

щение с Богом будет отличаться все большей осторожностью и стремлением упрятать его, так сказать, в «подпол» мировой схематики.

Следует, однако, учесть, что одержавший в России начала XX столетия полную победу материалистический рационализм и технократизм определенно не представляли все те последствия, к которым приведет страну и мир *форма прогресса*, возобладавшая в наиболее продвинутых странах мира. В то же время многие российские философы чувствовали, какая опасность надвигается вместе с быстро утверждающей себя во всем мире формой общественного прогресса. Другое дело, что большинство из них не смогли дать новым процессам адекватную оценку и теоретическую интерпретацию. И работы Вл. Соловьева в этом плане достаточно показательны.

Корни современного кризиса человеческой цивилизации таятся в глубинах европейской истории, многие существенные предпосылки того тупика, в который сейчас попало человечество, заложены еще в эпоху Возрождения. Именно в эту эпоху начинает пробивать себе дорогу *эгоистический антропоцентризм* в понимании окружающей действительности, объявивший человека «царем природы», «покорителем вселенной», «венцом творения». Эта интенция прочно утвердилась в западноевропейском мировоззрении, искусстве и науке. Только во второй половине XX в. мы по-настоящему осознали, как опасны возрастающее самомнение человека, его рациональная гордыня. И это самомнение, преклонение перед разумом (рассудком) не убывает, а растет по мере роста могущества машин¹¹.

Соловьевская антропология имеет своей *опорой* весьма разработанную *эпистемологию*. В чем-то переключаясь с платоновской и гегелевской, она, в отличие от них, гораздо более антропоморфна, иррациональна и мистична. Мыслители, тяготевшие к пантеистическому мышлению, как правило, начинают свои философские системы с исходных понятий реальности, бытия или существования. Религиозные же мыслители над бытием и выше реальности ставят Бога. Вл. Соловьеву представляется, что только так можно последовательно осуществить принцип монизма. Именно «утверждением всеединства Божия устраняется дуализм, ведущий к атеизму». С другой стороны, «это же

утверждение, полагая в Боге всю полноту или целость всякого бытия как его вечную сущность», позволяет устранить «натуралистический пантеизм, который под всем разумеет не вечную полноту божественного бытия, а только совокупность природных явлений... Наконец... это же наше утверждение Бога как всеединого устраняет и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с объективной идеей»¹².

Тем не менее эпистемология Вл. Соловьева есть один из вариантов того же самого идеалистического монизма. В самом деле, «мы знаем, что все великие мыслители – слава человечества – были истинно и глубоко верующими (атеистами же были только пустые болтуны вроде французских энциклопедистов или современных Бюхнеров и Фогтов, которые не произвели ни одной самобытной мысли)», утверждает философ. Вместе с тем Вл. Соловьев тяготеет к такой религиозной вере, которая, по его словам, является «сознательной, основанной на развитии разума». Само христианство, которое «загромождено всяким бессмысленным хламом», должно быть основано именно на *разумной вере*. «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию»¹³.

Согласно мыслителю, нужна *новая Вера* (Вера с большой буквы), которая объединила бы западное убеждение в высшее назначение человека и традиционные религиозные убеждения: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»¹⁴.

Вообще говоря, *необходимость новой Веры* ощущали представители самых различных мировоззренческих ориентаций

– современников Вл. Соловьева: мыслители религиозные и нерелигиозные (Н. Федоров и Ф. Ницше, Б. Чичерин и Н. Чернышевский), рационалисты и иррационалисты (К. Маркс и С. Кьеркегор, Г. Плеханов и Е. Блаватская) и т. д. Однако вера всех этих мыслителей оказалась не просто различной, но и *диаметрально противоположной* по своему содержанию и гуманистической (или антигуманистической) направленности.

Поиски этой новой веры оказались делом весьма нелегким и драматичным. И отнюдь не случайно соловьевский пафос относительно утверждения разумной веры сопрягается с убеждениями совершенно иного свойства: *аксиологическим скептицизмом и гносеологическим агностицизмом*. “Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия”¹⁵.

Разумеется, провести подобный субъективный идеализм последовательно – значит впасть в *солипсизм*. А посему неизбежно вновь приходится делать отступления в сторону объективного идеализма, а то и материализма! “Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя осязательные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависят, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину, или сущность”. Однако видимый предметный мир представляет собой лишь “относительную реальность”¹⁶.

Эта “относительная” реальность всего внешнего материального мира предполагает *реальность абсолютную*. При этом человеческие ощущения и восприятия имеют отношение к последней лишь отчасти, т. е. постольку, поскольку их духовная основа связана с единым божественным сверхорганизмом. Дело в том, что «реальный мир действительно реален только в своих

элементарных основаниях, или причинах, – в атомах», они существуют «самостоятельно» и представляют собой «неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром». Однако этот мир в своем «конкретном... виде... есть только явление, только... представление, только видимость»¹⁷.

Что это за «основные сущности», или «атомы»? Материальные кирпичики, как у материалистов, т. е. «малые частицы вещества»? Отнюдь нет, ибо «все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление», и поэтому «атомы как элементарные сущности, как основания реальности... не могут быть частицами вещества». Что же тогда они такое? «...Живые, элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад», причем эти существа «деятельные... вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее». Важно, далее, что в основе движения атомов-монад лежит «закон полярности», т. е. господствует *диалектика*¹⁸.

Впрочем, по своей наиболее глубокой сути основополагающие кирпичики – это все же не совсем привычные нам атомы или монады. Тогда что? Согласно Вл. Соловьеву, «основные существа, составляющие содержание безусловного начала» суть «живые действующие силы... существа, или идеи». Именно идеи как вечные и неизменные сущности, лежащие «в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное все», есть подлинная основа всего эмпирического бытия. И «это учение... впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма шаг в откровении Божественного начала»¹⁹.

Вл. Соловьев следующим образом разъясняет данный основополагающий тезис своей онтологии применительно к *конкретному человеку*. С одной стороны, каждая личность есть прежде всего природное явление, которое подчинено внешним условиям и определяется ими в своих действиях и восприятиях. И в этом своем проявлении личность детерминруется внешними условиями, законами внешней или механической причинно-

сти. С другой стороны, каждая личность «имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности». Таким образом, «особенность», о которой ведет речь Соловьев, рационально неопределима, она есть «нечто неизменное» и притом совершенно не зависящее «от внешнего направления воли и действия» данного лица; «она остается неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех обстоятельствах и условиях личность проявит эту непреодолимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие». В конечном счете этот иррациональный «внутренний индивидуальный характер личности» и составляет подлинную «сущность», «особое содержание» или «особенную личную идею данного существа». И именно ею определяется существенное значение человека и его «роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме»²⁰.

В этих представлениях русского философа отчетливо прослеживается влияние всей предшествующей линии классического иррационализма (от Плотина до Шеллинга). В то же время учение самого Вл. Соловьева отчетливо обнаруживает тенденции **постклассического** мышления, для которых характерно стремление к синтезу иррационализма и мистики с рационализмом, теологии с принципами современной ему философской логики. Отсюда и стремление Соловьева к весьма своеобразной *модернизации* гегелевской онтологии. Абсолютная и одновременно божественная *Идея* в учении русского философа, в отличие от гегелевской панлогицистской и предельно сухой, напротив, всячески одушевляется и антропоморфинизируется. У нее есть как бы элементарные живые клеточки, которые и составляют ткань ее живого организма.

«Объективных идей», или атомов-монад, чрезвычайно много. Однако *их взаимоотношения весьма необычны* и подобны взаимосвязям между понятиями большей и меньшей степени общности: «...существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными поня-

тиями – и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты». В результате «постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные»²¹.

Что же представляет собой эта «всеобъемлющая или всеединая» *Идея*? Чем она, скажем, отличается от гегелевской абсолютной идеи? Идея Гегеля раскрывается через понятия разума (рассудка), мышления, логики и т. п., т. е. через категории гносеологического порядка. Совсем иначе у Соловьева. Его «абсолютная идея» есть не просто объективная «сущность божественного начала», независимая от природных явлений, хотя и связанная с ними. Она вбирает в себя «коренные основы и последние элементы всякого бытия, которые, с одной стороны, относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала»²².

Абсолютная идея Вл. Соловьева есть, в отличие от гегелевской, во-первых, некое «существо», или же синтез «трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи...». Во-вторых, свою абсолютную идею Соловьев наделяет важными *оценочными* характеристиками. Его абсолют «есть идея безусловного блага, или точнее – безусловной благодати или любви». И «если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь». Последняя «есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как внутреннее единство, которое есть любовь»²³.

Первичным субстанциальным фактором является абсолютное, положительное, идеальное бытие. Тогда как природное материальное существование – бытие не подлинное. И если «наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, т. е. *положительное все* (всецелость или полнота бытия), может находиться лишь в сверхприродной области, которая в противоположность миру вещественных яв-

лений определяется как мир идеальных сущностей, царство идей». Всеобъемлющая и всеединая субстанция Вл. Соловьева предельно *антропоморфна*, она есть одновременно субъект воли и добра (блага), истины и красоты. («Первоначальный дух есть сущее как субъект воли и носитель блага и... субъект представления истины и чувства красоты»²⁴.)

Итак, абсолютные идеи Гегеля и Соловьева в своей *онтологической направленности* оказались весьма *различными*, ибо у первого эта направленность гносеологична, тогда как у второго – аксиологична. Соловьевское учение, как и ряда других адептов русской трансцендентной антропологии, совершает поворот скорее в сторону неоплатонизма и мистики, а не в сторону синтеза с наукой и современными философскими течениями (как, скажем, в неотомизме). Это также явилось одной из причин его поражения в битве идей и не востребованности в XX столетии как в мировой, так и отечественной философской мысли.

Концепцию *соловьевского абсолюта* отличает на редкость конструктивистский и спекулятивный характер. «Будучи получаемы чисто отрицательным путем», пишет мыслитель, рассудочные понятия «не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены». Иное дело царство соловьевских идей: «Совершенно напротив – *между идеями* как положительными определениями особенных существ: *отношение объема к содержанию необходимо есть прямое*, т. е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием. Если общее родовое понятие, как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности, может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея, как самостоятельная сущность, должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, т. е. она должна определяться ими положительно»²⁵.

Итак, то ли внутри, то ли вне нашего обычного природного и человеческого мира существует еще и *божественный* – живой и деятельный, который только позитивен и при этом полностью детерминирует мир природы и человека. Сам Вл. Соловьев,

указывая на особенности понимания абсолютной идеи, утверждал, что он «впервые» описал «понятие *живого* Бога» и тем самым значительно усовершенствовал «прежнее наше понятие о Боге...», который «есть все». Особое «божественное существо утверждает свое «я есмь» прежде всего «по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней – и по отношению ко всем особенным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной»²⁶.

Соловьевские “идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности”. И “для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы назовем уже известным в философии термином умственного созерцания, или интуиции... и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченного, мышления...”. Итак, вот она форма связи обычного мира с божественным – внечувственная, внеопытная и внерассудочная *интуиция*. Путем мистической иррациональной интуиции мы способны познать божественный мир идей! Итак, новый вариант союза идеализма с религией осуществлен! Все наши такие привычные чувственные и рациональные представления и понятия не более, чем “тени” божественных “идей”, и ни в коем случае нельзя смешивать первые со вторыми²⁷.

Вл. Соловьев пытается *преодолеть* образовавшийся *разрыв* в неоплатонизме и гегелизме между божественным единством (общим) и многим, отдельным, конкретным как нечто небожественным. Фактически лишь все вместе они составляют новый – *богочеловеческий* - организм. И поэтому «нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными, - мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном». Этот организм совершенно уникален. «Элементы организма божественного исчерпывают собою полноту бытия; в этом смысле это есть организм универсальный, - пишет философ. – Но это не только не мешает этому универсальному организму быть вместе с тем совершенно индивидуальным, но, на-

против того, с логической необходимостью требует такой индивидуальности». И эта выраженная, осуществленная идея, или София, «есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София»²⁸.

Человек и человечество на уровне явления, т. е. их эмпирического бытия, есть ирреальность, условность, ничтожество, фантом. *Подлинную реальность* и действительность «мы должны ... признать за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте...»²⁹. Итак, с одной стороны, Вл. Соловьев своеобразно *развивает классические традиции* как объективного, так и субъективного идеализма, относя все эмпирическое и привычное нам бытие к ирреальности, видимости, явлению. В то же время онтологические схемы мыслителя, по своей сути, являются уже *постклассическими*, ибо ставят своей главной целью на базе современного материала достичь *новой гармонии* веры и разума, теологии и философии. На этом пути соловьевский конструктивизм достигает своей *кульминационной точки*, складываясь в новый религиозно-антропологический миф о двуедином богочеловечестве. Его смысл заключается в том, что в человеке природа как бы перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного.

В своем сознании человек воплощает вечную божественную идею, а в своем эмпирическом бытии (неподлинном мире явлений) неразрывно связан с природой и внешним миром. В силу этого «человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединяющего божественного начала в стихийную множественность, - устройтелем и организатором вселенной»³⁰.

Итак, соловьевская божественная (абсолютная) Идея, в отличие от гегелевской, гораздо *более антропоморфна*. Соответственно, и важнейшие ее атрибуты также куда более одушевлены и антропоморфны и порой напоминают языческих богов. Так важнейший атрибут абсолюта – воля. Но это отнюдь не безличная и холодная воля Шопенгауэра. Фактически важнейшим способом существования этой воли является вера.

(Позднее этот мотив значительно усилится в работах И.А. Ильина и других русских мыслителей.)

В целом можно сделать тот вывод, что *философское наследие* Вл. Соловьева весьма *противоречиво*, что делает возможным его оценку с самых различных и, подчас, диаметрально противоположных позиций. Между тем рассмотренная выше громоздкая гносеологическая конструкция второй половины XIX столетия претендовала на лидерство в мировоззренческой онтологической мысли. Неудивительно, что подобные конструктивистско-спекулятивные схемы были обречены на то, чтобы оставаться на периферии мирового и отечественного развития, а в XX в. приобрести в глазах современников и вовсе маргинальный характер.

В то же время следует заметить, что именно постклассические философские направления и школы все большее внимание начинают уделять, в противовес классическому рационализму, не системности, порядку, закону и т.п., а *хаотичности, асимметрии, дисгармоничности* бытия. И Вл. Соловьев одним из первых русских мыслителей почувствовал *односторонность рационализма* как в его социальных, так и гносеологических основаниях. Смещение фокуса внимания в другую сторону ставит перед мировоззренческими теориями весьма сложные задачи совмещения классически рационалистических традиций с постклассическими и иррационалистическими. Отсюда и чрезвычайная мозаичность и эклектичность учения русского философа. Но таков оказался путь многих постклассических школ мировой философской мысли. Нельзя забывать о том, что вполне позитивное соединение в науке и философии рационалистически-системных доктрин с доктринами, описывающими хаос, дисгармоничность и асимметричность бытия, началось ближе к концу XX столетия с появлением *синергетики*.

Не следует, далее, сбрасывать со счетов *социально-антропологические новации* мыслителя, связанные с идеями экуменизма и религиозного гуманизма, стремлением более органично вписать в философские доктрины такие фундаментальные факторы человеческого бытия, как воля и вера

в самом широком значении этих важных социально-философских категорий. Ныне эти феномены приобрели для российской жизни исключительную актуальность не только теоретического, но и, в первую очередь, практического порядка. Без обретения россиянами крепкой общественной воли и цементирующей социум веры невозможно его полноценное вхождение в пространственно-временной континуум нового тысячелетия.

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 423.

² Шкода В.В. Единство мало, надобно всеединство: жизненная задача Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С.22.

³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 425

⁴ Соловьев В.С. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 34.

⁵ Там же

⁶ Там же. С. 189, 190.

⁷ Там же. С. 247 и след.

⁸ Там же. С. 255.

⁹ Там же. С. 283.

¹⁰ Там же. С. 295.

¹¹ История философии. 2-е изд. Минск, 2001. С. 185, 186.

¹² Соловьев В.С. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 103.

¹³ Шкода В.В. Единство мало, надобно всеединство: жизненная задача Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 9-11.

¹⁴ Соловьев В.С. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 49.

¹⁵ Там же. С. 72.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 73.

¹⁸ Там же. С. 73-75.

¹⁹ Там же. С. 76.

²⁰ Там же. С. 77.

²¹ Там же. С. 78.

²² Там же. С. 79.

²³ Там же. С. 78, 79.

²⁴ Там же. С. 70, 125.

²⁵ Там же. С. 83.

²⁶ Там же. С. 90.

²⁷ Там же. С. 85, 86.

²⁸ Там же. С. 130-132.

²⁹ Там же. С. 141.

³⁰ Там же. С. 164.

М.И.ДРОБЖЕВ

Тамбовский государственный университет

ИДЕЯ ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Вл. Соловьев – крупнейший представитель русской религиозной философии второй половины XIX века. Исследователи философских взглядов Вл. Соловьева выделяют в них прежде всего проблемы всеединства, софиологии, идеи добра, учение о Богочеловеке и Богочеловечестве, концепцию цельного знания, религиозную метафизику и т.д., но мало внимания уделяют идее гуманизма в его философии. В данной статье предпринимается попытка проанализировать взгляды Вл.Соловьева на гуманизм. Гуманизм выступает как имманентная составная часть русской религиозной мысли, характерными чертами которого являются тесная связь с православием, духовностью, приверженность Истине, Добру, Красоте и Справедливости через Любовь всех ко всем и прежде всего к Богу.

С приходом христианства сущность человека рассматривается как образ и подобие Бога, человек раздваивается после грехопадения. Грехопадение привело к утрате Адамом и Евой богоподобия, к появлению в мире зла, противоречащему божественной сущности. Православие считает, что первородный грех привел к потере человеком богоподобия, бессмертия, абсолютной святости. Разум же и свободная воля человека стала употребляться во зло и человеку, и природе. Отсюда вытекает главная задача жизни в соответствии с православным учением – восстановление в человеке первоначально присущего ему образа и подобия Божия. Грехопадение привело человека к духовной

смерти, к изменению духовной природы его; по отношению к телу – к появлению болезней; осуждению человека на тяжелую земную жизнь с неизбежной смертью в конце.

Религиозные философы считали, что существует в действительности греховная поврежденность и вытекающее из этого эмпирическое несовершенство человеческой природы. В этих условиях обнаженно-наглядно и в мистически-потрясающей реальности встает *проблема зла*. Зло реально проявляется во всем мире, в различных государствах, человеческих исторических общностях, в каждой личности, в частной и социальной жизни. Отсюда – задача религиозного гуманизма выступает как задача трагическая, ибо «мир во зле лежит». Осознание греховности мира вызывает необходимость смелости в практических действиях по преодолению зла. Но смелость не может означать вседозволенности. Цель не может оправдывать средства ее достижения.

Если характерной чертой гуманистической философии Ренессанса является развитие индивидуализма и индивидуальности, внутреннего мира человека, призыв к новой жизни, определенная моральная раскованность, антиаскетическая направленность индивидуальных потребностей нарождающейся личности, подрыв духовной диктатуры церкви, зарождение научного естествознания, открытия в области техники, небывалый расцвет литературы и искусства, то христианское вероучение говорило о ничтожестве человека, о его грехопадении и искуплении, посредством которого и с помощью благодати возможно его спасение.

Христианский гуманизм большое место отводит проблеме спасения человека. Идея спасения в христианстве означает избавление от зла, порабощенности греху, физической смерти, страданий, преодоление отчуждения и обретение абсолютной свободы. Спасение обеспечивает два фактора: религиозные усилия человека и благодать, высшее дарение Бога. Вл. Соловьев, констатируя тот факт, что житейский опыт и научные достижения ума обнаруживают несостоятельность нашей жизни, философ объясняет это тем, что она подлежит гибели, не имеет прочного бытия, и, более того, она недостойна бытия. Ведь человек не только сам гибнет, но губит других, жизнь несет не только

обман, но и зло, бесполезное убийство других. Получается, что человек берет чужую жизнь, чтобы обеспечить себе жизнь и произвести жизнь в потомстве. Но это не есть произведение истинной жизни, достойной существования. По существу это жизнь животного, которое стремится только жить. Человеку этого мало, он имеет волю жить как должно, которое может определяться только совестью. Но человек действует вопреки совести, для него главное – чувственные побуждения. Противоречие между требованием чувственных отношений и совестью порождают, как считает Соловьев, нравственную оценку. В этом случае голос совести выступает как закон, а животное влечение означает противоречие с законом, грех. Вот почему в религии утверждается, что грех порождается законом. «Хотя и до закона грех был в мире, но грех не вменяется, когда нет закона» [Посл. к Римл. V., 13]. Путь природы ведет человека к смерти, а путь закона приводит к смерти духовной. Дело еще и в том, что закон, осуждая природные влечения, не может их заменить, он оставляет их в прежней силе, не отменяет их необходимости. Закон говорит: откажись от влечения и своего желания, но он не может изменить это влечение, это желание. Их нужно подавить в себе, законом они не упраздняются, более того возбуждаются и становятся сознательными. В Новом Завете говорится: «Я не иначе узнал грех, как посредством закона. Я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: «не пожелай». Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв» [Посл. к Римл. VII, 7, 8].

Таким образом, закон осуждает природу, но не дает ничего положительного. Соловьев пишет, что наша совесть судит природу, отличает добро и зло, но не дает силы изменить, исправить природу, дать торжество добру и покорить зло»¹. Все дело в том, считает Соловьев, что греховная природа есть для человека нечто данное и неотразимое. Сам человек понимает греховность своих влечений, осуждает их, но только в мысли. Мысль же только осуждает действительность, но не упраздняет ее. Это противоречие решается Соловьевым, а скорее религией, очень просто: новая, благая жизнь дается человеку через благодать Бога. Ибо он источник благой жизни. Но значит ли это, что человек здесь выступает как пассивное начало и сам ничего с грехом

сделать не может? Нет, не значит, считает Соловьев, по его мнению, и сам человек должен стать на путь благодати, совершить подвиг своей воли для принятия этой благодати. Этот путь включает в себя три ступени: первая – человек должен почувствовать отвращение ко злу и признать его как грех; вторая – через внутреннее усилие оттолкнуть от себя зло и отрешиться от него; третья – после того, как убедится человек в тщетности попыток преодоления зла, он должен обратиться за помощью к Богу.

Одним из средств обращения к Богу, Соловьев называет молитву. Он констатирует, что все добро содержится в Боге, человек сам на добро не способен. Во власти человека только не противодействовать исходящему от Бога добру и благодати. И, конечно, путь к счастью и благодати лежит через преодоление греха. Соловьев различает три главных рода греха: грех чувственной души или похоть, грех ума – самомнение и самовозношение, ведущие к заблуждению; грех собственного духа – властолюбие, которое ведет к насилию и убийству. Но не только душа и дух находятся под властью греха, ведь греховность гнездится и в теле. Средством преодоления телесного греха является пост.

Все дело заключается в том, считает Вл.Соловьев, что наша воля стремится к господству вместо единения; ум вместо понимания сущности всеединства путается в бесплодных рассуждениях; чувственная душа ставит своей целью наслаждение материей вместо того, чтобы стремиться к оживотворению материи. И эти проблемы, по мнению Вл.Соловьева, призван решить пост. Отсюда он различает пост духовный – воздержание от самолюбивых и властолюбивых действий: пост умственный – воздержание от односторонней деятельности ума, направленной не на благо, а на бесплодную и бесполезную игру в понятия; пост чувственной души, означающий воздержание от неуправляемых чувственных наслаждений, которые следует держать под контролем ума и власти духа. По Соловьеву, все основы личной религии сводятся к трем моментам: молитве, милостыне и посту. Однако в этой триаде совершенно выпадает, а только называется помощь людям. Она не раскрывается. Молитва же и пост в основном направлены человеком на себя, исполнение их является пассивным, оно не ведет к исправлению злой и созиданию дей-

ствительной жизни, а только призвано содействовать исправлению каждого человека.

Гуманизм Возрождения и позднейших этапов развития общества все более и более акцентирует свое внимание на активность человека, его усилия по преобразованию не только самого себя, но и природы, и общества. Считается ли с этим религиозный гуманизм? В чистом виде нет. Но гуманизм русских религиозных философов нельзя считать чисто религиозным, он вынужден включать в себя элементы светского гуманизма. Причина этого – естественно – историческое развитие общества, в горниле которого рождаются общечеловеческие нормы, принципы и ценности, которые становятся инструментами человеческого общежития, это, во-первых. Во-вторых, сами божественные заповеди по сути своей носят не только религиозный, но и общечеловеческий характер и соприкасаются с общественной и личной жизнью людей. Так Истина, Добро, Красота, Любовь и другие понятия выражают как религиозное, так и светское содержание. В связи с этим русская религиозная философия развивает гуманизм как с позиций религии, так и с учетом его светского характера. Особая роль в этом принадлежит понятию Любовь.

В России основной для гуманизма стала религиозная тема, которая не была гуманистической в европейско-ренессанском смысле. В Европе гуманизм торил свою дорогу вопреки религии, в значительной степени в отрыве от нее. И одной из его целей была борьба с религиозными догмами, религией вообще. Православие на Руси и особенно религиозная философия не могли пройти мимо гуманизма, не могла этого сделать и русская литература. Мир нес в себе идеи гуманизма и они проявлялись в разных странах, у разных народов в разных формах общественного сознания.

Сущность своей концепции гуманизма В.С. Соловьев выразил в «Трех речах в память Достоевского»(1881-1883), где красной нитью проходит характеристика Достоевского как гуманиста и гуманизма как содержания российской действительности. В этой статье Соловьев отвечает на два вопроса: *чему служил Достоевский* и *какая идея вдохновляла всю его деятельность?* Что же это за идея, во что он верил и что любил? На мо-

гиле Достоевского Вл.Соловьев сказал: «А любил он прежде всего живую человеческую душу во всем и везде, и верил он, что мы все *род Божий*, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев все это бесконечной силой любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав *божественную* силу в душе, пробиравшуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришел к познанию Бога и Богочеловека. *Действительность* Бога и Христа открылась ему во *внутренней* силе любви и всепрощения и эту же всепрощающую, благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь»².

Смысл всей деятельности и значение Достоевского состоит в том, что он, во-первых, понимал и ясно осознавал сущность высшего идеала общества и, во-вторых, знал свой, настоящий путь его достижения. Истоки и причины такого движения Соловьев видел в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества. И здесь Вл.Соловьев выступает и как материалист, по сути признавая социальную форму материи, и как диалектик, воедино связывая личные идеалы нравственности с общественными, которые устарели. Это особенно ярко проявляется в характеристике Соловьева романа Достоевского «Униженные и оскорбленные». В ней философ подчеркивает старую и вечно новую истину: при существующей форме общественного устройства лучшие в нравственном отношении люди оказываются худшими для общества и осуждены им на бедность и прозябание, на унижение и оскорбление. Так что же делать? Философ пишет: «Лучшие люди, видящие на других и на себе чувствующие общественную неправду, должны, соединившись, восстать против нее и пересоздать общество по своему»³.

Соловьев считает, что Достоевский понял невозможность достижения такой цели путем социального переворота. Он увидел возможность достижения своей цели в правде народного чувства, в единстве народа, в его вере и любви. Он понял, пишет

Соловьев, что «отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насилловать общество во имя своего личного превосходства; ...что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве...»⁴. Здесь следует мнение Соловьева о том, что Достоевский в качестве общественного идеала выдвигал народный религиозный идеал, идею братства и солидарности. Общественный идеал Достоевского – это не только народ, но и церковь, как мистическое тело Христово, как собрание верующих, как общественный идеал, равный, по его мнению, идее русского социализма в противовес социализму европейскому. Соловьев пишет: «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, *...возвышает* всех до нравственного уровня церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой»⁵. Вл. Соловьев обращает внимание на необходимость пути к идеалу не через насилия и убийства, а через нравственный подвиг личности, отвергающей свою самодельную правду во имя общей, всенародной веры и правды. Он пишет: «Обладание истиной не может составлять привилегии народа так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы даже *непрерывно*, с пожертвованием своего национального эгоизма. И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, и народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее»⁶.

Соловьев говорит о центральной идее деятельности Достоевского – христианской идее свободного всечеловеческого единения и всемирного братства. В этом он видел духовную, еще не проявленную сущность русского народа. Для этого христианство из личного дела должно стать вселенским, распространиться на все человечество и все дела человеческие. Если личное, домашнее христианство Соловьев считает фактом, то вселенское христианство – задачей. Люди факта, по его мнению, живут чужой жизнью и не творят жизнь, а творят же жизнь люди веры, истинно лучшие люди, вожди человечества, действующие в духе любви, милосердия, подвига и самопожертвования. По

словам Соловьева, Достоевский не идеализировал русский народ и не творил из него кумира, тем более не преклонялся перед ним. Хотя считал его избранным народом, но не для господства над другими народами, а для свободного служения всем народам мира и для осуществления в братском союзе с ними истинного всечеловечества. Для этого русский народ подходил, потому что в нем не было национального эгоизма и исключительности; у него существует необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов; он не способен возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на этом; у него всегда живо стремление к лучшей жизни, подвигу.

Все это освящается и у Достоевского, и Соловьева верой в истинное христианство. Оба они подчеркивают, что христианство здесь только для того, чтобы соединить все народы, примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело. Без этого общего дела сама вселенская вера была бы лишь бессодержательным и пустым догматом. Они подчиняют веру делу, дело стоит для них на первом месте. Вера лишь средство достижения цели. Вл. Соловьев видел в творчестве Ф.М. Достоевского стремление к единению истины, добра и красоты. Человеческая душа способна и должна вместить в себя величайшее добро, высочайшую истину и совершеннейшую красоту. Однако и это не все. Окончательным условием для истинного всечеловечества должна быть свобода. И свобода не какого-нибудь, а совершенного человека, которая живет в душе каждого индивида. Таким образом, гуманизм Вл.Соловьева и Ф. М. Достоевского включает в себя такие явления и понятия, как Истина, Добро, Красота, Свобода, Любовь.

По мнению Соловьева, во время царствования Александра II, т.е. во второй половине XIX века (1855–1881 гг.), закончилось только внешнее, природное образование России, ее тела и начался процесс ее духовного рождения. В «Третьей речи памяти» Достоевского Вл.Соловьев, кажется, впервые употребляет понятие «гуманитарные идеи» и констатирует, что они не имели существенного влияния на крепость бытовых основ. А те, кто рассуждал о гуманизме, так это только на словах, рассуждая по-новому на деле жили по-старому. «Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить и что делать*, не могло воз-

никнуть в тогдашнем обществе, потому что его жизнь и деятельность обуславливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*»⁷. Продолжая эту мысль, Соловьев утверждает, что русский помещик жил не для чего-нибудь, а прежде всего потому, что он был помещик. Тем же самым определялась и жизнь крепостных крестьян. Однако такая жизнь должна была измениться. «...Россия, еще в самом своем младенчестве крещенная в христианскую веру, получила отсюда залог высшей духовной жизни и должна была, достигнув зрелого возраста, сложившись и определившись физически, искать себе свободного нравственного определения»⁸. Но для своего становления и развития общество, особенно его крестьянская часть, должно было получить свободу и выйти из неподвижности крепостного строя. Эта мысль не совсем характерна для Соловьева. Ведь, по его мнению, именно общественная нравственность задает тон жизни общества, а ничуть не социально-экономические факторы. Но в том-то и сила глубокого философа, что он не может игнорировать сущность реальной жизни и потому не увидать основы, базиса для изменения нравственности. Весь период царствования Александра II Соловьев называет освободительным, а не реформаторским. Ибо после отмены крепостного права начался не период реформ, а период внутреннего духовного брожения. В этот период брожения решался вопрос и что делать, и кому делать. На вопрос что делать? отвечает «общественный идеал». Но этот идеал, по мнению Соловьева, не есть результат внутренней работы человека. Он во многом определяется извне принудительным экономическим и социальным строем общества. Тогда и достижение этого внешнего идеала происходит через устранение *внешних* же препятствий к нему. Отсюда, пишет Вл.Соловьев, «...сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом»⁹. И в результате общественный идеал подменяется противообщественной деятельностью, ибо вопрос практически стоит так: надо убивать всех противников будущего идеального строя, а это означает, что уби-

вать всех защитников настоящего. И все дело сводится не к внутреннему переустройству, а внешнему перевороту. В этом насилии гибнут правые и виноватые. Поэтому Соловьев положительно оценивает отвержение внешнего идеала Достоевским, идеала, не связанного с внутренним идеалом человека или с рожденным свыше. Такое рождение не нужно. «Достоевский, – пишет Соловьев, – слишком хорошо знал все глубины человеческого падения: он знал, что злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса»¹⁰.

Характерно, что и Соловьев, и Достоевский, и Бердяев применяют одинаковые понятия сущности человеческой природы – она темная, злая, эгоистичная и безумная. И пока эта природа человека не сокрушена, ни о каком прогрессе не может быть и речи. «Человек, – пишет Соловьев, – который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других и сам неизбежно погибнет от насилия»¹¹. Такой человек вроде бы считает себя свободным, а на самом деле подчинен внешним и случайным факторам. Где же выход? Соловьев считает, что надо сначала почувствовать свое бессилие и свою неволю и тогда человек никогда уже не станет убийцей. Но нельзя останавливаться на признании своего бессилия, ибо это приведет к самоубийству. Уже факт признания своей несостоятельности ставит человека выше этой несостоятельности, но он не только чувствует зло, но и верит в зло, не видит путей исцеления и это ведет к самоубийству, применяя свою силу и свободу на самоуничтожение по своему собственному приговору. Поэтому человек должен не только осознать свое зло, но и признать сущее Добро над собою. «Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе, и нам остается только уступить Ему, только не противодействовать Ему»¹².

Соловьев считает, что гуманизм, хотя он почти и не употребляет это понятие, приходит к человеку с верой в сверхчеловеческое Добро, т.е. в Бога. Вместе с этой верой возвращается и

вера в человека, который становится свободным участником божества и носителем божьей силы. Вера в сверхчеловеческое Добро проявляется не только в субъективном состоянии человека, но оно проявляется и во внешнем мире. Более того, ограничивать действие Бога лишь нравственным сознанием человека нельзя, ибо это ведет к отрицанию его полноты и бесконечности, в конечном счете – вообще в неверие в Него. «Веруя же действительно в Бога как в Добро, не знающее границ, необходимо признать и объективное воплощение Божества, т.е. соединение Его с самим существом нашей природы не только по духу, но и по плоти, а чрез нее и со стихиями внешнего мира, – а это значит признать природу, способную к такому воплощению в нее Божества, значит поверить в искушение, освящение и обожение материи»¹³.

Верить в Царство Божие – значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Этим трем началам – Бог, Человек, Природа – и этим трем верам Соловьев противопоставляет все свободное просвещение Европы в лице мистики и гуманизма. Если мистики преклоняются, тонут в содержании Божества, и презирают человеческую свободу, и отвращаются от материальной природы, то гуманисты, по его мнению, поклоняются чисто человеческому началу, человеческому разуму и видят в Боге только зародыш человека, а в природе – только его тень. Но эта тень оказалась очень сильной, и потому на первый план выступили натуралисты, под которыми философ подразумевал атеистов и материалистов, не принимающих Бога и преклоняющихся перед мертвым механизмом природы. Все эти три направления обличали друг друга во лжи и уже этим показали свою несостоятельность. Таким образом, истинный религиозный гуманист Соловьев отверг западный рациональный и логический гуманизм.

Соловьев считает, что Ф.М.Достоевский более чем кто-либо воспринял христианскую идею гармонически в ее тройственной полноте, соединившую мистицизм, гуманизм и натурализм. «Обладая живым чувством внутренней связи со сверхчеловеческим и будучи в этом смысле мистиком, он в этом же чувстве находил свободу и силу человека; зная все человеческое зло, он верил во всечеловеческое добро и был, по общему при-

знанию, истинным гуманистом»¹⁴. При этом Достоевский обладал способностью верить в человека, беря его во всей полноте и действительности; был тесно связан с материальной природой, понимал и любил землю, верил в чистоту, святость и красоту материи.

Соловьев впервые в своих произведениях дает определение гуманизма: «Гуманизм есть вера в человека... Верить в человека – значит признавать в нем нечто *больше* того, что налицо, значит признавать в нем ту силу и ту свободу, которая связывает его с Божеством, и верить в природу – значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее телом Божьим. Истинный гуманизм есть вера в *Богочеловека*, и истинный натурализм есть вера в *Богоматерию*»¹⁵. Соловьев считает, что истинного гуманизма без православного христианства быть не может. Именно православие, Вселенская Церковь служат для него прочной основой и началом духовной жизни, для гармонического образования истинного человечества и истинной природы. Божество он рассматривает как полноту Добра, значит, отделение от них есть уже зло. На основе же зла можно творить только дурное дело. Очень часто Соловьев, не называя вслух, говорит о Боге и Божестве, а понимает под этими понятиями духовность, душевность, нравственность. Он очень хочет, как и Достоевский, чтобы русский народ не только был гуманным, не только осуществил гуманизм, но и нес его другим народам и тем завоевал к себе доверие и признательность. Он писал: «Чужая совесть нам неизвестна, и чужие дела не в нашей власти. Не в нашей власти, чтобы другие хорошо относились к нам, но в нашей власти быть достойными такого отношения. И думать нам должно не о том, что скажут нам другие, а о том, что мы скажем миру»¹⁶.

Русская религиозная мысль выразила идею гуманизма через Богочеловечество, в котором содержится вся полнота человечности и соединяется человек, Бог и природа. В этом заключается особенность и своеобразие русской религиозной мысли. Проблему Богочеловека можно сравнить разве что со сверхчеловеком Ф.Ницше на западе. Но у Ницше его «белокурая бестия» – плод воли к власти в условиях, когда Бог умер. В русской религиозной мысли, особенно у Вл.Соловьева и Н.Бердяева, Богоче-

ловек это единство Бога, человека и природы, это плод Любви, Истины, Добра и Красоты. Сверхчеловеком Ф.Ницше могут стать единицы, противопоставляя себе массы, Богочеловеками в русской религиозной мысли должны стать все без исключения, составляя Богочеловечество. У Ницше – индивид, у Бердяева и Соловьева – коллектив, притом коллектив как всеединство всего человечества. Если Европа в XIX в. переживала кризис гуманизма, то русская религиозная философская мысль творила свой гуманизм с учетом кризиса гуманизма на Западе. «Христианин, – пишет Н.А.Бердяев, – не должен чувствовать себя рабом времени, он должен чувствовать себя вкорененным в вечность, но он должен творчески, из глубины христианской истины ответить на вопрошания времени, на его беспокойства и мучения»¹⁷.

Временем и вечностью связана русская философская антропология с космосом и религиозной космологией. Считалось, что в космосе и всем тварном мире действует божественное начало и энергия. Если у В.И.Вернадского преобладает естественнонаучный подход к космосу, где главенствующая роль принадлежит живому веществу и человеку как его составляющей части и особенно научной мысли человечества как планетному явлению, то у религиозных философов центром всего Космоса выступает бог в союзе с человеком и природой. Западная философия даже в учении Ф.Аквинского, не говоря о Лютере, обезбожила Космос, нейтрализовала его. Вл.Соловьев в свое учение включает и Богочеловечество, и Бого-Космос, раскрывает душу мира в его премудрости и софийности. И все же главным компонентом Космоса выступает человек. Антропокосмизм есть следующий этап в развитии мира и человечества после антропоцентризма, он выявляет центральное место человека в Космосе, во Вселенной. Антропоцентризм провозглашает человека центром земной жизни, его решающую роль на планете Земля. Очень важной стороной антропокосмизма является духовность человека, а не голый рационализм и логика. Антропокосмизм показывает, что сознанию человека раскрывается душа мира в своей премудрости и софийности.

Для Соловьева-гуманиста человек есть безусловная внутренняя форма для добра. Чистота добра исходит из того, что добро ничем не обусловлено, на нем не лежит никакая печать

чего-нибудь или кого-нибудь. В то же время добро все обуславливает, и в этом его полнота. Сила же и действенность добра проявляются в том, что оно осуществляется через все. Главная же цель жизни, его гуманистическое содержание определяется возможностью различать добро и зло, оправдывать добро и все им исправить. Без этого жизнь человека была бы бесплодна и бессмысленна.

В начальный период своей деятельности Вл.Соловьев рассматривает учение о Царстве Божьем в трех смыслах: 1) в эсхатологическом – как «Царство славы» и божественного всемогущества; 2) в духовном – как особое состояние души, находящейся «в мире с Богом»; 3) в социальном – как специфическая форма общества. При этом, понимая, что эти три смысла не всегда и не во всем согласуются между собой, Соловьев ставит перед собой задачу устранить противоречия, которые он считает только кажущимися, между внутренним и внешним характером Царства Божьего, между постепенностью и в то же время внезапностью его осуществления. Именно к этому стремится гуманизм философа: к созданию христианского социального идеала, который, чтобы быть таким, не зависящим от конкретной действительности, возникает не на грешной земле, а на небесах, в «вечной божественной идее». В то же время предназначение этого идеала видится философу не в потустороннем мире, а здесь, на земле, а потому требует участия индивидуальных и общественных сил. Именно взаимодействие божественных и человеческих сил, их единство и целенаправленность приводят к прогрессу Царства Божия. Но что же это за сила, которая может соединить и божественное, и человеческое для построения царства небесного. У философа – это Церковь, которая способна объединить все народы для достижения великой цели. И здесь Вл.Соловьев особо указывает на великую роль русского народа, который может преодолеть свой национальный эгоизм и способен служить не себе только, но главным образом целям «вселенского целого».

Однако в конце жизни Соловьев уходит от своего бывшего оптимизма и в «Трех разговорах» и особенно в «Краткой повести об антихристе» приходит к пессимистическим выводам. Так, он считает, что человек во время своей земной жизни, как и человечество в целом, не может справиться и преодолеть торжест-

во злых сил. Сам земной прогресс он уже рассматривает как «симптом конца», подразумевая под этим конец всемирной истории. Соловьев так и пишет: «...прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, есть всегда *симптом конца*»¹⁸. Симптомом такого конца Соловьев называет антихристианство как последний акт исторической трагедии, выступающее как религиозное самозванство, на деле под личиной христианства направленное против него, враждебное «Христу и Духу Его».

Такая позиция Вл.Соловьева основана прежде всего на признании существования силы зла в мире, на том, что даже и добро может не только объединять все в мире, но и разъединять, разделять. Добро должно отделяться от зла, истина от лжи. Действительная доброта может, по словам Вл.Соловьева, разбудить крокодила зависти, и в доказательство он приводит стихотворение А.К.Толстого «Великодушие смягчает сердца». В конечном счете плюс прогресса сводится к нулю его минусами. И последний аргумент Вл.Соловьева о том, что прогресс есть симптом конца, выражается в смертности каждого и всех, с чем прогресс не может справиться, и потому всякая прогрессивная деятельность бесцельна и бессмысленна.

Противопоставляя Христа и антихриста, Соловьев показывает, что даже самая выдающаяся личность, принявшая сущность антихриста, обладающая вроде бы всеми достоинствами и добродетелями, не может дать счастья людям, потому что она не признает Христа как Богочеловека и не верит в него и возможность воскресения его и всех умерших. Антихрист у Соловьева выступает как индивидуальное, единственное по законченности и полноте воплощение зла. Его доброта показная, обманчивая, не реальная. Гуманизм Соловьева сливается с православием, допускает возможность чудес, верит во второе пришествие Христа и тысячелетнее царство его в мире и согласии. По его мнению, «Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро... Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божием, а на деле выходит одно царство смерти»¹⁹.

Соловьев считает, что борьба добра со злом ведется не только в душе индивида, не только в обществе, но даже и в физическом мире. Победа добра ознаменовалась в воскресении Одного – Сына Божьего Христа, и можно надеяться в дальнейшем на воскресение всех. И здесь Соловьев очень интересно говорит о диалектике добра и зла. По его мнению, само зло получает свой смысл и окончательное объяснение своего наличия в бытии, в том, что оно объективно служит торжеству реализации и усилению добра. «Если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того и другого»²⁰.

Борьба добра и зла и победа добра, противостояние Христа и антихриста, исправителя человечества и благодетеля оставшегося не полностью исправленного человечества, победа Христа, воскресение всех умерших приводят к установлению Царства Божия. Однако нельзя не заметить, что это уводит от проблем мирского, социального развития общества. Вместо этого из уст философа слышится призыв к ожиданию конца света, ибо только с его наступлением осуществится окончательная победа добра над злом. Кстати, не все русские религиозные философы согласны с тем, что обязательно наступит Апокалипсис. Так, Н.Ф.Федоров считает, что его можно избежать.

Гуманизм Вл. Соловьева включает в себя любовь как норму, идеал, цель и мечту человеческой жизни. Но так разносторонне, широко и глубоко проблема любви не ставилась и не решалась ни в эпоху Возрождения, ни в Новое время. Именно русская религиозная философия в лице своих выдающихся представителей развила дальше проблему любви по сравнению с предшествующим временем в Западной Европе, хотя западноевропейские философы, безусловно, были хорошо знакомы и с Ветхим, и с Новым Заветом.

Базой разработки проблемы любви для русской религиозной философии послужил Новый Завет, Нагорная проповедь Христа. После этого христианство заявило о себе как носителе нового понимания самого человека в мире, новых нравственных принципов бытия человечества, появилась новая шкала ценностей. Ведь старый уклад жизни проповедовал «око за око, зуб за зуб». Новый же провозгласил обратное: «Не противься злему». Раньше господствовал принцип «люби ближнего своего и нена-

видь врага твоего», на это Христос предложил: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»²¹.

Ненасилие и любовь занимают центральное место в Нагорной проповеди, в христианстве и православии. Понимание величия, богатого содержания и глубины этих принципов жизнедеятельности как человека, так и человечества постигались людьми постепенно, по мере накопления опыта, глубоких размышлений и обобщений. В самом деле, что значит не противиться злему? Согласиться со злом? Нет. Уступить злу? Нет. Увидев зло, пройти мимо и не обращать на злое дело внимания? Нет. Примириться со злом? Нет, нет и нет. Так что же означает не противиться злу? Это означает, что нельзя противиться злу насилием, ибо насилие не может преодолеть насилие, а только вызывает череду насилий. Преодолеть зло необходимо не насилием, а любовью. Проблема ненасилия и любви возросла в XX веке в глобальную, всеохватывающую, зло достигло такого размера, что способно разрушить и уничтожить и добро, и самое себя. Ненависть становится невозможной, только любовь может спасти мир. Человечество все более и более становится единым, его возможности многократно возрастают и без любви, при ненависти и насилии, мир не только будет рушиться, но и может погибнуть. Погибнет не только человек, человечество, но и все живое.

Каковы же принципы и перспективы ненасилия? Следует сказать, что ненасилие базируется прежде всего на признании человека высшей ценностью. Человечество рассматривается как единое целое, основанное на равенстве всех, признании достоинства каждого и права на уважение. Оно базируется на глубоком доверии к человеку, обладающему внутренним суждением – совестью и возможностью к своему развитию на основе справедливости, что ведет к необходимости и осуществлению на деле изменения своей позиции во имя Истины, Добра и Красоты. Ненасилие направлено не против людей, социальных групп, классов и наций, государств, а против несправедливости. В этом преодолении несправедливости должны участвовать и правые, и виноватые, выдвигая и осуществляя альтернативы насилию. Насилие не имеет перспективы как средство решения любой про-

блемы. Дело в том, что практически нет такой цели, которая оправдывала бы насилие. Если с этим не согласиться, то получается, что цель оправдывает любые средства ее достижения. А это произвол, диктатура, тоталитаризм, право сильного и бесправие слабого, оскорбленного и униженного. Ведь любое насилие затрагивает бытие, честь, достоинство и права личности, ее свободу, волеизъявление. Это стремление подчинить живое развитие в угоду жестким, произвольно установленным схемам и догмам.

С проблемой ненасилия, борьбой со злом через добро рядом стоит и проблема любви как основы человеческого бытия. Любовь – это активная и действенная сила борьбы добра со злом. Ненависть увеличивает силы зла и уменьшает добро, а любовь не только увеличивает добро, но и преодолевает зло. Более того, любовь людей друг к другу делает их настоящими личностями, руководствующимися в отношениях друг с другом дружбой, а не враждой и ненавистью. Об этом писал еще Платон в диалоге «Пир». Аристофан в своей речи говорит здесь, что бог любви Эрот – самый человеколюбивый бог. «...Он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем»²². Кроме того, он замечает, что люди совершенно не осознают истинной мощи любви. Характерно, что здесь не говорится о половой любви, а о любви вообще. Сократ в этом же диалоге считает, что цель любви – не поиск своей половины, а стремление к вечному обладанию благом, к бессмертию. Правда, это бессмертие достигается у Сократа через смерть и рождение, через деторождение приобретает бессмертие. Сократ любовь связывает с чувством прекрасного, которое не знает ни рождения, ни гибели. Он заключает: «Тот, кто благодаря правильной любви поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать самое прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели»²³. Путь к прекрасному есть у Сократа – результат любви к телу, к прекрасным нравам, потом к прекрасным учениям и, наконец, к учению о самом прекрасном.

Вл.Соловьев в своих работах «Чтение о Богочеловечестве», «Оправдание добра. Нравственная философия» и особенно в «Смысле любви» утверждал индивидуальный смысл любви, любовь как средство преодоления эгоизма, оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. Выступая в духе Пла-

тона и философии Возрождения, он подчеркивает необходимость просветления и одухотворения взаимоотношений между полами. В вечной женственности Соловьев видит слияние любви с мировой душой, Софией, придавая любви космический характер. Но, пожалуй, главная особенность соловьевского учения о любви касается отношений между людьми как личностями, как отношениями между «Я», «ТЫ» и «ОН», т.е. практически любовь выступает как атрибут человека и человечества. При этом, конечно, нельзя забывать, что любовь у него окрашена в религиозные тона и философ считает, что любовь – это Бог, а Бог у него есть любовь. Однако не будем торопиться с выводами и посмотрим, как же представил себе философ Бога как идеал любви. В «Оправдании добра» философ подчеркивал, что Христос есть общечеловеческий идеал. Такой общечеловеческий идеал можно представить себе и без имени Христа. И в этом кроется огромный положительный смысл: наличие общечеловеческого идеала становится основой для сближения верующих и не верующих в него, даже атеистов и людей исповедующих другие религии. В таком случае этот идеал может воплотиться в жизнь, в действительность при обязательном «согласии собирательной воли в человечестве на воссоединение всего с Богом», то есть с общечеловеческим идеалом Добра. Соловьев далее так поддерживает эту мысль: «А для того, чтобы это согласие было, во-первых, совершенно сознательным необходимо, чтобы Христос был понят не только как безусловное *начало добра*, но и как *полнота добра*, т.е. чтобы определилось христианское (и антихристианское) отношение ко всем сторонам и областям человеческой жизни; а во-вторых, чтобы согласие было совершенно свободным, чтобы оно не было делом превозмогающей высшей силы, а настоящим нравственным актом, или исполнением внутренней правды»²⁴.

Соловьев выступает за единство идеала для всего общества потому, что он допускает мысль о возможности наступления царства духовности только тогда, когда не отдельные индивиды и личности, а именно все человечество будет способно и готово свободно и сознательно выбрать для себя любовь, безусловное добро и отвергнуть всякое зло. Путь понимания полноты добра, истинной духовности в лице Христа как общечеловеческого

идеала подтверждается и сноской, которую делает Соловьев. В ней он категорически отвергает приписываемое ему «нелепое отождествление Царства Божия с историческим христианством или видимую Церковью (какою именно?)». Такое отождествление равносильно, по мнению Соловьева, признанию всякого крещеного негодяя за «духовного» человека или «Сына Божия».

Само понятие «любовь» у Вл.Соловьева включает в себя ее понимание как нормы, идеала, цели и мечты человечества, выступающих в виде таких форм, как половая, индивидуальная, коллективная любовь, любовь в Боге, как атрибут человека и человечества, как космическое явление, как средство к бессмертию и воскрешению. Такова широта и глубина гуманистического понимания любви.

Любовь, по Соловьеву, носит вроде бы индивидуальный характер и не оказывает прямого действия на исторический процесс. И все же есть высшая сила, управляющая любовью, – это Бог, который распоряжается современным порождением необходимых для его целей провиденциальных людей. Любовь, по Соловьеву, есть высший расцвет индивидуальной жизни. Человек обладает разумным сознанием, способностью оценивать свои состояния и действия, соотносит свои действия с сознанием и может бесконечно совершенствовать сам свою жизнь и природу, не выходя из уже достигнутых пределов человеческого организма. В то же время гуманистическое содержание любви у Соловьева заключается в том, что у него индивид только в любви и через любовь становится настоящим, полноценным человеком. Без любви он неполноценное существо, он не может ощутить всю подлинность и глубину жизни, он не может активно действовать, творить, понимать окружающую действительность, других людей. Гуманизм любви заключается у Вл.Соловьева как непосредственное, индивидуальное, интимное и глубокое чувство, средство самореализации, вовлечения в систему общественных связей, социализации личности. Хотя философ и утверждает индивидуальный характер любви, он вместе с тем констатирует, что любовь активно вовлекает любящих в сложные коллективные, общественные отношения. Она влияет на стремление к высшим ценностям как в материальном, так и особенно в духовном отношении. Это – понимание другого, влечение, порыв,

вдохновение. Горький сравнивал любовь с огнем, который делает железо сталью. Любовь порождает такие качества личности, как верность, уважение, терпимость, сострадание, стремление помочь, взять на себя заботу о любимом и т.д. При этом нельзя забывать, что любовь это не только возвышенное чувство, дар судьбы, случайность. Нет, кроме этого, это еще и высокое искусство, способность к пониманию, к осознанию ее последствий, это стремление к самосовершенствованию, к творчеству, к свободе. Она требует особой способности любить, развитости человеческих качеств, интеллигентности и интеллектуальности, интимности, т.е. особого вида сознания, душевных качеств, состояний и действий, направленных на другого человека.

Пожалуй, самое глубокое философское определение любви дал Гегель: «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «Я» и, однако, в этом исчезновении и забвении обрести самого себя и обладать самим собой»²⁵. Русская религиозная философия, продолжая традиции античности и особенно эпохи Возрождения, расширила и углубила понимание любви между полами и вышла на тот новый качественный уровень ее постижения, когда сделала любовь средством общения, взаимоотношения всех людей между собой. Надо признать, что первым такую попытку предпринял Л.Фейербах. Он рассматривал любовь не только как взаимоотношение двух полов, но и как взаимоотношение между всеми людьми. Но в основе любви у Фейербаха лежит биологическая чувственная жизнь человека, принципы морали. Само отношение полов он выдает за отношение нравственности, лежащие в основе морали. Далее, он отрывает любовь от религии, от веры. Любовь ведет у него к достижению идеала чувственного счастья. В работе «Основные положения философии будущего» Фейербах утверждает: «Бытие, как предмет бытия, *есть чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие*, бытие, которое можно *любить*, ...таким образом, бытие есть *тайна* созерцания, ощущения, любви»²⁶. По Фейербаху, любовь есть символ единства человека с человеком, «самоощущение рода», стремление к совершенству. Однако отсюда не следует вывод о том, что Фейербах превратил «любь в главную социологическую категорию», как считал И.С. Нарский²⁷. Ведь факт, что сам человек у

Фейербаха есть прежде всего биологическое существо. Да, он наделен разумом, чувствами, психической жизнью, но Фейербах не видит социальной сущности в человеке, не признает его предметно-материальную жизнедеятельность. Для него человек есть страдающее существо, которому кто-то должен помочь. Ведь тот же И.С.Нарский признает, что Фейербах «обожеествляет самого человека, как и отношения людей между собой, выводя эти потребности «Я» и «ТЫ» друг в друге, их взаимонуждаемости опять же прежде всего в смысле половой любви»²⁸.

Даже объявляя, что человек человеку бог, и называя это коммунизмом, Фейербах не идет дальше любви скорее в биологическом, а не социальном ее значении и сущности. Это констатировал и Энгельс, когда писал: «...Любовь везде и всегда является у Фейербаха чудотворцем, который должен выручать из всех трудностей практической жизни ...Остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания – всеобщее примирительное опьянение»²⁹.

В то же время нельзя не видеть, что Фейербах гуманизировал мировоззрение, а тем самым и гуманизировал любовь. Фейербах рассматривал любовь, прежде всего, как страсть, и только страсть. Для него существует лишь только то, что является объектом страсти. Любовь, подчеркивает философ, имеет эмпирическое, астрологическое и онтологическое значение, т.е. и субъективное, и объективное, саму любовь он возводит до системообразующего значения. И объективно, и субъективно любовь служит у него критерием бытия, критерием истинности и действительности. Его новая философия коренится в истинности любви, в истинности чувства. Сущность чувства, возведенная до сознания, есть основа новой философии. И в то же время не через познание приходит любовь, а наоборот, чтобы познать человека, его необходимо сначала полюбить. Лозунг Фейербаха – жизнь есть любовь. Отделив любовь от религии и Бога, философ саму любовь сделал религией в отношениях людей. И вместе с тем философ признает: «Сокровеннейшей и совершеннейшей формой любви является любовь половая; ...здесь нельзя осчастливить самого себя, не делая счастливым одновременно, хотя бы и произвольно, другого человека»³⁰.

Социологической категорией любовь сделали русские религиозные философы: Н.Ф.Федоров, Вл.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский, С.Л.Франк и другие. Так, Вл.Соловьев отмечает, что человек в отличие от животных способен познать и осуществить истину, представляет собой сознательный и самостоятельный орган всемирной жизни. Свою характеристику понятия любви как социологической категории Соловьев начинает с определения индивидуальной любви, наполняя ее социальным смыслом.

В природе существует истина, и она проявляется как роковая сила и закон, определяющий бытие животных и растений. Они подчиняются этому закону невольно и бессознательно. Здесь истина торжествует и находит свое выражение в роде, в смене поколений, в гибели индивидуальной жизни. «Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себя истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве»³¹. Философ далее развивает эту мысль, заявляя, что осознать истину для индивидуальности мало, надо быть в ней. И здесь индивидуальность как абсолютная частица всемирного целого утверждает себя через эгоизм. При этом эгоизм есть зародыш и начало индивидуальной жизни. Теоретическое знание не может предотвратить перерождение эгоизма из средства самоутверждения индивидуальности в средство себялюбия, своекорыстия, заботу о своем «Я», благо которого осуществляется за счет других. Чтобы этого не случилось, эгоизм как живая и реальная сила, как принцип жизненной ориентации должен встретиться с такой же живой, реальной, но противоположной силой и принципом жизненной ориентации – любовью.

Так вот, индивидуальная любовь выступает как истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и выводящая его из ложного самоутверждения. Это и есть гуманизм индивидуальности, перерастающий в гуманизм по отношению ко всем другим людям. Здесь главное и начальное направление любви как социологической категории и гуманизма заключается в том, что «любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности»³².

Философ, однако, показывает, что в данном случае одной любви мало, необходимо еще и разумное сознание. Оно требуется для того, чтобы человек смог различить самого себя, т.е. свою истинную индивидуальность от своего эгоизма. Жертвуя эгоизмом во имя любви, человек находит в ней огромную живительную силу, которая позволяет ему и утвердить, и увековечить свою индивидуальность. Таким образом, первоначально любовь, выступая как средство преодоления эгоизма, в самом этом содержании направлена на спасение, рождение и становление, нравственное совершенствование индивидуальности. Философ так и пишет: «Смысл человеческой любви вообще *есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»³³.

Гуманистический характер индивидуальной любви, т.е. любви человека, направленной на самого себя, раскрывается Вл. Соловьевым как преодоление эгоизма. У него эгоизм носит и положительный, и отрицательный характер. Положительная сторона эгоизма имеет своей целью абсолютное самосознание и самооценку субъекта, признание за собой по справедливости абсолютного значения. И это верно, справедливо и гуманно. Зло же эгоизма проявляется в том, что он отказывает другим в этом содержании, принимает их к окружности своего бытия, центром которой выступает его индивидуальность. Как писал А.С.Пушкин: «Мы называем всех нулями, а единицами – себя», и получается: эгоист думает, что он сам по себе есть все, а все остальные сами по себе есть ничто. На деле то, что человек думает о самом себе есть только возможность, требующая осуществления и превращения в действительность, есть только потенция, способная стать силой. И сделать это человек может только во взаимодействии с другими. «Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму»³⁴. В конечном счете эгоизм ведет не к самоутверждению и самосознанию индивидуальности, не к ее становлению и развитию, расцвету, а к ее самоотрицанию и гибели.

Главной силой и высшей формой любви большинство русских религиозных философов считает половую любовь. Она наилучшим образом устраняет не только эгоизм индивидуальности

сти, но и сохраняет, и утверждает равенство между любимым и любящим. Вл.Соловьев, признавая значение плоти в любви, обращает внимание на необходимость просветления и одухотворения плоти. Именно половая любовь выступает как средоточие биологического и духовного, личного и социального, интимного и общезначимого. В ней отражается вся жизнь полов, а индивидуальная любовь проявляется как общественное явление очень важного значения. С одной стороны, любовь есть свободное выражение истинных глубин личности, ее искусственно невозможно ни преодолеть, ни вызвать. С другой стороны, она базируется на прочной биологической, психологической основе. На нее влияют социальные условия, обстоятельства жизнедеятельности. Она не сводима к деторождению, но и не свободна от биологического закона продолжения жизни в роде.

Вл.Соловьев подчеркивает, что любовь есть достояние общественно развитого человека. Недаром он видел в любви природное и идеальное начала, любовь восходящую и нисходящую, мистическую и родительскую, любовь к родителям и любовь-дружбу. Как проявление любви философ считает патриотизм и любовь к человечеству. И в этом плане «любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка центра нашей личной жизни»³⁵. И эту характеристику философ считает свойством всякой любви, а не только половой. Если Ф.М.Достоевский заявлял устами своего героя, что «красота спасет мир», то Вл.Соловьев переиначивает это выражение в другое: «Любовь спасет мир». Любовь выступает главным средством гуманизма – человеколюбия, а гуманизм, в свою очередь, ставит своей целью добиться вселенской любви на основе единства интересов человечества.

Вл.Соловьев сравнивает процесс развития и становления любви с началами и развитием разума. Вначале любовь существует в своих зачатках и задатках как и разум. По мнению философа, между становлением разума и любви есть и разница. Разумное сознание явилось в человеке как уровень его биологического развития и прогресс центральной нервной системы, особенно мозга. Любовь же должна возникнуть не только в человеке, но и через человека. Вначале любовь существует только в

чувстве, и только потом появляется смысл любви. Для понимания такой любви требуется абсолютная личность, которой в действительности нет, такая абсолютная личность не может быть мужчиной или женщиной, она должна быть каким-то новым абстрактным существом. Создание такой личности и есть задача любви, по Соловьеву. Он пишет: «Любовь есть нечто только благодаря своему смыслу, или идее, как восстановление единства или целостности человеческой личности, как создание абсолютной индивидуальности»³⁶. Здесь действуют три взаимодействующие и взаимоопределяющие стороны: первая – утверждение безусловного значения другой индивидуальности; вторая – утверждение через это своей собственной индивидуальности; третья – создание абсолютной индивидуальности. На деле это выступает не только как три стороны, но и как три ступени становления личности через себя для другого, через другого для себя и, наконец, возрастание как абсолютной личности для всех и тем самым и для себя, обеспечивая свое бессмертие. Во всех этих рассуждениях просматривается переход все к новым и новым функциям любви – от индивидуальной к половой, родительской и сыновней и сыновней к родительской, всечеловеческой любви, когда каждый индивид уже выступает как абсолютная индивидуальность, вобравшая в себя все стороны любви и возвысившаяся до вселенской и даже космической величины. Таким образом, сфера любви безмерно расширяется в пространстве вплоть до космоса и вселенной и во временном отношении углубляется до бессмертия и требует не только бессмертия любви, но и бессмертия души, духа, абсолютной индивидуальности.

Вл.Соловьев, однако, не останавливается на бессмертии души. Это его не устраивает, и он хочет вечной юности и бессмертия вот этого конкретного человека, которого не может заменить даже превращение в ангела. «Ангел или чистый дух не нуждается в просветлении и одухотворении; просветляется и одухотворяется только плоть, и она есть необходимый предмет любви»³⁷. Здесь философ решает, зачем нужно бессмертие, с одной стороны, тем, кто в поте лица добывает хлеб свой, – а с другой, – тем, кто проводит время в усадбах и удовольствиях, кто пресыщен жизнью. Как писал М.Ю.Лермонтов: «И жизнь уж им претит, как ровный путь без цели, как пир на празднике чужом».

Таким образом, любовь требует бессмертия, но бессмертие не может мириться с тяготами и пустотой нашей жизни. Ведь смерть избавляет одних от тяжелой ноши, других ликвидирует как паразитов. Здесь смерть не только неизбежна, но и желательна. Он приводит и другой пример: зачем нужны бессмертные Ньютоны, Шекспир и Наполеоны? Список можно продолжить, дело не в фамилиях. Их произведения и дела уже стали бессмертны. Наука, искусство, политика и т.д., давая содержание стремлениям человеческого духа и удовлетворяя исторические потребности человечества, подчеркивает Вл.Соловьев, совершенно не сообщают абсолютного, самодовлеющего содержания человеческой индивидуальности, значит, и не делают необходимой ее бессмертие. Кто же и что же в этом нуждается? «В этом нуждается, – отмечает философ, – только любовь, и только она может этого достигнуть. Истинная любовь есть та, которая не только утверждает в субъективном чувстве безусловное значение человеческой индивидуальности в другом и в себе, но и оправдывает это безусловное значение в действительности, действительно избавляет нас от неизбежности смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь»³⁸.

Бессмертие индивидуальности, т.е. личности, потому что каждая личность несет на себе печать уникальности, достижимо, по Соловьеву, при условии, если любовь становится истинной и духовной. Тогда такая любовь торжествует над смертью. Соловьев прямо говорит, что ложная духовность есть отрицание плоти, а истинная духовность – ее перерождение, спасение и воскрешение. Поэтому любовь должна в своей структуре отражать не только физиологическую, но и нравственную и обязательно духовную стороны. Именно это может привести к интеграции человеческого существа. Большую роль в любви философ отводит вере. Религиозная вера и нравственный подвиг в состоянии сохранить истинную любовь. К тому же спасение, возрождение и увековечивание своей индивидуальной жизни в истинной любви единичный человек может и еще при одном условии: это сделать он может только сообща, вместе со всеми. Подчеркивая значение любви, философ пишет: «Отделять задачу нашего индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения было бы противно самому этому нравст-

венному смыслу любви, если бы даже такое отделение было физически возможно»³⁹.

Процесс возрождения личности в истинной любви встречается с тремя препятствиями. Индивидуальная жизнь со своей любовью, отделенная от процесса жизни всемирной, неизбежно оказывается, во-первых, физически несостоятельной и невозможной против времени и смерти; во-вторых, умственно пустой и бессодержательной; и, в-третьих, нравственно недостойной. Таким образом, любовь между членами общества, вселенская любовь – это интегративное средство счастья и бессмертия индивидуальности и развития всего человечества. Но далее Вл.Соловьев, следуя учению Н.Ф.Федорова о необходимости воскрешения всех умерших, заявляет, что счастье невозможно при забвении тех, кто своим созидательным трудом создали нам культуру, нравственные нормы, умственные достижения. Забыть обо всем этом – значит допустить нравственное одичание, несправедливость, неблагодарность и забвение. Вл.Соловьев пишет: «Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия»⁴⁰. Поэтому перед любовью ставится еще одна труднейшая задача: воскрешение всех умерших. Это задача гуманная, нравственная и общественная. «Мы нужны миру, – констатирует философ, – столько же, сколько и он нам; вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечивании всего того, что действительно для нас нужно и действительно желательно, всего положительного и достойного в нашей индивидуальности, и нам остается только принимать возможно сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе – для самих себя и для всех других нераздельно»⁴¹.

Здесь идея всеединства Вл.Соловьева находит свое воплощение через любовь, любовь-средство, любовь-цель и любовь-состояние как индивидуальности, так и всего человечества. Совершенное всеединство, достигнутое через любовь, требует полного равновесия, равноценности, равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. Идея всеединства требует самостоятельности и свободы ее составляющих элементов. Социальное единство возможно

лишь в том случае, если оно действительно сосуществует с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем и через него, но и для него. Общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг в друга.

Продолжая повышать влияние и роль любви, начиная с индивидуальности, как преодоление эгоизма двух полов, общества, Вл.Соловьев доводит эту тенденцию до всечеловечества, до сизигии – (сочетания) соотношения индивидуального, данного социального общества и всечеловечества. «Не подчиняться своей общественной сфере, – пишет Вл.Соловьев, – и не господствовать над ней, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству»⁴². Этот процесс интеграции должен выйти за пределы собственно человеческой и социальной жизни и включить в себя сферу космическую. Философ считал, что божественная идея через человечество, действие его универсально-разумного сознания должна войти в царство материи и смерти изнутри, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту. Для этого нужно выполнить еще одно условие – изменить отношение человека к природе, с ней он тоже должен установить сизигическое отношение и единство, которым должна определяться его истинная жизнь в личной и общественной сферах. Таким образом, Вл.Соловьев предвосхитил нынешних экологов, требующих коэволюции природы и общества. Вл.Соловьев четко определил этапы взаимоотношения человечества и природы. Он писал, что природа в истории человечества выступала вначале как грозная, непонятная стихия, как деспотическая мать младенческого человечества, затем как раба, чужая вещь, с которой можно делать что угодно. Философ требует установления истинного любовного отношения человека не только к социальной, но и к природной, всемирной среде.

-
- ¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 т. М., 1955. Т.1. С. 280.
- ² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.290-291.
- ³ Там же. С. 297.
- ⁴ Там же. С. 288.
- ⁵ Там же. С. 300-301.
- ⁶ Там же. С. 301
- ⁷ Там же. С. 308.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 309.
- ¹⁰ Там же. С. 311.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же. С. 312.
- ¹³ Там же. С. 313.
- ¹⁴ Там же. С. 314.
- ¹⁵ Там же. С. 314-315.
- ¹⁶ Там же. С. 318.
- ¹⁷ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н.Бердяев о русской философии. В 2 ч. Свердловск, 1991. Ч. 2. С.17.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории // Соловьев Вл. Соч. В 2 т., М., 1988. Т.2. С.705.
- ¹⁹ Там же. С. 728.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Евангелие от Матфея. Гл.5. С 43-44.
- ²² Платон. Пир. // Философия любви. В 2 т. М., 1990. Т.2., С.9.
- ²³ Там же. С. 18.
- ²⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев Вл. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.280.
- ²⁵ Чаша мудрости. М., 1978. С.346.
- ²⁶ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 т. М., 1955. Т.1. С.184.
- ²⁷ Нарский И.С.. Тема любви в философии культуры Нового времени // Философия любви. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С.137.
- ²⁸ Там же. С. 137.
- ²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.21. С. 298.
- ³⁰ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 т. М., 1955. Т.1. С. 468.

³¹ Соловьев В.С. Смысл любви //Соловьев Вл. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.504.

³² Там же. С. 505.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 507.

³⁵ Там же. С. 511.

³⁶ Там же. С. 518.

³⁷ Там же. С. 520.

³⁸ Там же. С. 521.

³⁹ Там же. С. 538.

⁴⁰ Там же. С. 539.

⁴¹ Там же. С. 540.

⁴² Там же. С. 545.

ИДЕЯ СОФИИ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Н.П.КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет

О СОФИЙНЫХ НАЧАЛАХ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

С интуицией Софии связано существо и начало оригинальной русской философии. Идея и образ Софии – в центре космологии, антропологии, эстетики, поэзии и жизни Вл. Соловьёва. Софийна и большая русская литература в своей национальной подпочве, в своей «великой стихийной памяти» (по слову А. Блока), сохранившей и языческие основы народной души, и софийное своеобразие народной религиозности. Важнейший источник отечественной софиологии Серебряного века – софийное чувство, пронизывающее русскую литературу. Как его пытаются передать С. Хоружий, это «дар непосредственного переживания непреходящей красоты и рассудком недоказуемой ценности, таинственно заключённой в вещах мира, вопреки их видимой скудности, эфемерности, дисгармонии»¹. Софийным чувством рождены строки Ф. Тютчева:

Чему бы жизнь нас ни учила,
Но сердце верит в чудеса:
Есть нескудеющая сила,
Есть и нетленная краса.

...
Не всё, что здесь цвело, увянет,
Не всё, что было здесь, пройдёт.

Есть «нескудеющая сила» и «нетленная краса» души, прошедшей через все житейские искушения и страдания, причастной вселенской мистерии самоочищения и всеединства. Эта софийная сила и краса прежде всего открывается в творчестве, о чём свидетельствует А.С. Пушкин:

Нет, весь я не умру – душа в заветной лире
Мой прах переживёт и тленья убежит...

На почве этого чувства вырастает целостное софийное мироощущение, восприятие мира в аспекте софийности, суть которого – преклонение, благоговение вопреки всему.

Русскую литературу пронизывает интуиция всеединства, которой Вл. Соловьёв даст имя – София. В творчестве русских писателей XIX века находим «космически-религиозное чувство», сочетающее «явственный пантеизм... со столь же очевидной и вполне искренней православно-христианской верой», как писал С. Франк о поэзии Ф. Тютчева². Творчество, не потерявшее свою религиозную основу, стихийной веры в реальность сверхчувственного мира, может быть названо софийным. Земное бытие имеет высшие основы. Обнаружение этих основ составляет цель и задачу истинного искусства, по эстетическим воззрениям Серебряного века. Идея преображения одушевляет лирику А.С. Пушкина, являясь её центральной темой и вершиной: поэт – пророк, вестник. Поэт творит по формуле «Веленью Божию, о муза, будь послушна...». В творчестве самого софийного из русских писателей – Достоевского с его верой, по слову Вл. Соловьёва, «в чистоту, святость и красоту материи»³, Вяч. Иванов находил «мистический реализм»⁴ – реальное ощущение божест-

венной основы мира, которое переживают его лучшие герои.
Русская литература, устремлённая к преобразению жизни

(Творящей Матери наследник, воззови
Преображение вселенной. – Вяч. Иванов⁵) –

стихийно выражает мистическую сущность православия – идею обожения, преобразования мира. Именно стихийно, ибо можно спорить о православности религиозного сознания русского писателя (Пушкина, Достоевского, Вл. Соловьёва; когда Гоголь попытался быть строго православным – писателя не стало), но нельзя сомневаться в православной сущности его эстетического канона, возросшего на богатейшей почве восточно-христианской святости. Учение о Софии – мистическая основа православия: Мировая Душа, отпавшая от Бога, жаждет преобразования, возвращения к Богу. София – видение преображённого мира, интуиция синергийной целостности человеческого-божественного-природного, чувство живого присутствия Бога в мире, «Богоматерия», по слову Вл. Соловьёва⁶. «Русские философы очень склонны к так называемому онтологизму», – о чём, в частности, свидетельствует В.В. Зеньковский. Исток его связан с православной святостью: «Русский аскетизм восходит не к отвержению мира..., а к яркому видению небесной правды и красоты. Христианство утверждает необходимость просветления всего видимого»⁷. Потому важнейшие храмы посвящались Софии. Как писал Вл. Соловьёв, считавший софийный аспект религиозного чувства русского народа наиболее самобытным, София Премудрость Божия, «которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами ещё не зная, кто она», – «творение, полным и совершенным единением соединённое с Божеством: всецело его вместившее в себе»⁸. София – явление Божества, «материя Божества»⁹. Для православного – это Христос («по Божественности своей – Логос, по человечеству своему – София»¹⁰), Церковь в её мистическом понимании – потому храмы посвящались Софии. В куполе киевской Святой Софии, как писал Г. Федотов, был дан вечный символ, выражающий истину православия и связывающий эту истину с эллинскими истоками: «Здесь земля легко и радостно возносится

к небу в движении четырёх столпов, и свод небесный спускается ей навстречу, любовно объёмля крылами парусов своих. Здесь всё полно завершённым покоем, достигнутой мерой, свободой в законе, бесконечностью, замкнутой в круг. Тем, кто не видел иной, великой Святой Софии, кажется, что лучше не выразить в камне самой идеи православия»¹¹. В литературе эту двойную основу отечественной духовности воплощает творчество Пушкина¹². Софийна икона – символ православия. В красках, в сложных и мудрых композициях икон Русь выражала свои глубокие догматические прозрения. «Только в красках умела она поведать о некоем живом, русском культе Святой Софии»¹³. Г.П. Федотов, исследователь русских духовных стихов¹⁴, отмечал «космическую окрашенность русской религиозности»: «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной»¹⁵.

Русь чтит в Софии (которая отождествлялась с предвечным Словом и Духом Святым, с Богородицей и Церковью) посредника между недоступным Богом и миром, делавшего воспринимаемым божественную духовность, являвшего видение небесной правды и красоты, воплощая идеи любви, согласия, мира, единения. При этих словах сразу возникает в сознании рублёвская «Троица». Иконописец и зодчий почитались на Руси за то, что могли, обретя дар Софии Премудрости Божией, создать божественную красоту. София была их покровительницей. И храм, и икона являли зримое воплощение Богородицы. Сущностные основы православной традиции таятся за почти непроницаемой для разума завесой, имя которой – София.

Образ Софии многозначен и выходит за пределы любого догматического толкования. В библейском понимании это божественное творческое начало, посредством которого был сотворён мир («Господь имел меня началом пути Своего...» Кн. притчей Соломона, VII, 22). В платонизме это предвечный замысел Бога о мире (в который проникает подлинное искусство и следует ему) праидея всего, единящая, связующая мир сила. В неоплатонизме это божественные энергии, действующие в мире, приобщение к которым духовно преображает человека. Через

посредство Софии божественный абсолют открывается в творении. Святые и художники видят мир в его софийной красоте и славе, ибо им открыты высшие истины Веры – Надежды – Любви. Эта софийность – исток знаменитых слов старца Зосимы о любви к миру и «духовном веселии» мудрого.

Софийность русской литературы сложно связана с общеромантической сферой идеала, противостоящей низкой действительности, «страшному миру». «Софийность, – как её описывали ещё неоплатоники, – есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в сфере софийного не есть отвлечённое, оно превращается в особую форму, именуемую мифом. Реальное в софийном смысле есть не просто процесс реального становления вещей, но... творчество»¹⁶. Очень точное определение, совсем в духе романтического понимания мифа, культа мифа и культа творчества. Романтическая традиция в её сращённости на русской почве с православной пасхально-онтологической традицией наиболее полно выражала себя в философии всеединства – идее теoантропoкосмизма, идее Софии, или «свободного синтеза», в определении Вл. Соловьёва¹⁷, которого искала и русская мысль Серебряного века. «Софиологическая концепция, – писал В.В. Зеньковский, – как органический синтез космологии, антропологии и богословия, может быть, конечно, развиваема вне метафизики христианства (в его православном раскрытии), но она и в терминах, и даже в своём существе теснейшим образом связана с этой метафизикой»¹⁸. Это одно из важнейших проявлений антиномизма Софии, имеющей корни в западной и ближневосточной мистике, теософии и хасидизме. В XIX веке православный образ Софии Премудрости Божией, святой покровительницы зодчих и иконописцев, сливается с романтическим культом Вечной Женственности, музы и вдохновительницы поэтов и влюблённых. Вечная Женственность – символ символов романтической традиции, «жизнеспособный корень нового религиозного сознания», по мысли Вяч. Иванова¹⁹. София – «божественные энергии, струящиеся в мир»²⁰, в многообразии их проявлений, составляющие Душу Мира, Мудрость Мира, полноту бытия, которой так жаждет романтик, преображающие мир, приближающие к его божественному предназначению. Где осуществляется это преображение, или одухотворение материи, –

софийный «христианский материализм» (Вл. Соловьёв) для поэта-романтика? В красоте природы, любви-Эросе и творчестве, искусстве. Потому для Вл. Соловьёва «вечная красота природы и бесконечная сила любви составляют главное содержание чистой лирики»²¹. Иными словами, это преображение связано с безграничной сферой идеала, вечно-женственного. Идеальная сфера романтика (мир природы, родина, религиозное просветление) – в любом случае это обобщённый образ «далёкой возлюбленной», прекрасный и непостижимый, противостоящий внешнему миру и в своей хрупкости часто обречённый на гибель при столкновении с реальной действительностью. И потому «счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень божества», – писал Вл. Соловьёв²², находя Её в творчестве крупнейших лириков XIX века. В софийной мистике поэта-романтика неизбежен пантеистический и гностический уклон (в чём всегда упрекали исследователи Вл. Соловьёва²³), неотделимый от романтического мироощущения. Пантеистическое начало неизбежно присутствует, вследствие возвращения к мифопоэтической архаике, языческой традиции с её мироприятием. Гностический и платонический уклон неразрывно связан с романтической картиной мира, в основе которой – оппозиция здесь и там, земной жизни – иного мира, смерти-жизни, тюрьмы-свободы, тьмы-света. Реальный мир антисофиен. Идеальный образ вечно-женственного противостоит холодному и жестокому миру, не лишённому демонической притягательности и враждебному как inferнальная сфера вселенского зла. Эта дуальная модель мира с резко негативной оценкой мира земного сохраняется в романтической традиции: ранний Блок, экзистенциальные мотивы М. Цветаевой и И. Бродского. Софийная интуиция сливает эти расходящиеся полюсы. В софийных интуициях рождается новое религиозное сознание, идеи которого, связанные с романтической традицией, оформляются в творчестве Вл. Соловьёва с его пафосом «вселенского христианства»²⁴, исповедующего в 1890-е годы «религию Святого Духа»²⁵, и определяют атмосферу Серебряного века. «Искусство будущего... вернётся к религии», – полагал Соловьёв, потому что сакральны (софийны) основы художественного сознания. Предтечами этого «нового религиозного искусства» были для мыслителя русские поэты и писатели XIX века, и

прежде всего Достоевский, который, как и сам Соловьёв, исповедовал и возвещал «вселенское христианство», сочетая веру в Бога с верой в «освящение и обожение материи»²⁶.

Софийная окрылённость пронизывает русскую литературу. В её основе лежит «возвышенная мечта о нерасторжимой связи между человеком и космосом, о красоте, наполняющей космос, о божественном достоинстве человеческой личности, о долге сохранять в себе незапятнанной эту божественную сущность и содействовать её проявлению во всём человечестве»²⁷. Софийное мироощущение определяет онтопоэтику большой русской литературы. Вслед за А.Ф. Лосевым, который писал о 10 аспектах соловьёвского учения о Софии²⁸, в нём можно выделить следующие аспекты:

1. *Антиномический*, противоречивый характер софийного чувства. София есть носительница идеи всеединства в её конкретном выражении и несёт в себе всю полноту единого и многого, универсального и индивидуального, божественного и человеческого, идеального и реального. Мир целостен, и потому «истина есть антиномия», как писал П. Флоренский. Антиномичность свидетельствует, что «человек не есть мера творения», что «вселенная построена по плану, который бесконечно превосходит человеческий разум»²⁹. Положительное всеединство – такое единство, в котором непримиримые крайности не борются друг с другом, а благообразно примиряются как две правды, две святости, порождая поэтику оксюморона, определяющую уже творчество Пушкина с его «светлой печалью», о которой писал С. Франк: трагическое жизнеощущение, горькие размышления поэта разрешаются «гармоническим минорным аккордом»³⁰. Столь же амбивалентны «два маяка» его поэзии, по мысли Вяч. Иванова, – красота и святость³¹. Мистерия Мировой Души в поэзии Тютчева включает в себя мифологию дня и ночи, Юга и Севера, весны и осени. Пусть слияния с беспредельным – трагический путь через тьму и хаос. Без блаженства самоуничтожения обособленного человеческого «я» нет возрождения. Но за этой первозданной тьмой открывается другая биполярность мира – мифология дольного-горнего миров. В своём софийном пантеизме поэт славит расцвет природы, упоение избытком жизни – весну и женскую любовь, «Юг блаженный» и «солнца луч при-

ветный». В своём софийном кенотизме поэт открывает высшую красоту – красоту вечера, осени, увядания, тихого страдания. Тютчев – певец естественного христианства природы, «кроткой улыбки увяданья», поэт, прославляющий тихую, всепримиряющую лазурь осени, очарование родной «скудной природы». «Способность отрешаться от жизни и возвышаться над ней... – сила самой жизни», - писал С. Франк³², и человек – активный соучастник этой вселенской мистерии самоочищения.

В романтической традиции рождается новое понимание мира, человека, искусства. В западной эстетике – это прежде всего ницшеанский культ трагического дионисийского начала с его антихристианским пафосом. В своей софийной философии жизни (сочетающей пантеизм с кенотизмом) русская литература превышает иррационализм современной ей немецкой философии – шопенгауэровский пессимизм и ницшеанский имморализм. Не Аполлон и Дионис противостоят друг другу в русской литературе, но София и меон. Дионисизм на русской почве обнаруживает свою исконную двойственность: он софиен и меонален. Трагически-меональное мироощущение лежит в основе русской литературы: её пронизывает библейское чувство богооставленности, ибо «черствей и черствей становится жизнь, всё мельчает и мелеет, и возрастает.. исполинский образ скуки... Боже! пусто и страшно становится в твоём мире» (Н.В. Гоголь). «Железный век» втягивает человека в духовно-энтропийный процесс. Вслед за Пушкиным Тютчев противопоставляет сакральность поэтического мировосприятия профанности своих современников: «Не то, что мните вы, природа». Безверие своего века – собственную «живую веру» поэта. Но трагичны не только «пустыня мира», «жизни холод», «страшный мир», трагичен и путь слияния с «жизнью божеско-всемирной», ибо обретёт только тот, кто потеряет, воскреснет только то, что умерло. Поэт проникает в «тёмный корень мирового бытия», как писал Вл. Соловьёв о Тютчеве³³, переживает трагическое раздвоение души («О, как убийственно мы любим...»), барочное бессилие («И не дано ничтожной пыли / Дышать божественным огнём»), чувство бездны («И бездна нам обнажена / С своими страхами и мглами») и «древнего хаоса». Но неизменно душевная пустота сменяется душевной полнотой, ибо «светлое начало космоса

сдерживает эту тёмную бездну и постепенно преодолевает её»³⁴. «По всемогущему призыву / Свет отделяется от тьмы» (Тютчев), ибо меон преодолевается софийным мироощущением. Чувство богооставленности («И нет в творении творца») побеждается чувством богоприсутствия. Неизменен в поэзии Тютчева образ «очарованной» и «освобождённой души».

В эпоху Серебряного века закон двойственности мироотношения постигается как выражение полноты отношения. Уже Соловьёв, опираясь на шеллингианскую традицию, сталкивался с проблемой антиномичности самого абсолюта: «Бог любит хаос... хаос потенциально существует в Боге»³⁵. Двойственное отношение к сакральному порождается двойственной природой всего сакрального, «материи Божества». Двойственны красота (эту двойственность наиболее остро переживает Достоевский – в «Братьях Карамазовых»), любовь. Трагизм любви пронизывает лирику Тютчева и творчество Достоевского: «Достоевский... изображает всегда любовь несчастную. Любящий не любим, а любимый не любит. В его романах любовь никогда не довлеет себе, не завершается между двумя; кольцо её размыкается третьим. Троичность свидетельствует о естественной трагичности любви в этом мире» (К. Мочульский³⁶). Двойственность искусства наиболее глубоко переживал А. Блок («Молчите проклятые книги! Я вас не писал никогда!»). Двойственны образы Вечной Женственности – Матери-Земли, всё порождающей и всё поглощающей. Двойственна Мировая Душа – образ русской красавицы в романах Достоевского – призванной спасти мир и гибнущей в этом мире, как красота униженная и поруганная. Двойственна душа России – «светлая жена», ангел-хранитель и скифская кобылица, несущаяся «сквозь кровь и пыль» («На поле Куликовом»). Двойственна соборная душа поколения, создававшего культуру Серебряного века, в которой боролось и сочеталось сознание тотального кризиса культуры, декаданс и ренессансная воля к синтезу.

2 *Космологический* аспект – культ Вечной Женственности. «Небесный предмет нашей любви только один..., - писал Вл. Соловьёв, - вечная Женственность Божия»³⁷. Задача истинной любви (требующей подвига) состоит не в том только, чтобы по-

клоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы воплотить его в земных формах. В стихотворении Соловьёва «Три подвига» ипостасями судьбы поэта-влюблённого будут Пигмалион – Персей – Орфей. Первый подвиг поэта – подвиг Пигмалиона: воплощение прекрасной формы, обретение женственной Тени Божества. Как писал Н.А. Бердяев, «женственная стихия есть стихия космическая, основа творения, лишь через женственность человек приобщается к жизни космоса. Человек в полноте своей есть космос и личность»³⁸. Подлинный поэт в своём панэстетизме, с его отзывчивой ко всему душой, сам причастен к этой вечной женственности мира: «Восприимчивым и планетарным должен быть художник» - в эстетике Вяч. Иванова³⁹. Второй подвиг поэта – подвиг Персея, освободителя красоты от хаоса, так трудно свершимый для поэтической души с её влечением к этому древнему хаосу. Третий и высший подвиг – подвиг Орфея. Орфей в романтической традиции – высшее воплощение возможностей и назначения искусства. В определении Вяч. Иванова, это символ «мироустроительной мощи искусства», символ «освобождающего и преображающего мир искусства», изводящего «из тьмы Красоту – Жизнь»⁴⁰.

Культ Вечной Женственности в русской литературе – это прежде всего культ Матери-Земли, восходящий к фольклорным истокам и народной религиозности с её особым почитанием божественно-материнского начала. Богородица, Мать-Земля, мать – воплощение одной матери, спасительного, охраняющего начала. Человек в национальном понимании – «не царь земли, а сын её. Лишь через мать свою он носит в себе печать божественности» (Г. Федотов⁴¹). Это сыновнее почитание земли питает русскую литературу. «Русский славянин в XIX веке ещё не оторвался вполне от Матери-земли. Его сращённость с природой делает трудным и странным личное существование. Природа для него не пейзаж..., не объект завоевания. Он погружён в неё, как в материнское лоно, ощущает её всем своим существом, без неё засыхает, не может жить»⁴². Здесь объяснение пантеистическим мотивам творчества Лермонтова и Бальмонта, Л. Толстого и Тургенева, Бунина и Пастернака. «Даже духовная глубина Достоевского приоткрывает карамазовскую и шатовскую глубину – земли»⁴³. Лучшие герои Достоевского сохраняют эту древнюю

связь с землёй, переживают минуты «мировой гармонии» (князь Мышкин), космического восторга перед первозданной красотой и гармонией Божьего мира. «Неужели можно быть несчастным? – открывается князю Мышкину. – Сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных... Посмотрите на ребёнка, посмотрите на Божию зарю, посмотрите на травку, как она растёт, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и вас любят...» («Идиот»). Эта тайна Матери-Земли, мистическое единство мира открывается народным праведником Достоевского. «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби», – поучает Зосима Алёшу. «У Достоевского, – писал Ф. Степун, – как у православного мистика было очень глубокое отношение к земле... нельзя только забывать, что мать-сыра земля, которую Мария Тимофеевна называет Богородицей, которую Алёша Карамазов целует после смерти старца и которой Раскольников кается в своих грехах, – в сущности, не земная плоть, а душа мира, которую Соловьёв именует Святой Софией»⁴⁴.

Причастность миру стирает грань между человеческой и мировой душой. В этой космизации человека «мелодией одной звучат печаль и радость», «мира восторг беспредельный», счастье бытия перевешивает все реальные беды и утраты – в творчестве Блока, Бунина, Пастернака.

3. *Национально-почвенный* аспект. Софийна русская идея – «всепримирение идей» («Подросток»). Её облачают в плоть народные праведники Достоевского в своём постижении тайного единства мира. Мистический культ земли и жизни лежит в основе учения писателя о почвенности и народности. Важнейшим воплощением Вечной Женственности, Матери-Земли является душа народа. Культ смиренного, кроткого героя, неотделимого от тихой, «скудной» природы, определяет русскую литературу. Уже Пушкин создаёт целую галерею простых, смиренных русских людей, начиная с Татьяны.

4. *Любовно-романтический* аспект. Культ Вечной Женственности – это и есть та романтизация мира, которая изначально специфична для западной и ближневосточной культуры (библейская Песнь Песней, суфизм). Её истоки восходят к платонизму – учение об Эросе и неоплатонизму – учение о Мировой Душе и красоте. На Западе софийный культ Вечной Женственности

сливается с почитанием Мадонны (у Я. Бёме – родоначальника западной софиологии София – Вечная Девственность) и с образом земной возлюбленной (у Данте, Петрарки, Новалиса, Шелли, Гёте), который претерпевает сложную трансформацию от Беатриче, Девы, недоступной божественной истины – к «Прекрасной Даме без пощады» (Д. Китс), Лорелее, богине, Афродите Урании, Астарте. Этот образ роковой женщины, «равнодушной природы» - излюбленный в иконографии модерна и символизма. В русской литературе это образ девы, «гения чистой красоты», что «выше мира и страстей» в поэзии Пушкина, гордые красавицы Достоевского, женщины-загадки Тургенева. Этот платонически-эротический подъём и томление по недостижимой божественной сущности (подруга вечная – богиня, «Дева, Заря, Купина» - в поэзии Вл. Соловьёва, ранней лирике Блока), обожествление и космизация женского образа в русской литературе органично сочетаются с православными и почвенными традициями: культом Богородицы, Матери-Земли, Родины, России как могучего женского начала, спасительницы и хранительницы.

Уже в фольклоре и тем более в русской классической литературе героиня всегда активнее героя, пытается пробудить его к жизни (Обломов – Ольга Ильинская), влюбляясь в незримый образ Божий в своём избраннике, как пушкинская Татьяна. Драматизм любовной коллизии часто вызван антиномическим проявлением в чувствах героев двух России, столично-западной и почвенно-провинциальной. Героиня, как правило, имеет русскую душу и активна в своём стремлении преобразить или спасти своего избранника. Герой же – лишний человек в России, наделённый западной гендерной ментальностью, но лишённый, разумеется, активизма западного героя. Даже Обломов – важнейший архетип русского человека в отечественной литературе XIX века – любит Ольгу по-западному: видит в ней Деву («Ольга в романтическом воображении Обломова – Непорочная Дева...»⁴⁵), и диалог между героями невозможен. Естественно западник в своих чувствах Онегин – порождение столичной России, безразличный к деревенской барышне и страстно влюблённый в недоступную Прекрасную Даму, «Богиню царственной Невы».

Женский образ дал русской литературе положительного героя. В литературе складывается художественный и жизненный стереотип: мужчина – воплощение социальных недостатков и духовной раздвоенности, женщина – воплощение общественного идеала и духовной цельности, «живой жизни» («Подросток»). Пушкинская Татьяна, героини Тургенева воплощают естественное христианство в миру. В мироощущении одной из самых национальных героинь – Катерины А.Н. Островского гармонически сочетается славянская языческая древность с христианской традицией. Религиозность Катерины вбирает восходы и закаты, росные травы и полёты птиц. С ней равно сочетается красота сельского храма и ширь Волги. Ей дана натура вольной птицы. Ощущение божественных сил для неё неотделимо от сил природы. Любовь к Борису, которого Катерина во многом придумала, не утолит её тоску по гармонии.

Космологична важнейшая коллизия русского романа – русский человек на rendez-vous. Любовь – испытание героя и основополагающая сила мироздания. Философия любви соизмеряется с сакральными категориями и равна поискам смысла жизни и вере в возможность гармонии в этом мире. «Счастье – великое быть может, подобно раю и вечности», – из письма А.С. Пушкина Болдинской осенью⁴⁶. «Какая короткость, какое равенство Бога и жизни, Бога и личности, Бога и женщины!» – эти слова Б. Пастернака из романа «Доктор Живаго» – одно из ёмких определений софийной философии жизни русского писателя. Любовь в её романтическом понимании – обретение смысла жизни, путь к Богу и собственной экзистенции. Реальность сверхчувственного мира открывается романтическому сознанию прежде всего в любви. Эта сакрализация любовных отношений – один из источников трагизма русской литературы, изображающей трагедию любви в антисофийном мире. Темы неустрашимости, любви как нелюбви и ненависти, красоты поруганной и обречённой определяют отечественную традицию от народной песни до Пушкина и наших дней.

5. *Диалогический* аспект. Идеал русского писателя – софийная личность, связанная с миром, Матерью-Землёй, остро ощущающая красоту мира и брачную природу человеческого духа. Женственная часть души утверждается в Ты. «Когда со-

временная душа снова обретёт «Ты» в своём «я»..., тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тождественны», – писал Вяч. Иванов⁴⁷. Искомое романтиками универсальное «я» обретаемо в я– ты – связи с Миром. «Я есмь Ты» – личность осуществляет себя в диалоге. Этот принцип диалогизма в романном мышлении наиболее полно воплощён в творчестве Достоевского, где «душа кажется самой себе необычайно многострунной и всё вмещающей», где границы личности «неопределимы и таинственны»⁴⁸. В поэзии диалогический принцип как основу целостного человеческого существования утверждает творчество Тютчева, Вл. Соловьёва, Блока. Теоретическим обоснованием диалогической антропологии явилась работа Вл. Соловьёва «Смысл любви». Истинный человек – свободное единство мужского и женского начала, полагал Соловьёв: «Истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное воплощение своего существа»⁴⁹. Индивидуалистическая антропология, в основном занятая отношением человеческой личности к себе самой и основанная на иллюзии самодостаточного «я», сменяется другой, диалогической антропологией. Искомое романтиками обретение цельности находимо в отношении к другому я – Ты. Тема Вечной Женственности порождает диалогизм поэтического сознания.

Насколько классическая лирика XIX века не знала сложного, развёрнутого самовыражения поэтической личности автора, как новая поэтическая культура XX века, так не знала и напряжённой диалогической обращённости к Ты, составляющей основу поэтического мира А. Блока.

Лирика XIX века в целом тяготеет к монологизму. Аполлонически центростремительна лирика Пушкина. Анализируя знаменитое «Я помню чудное мгновенье / Передо мной явилась ты...», исследователи подчёркивают: главный источник перехода от уныния к возрождению – собственная душа. «Душе настало пробужденье: / И вот опять явилась ты...».

Безответны вопрошания Гоголя: «Русь! Чего же ты хочешь от меня, какая непостижимая связь таится между нами?... Что пророчит сей необъятный простор?». Тайна романтизма XIX века становится откровением поэзии А. Блока, давшего своим

современникам новое представление о связи личного и мирового.

В поэме Некрасова «Мороз, Красный нос» не Дарья – «душа умирает / Для скорби, для страсти», и логику народного характера (Дарьи-матери) пересиливает лирическая, субъективная, романтически-авторская поэтизация смерти как сладкого покоя, сна, забвения, заданная в первых, вступительных строках поэмы: «мне пора умирать», «я последнюю песню пою».

Своеобразие диалогизма Тютчева состоит, прежде всего, в открытии ноуменального лика в себе самом, поэте и провидце. Кому принадлежат в хрестоматийном стихотворении. «Люблю грозу в начале мая...» слова «Ты скажешь...»: поэт дополняет весёлую картину весеннего буйства природы голосом собственной души, которой открыта мифопоэтическая реальность мира. Ты – прежде всего откровенье собственной «вещи души», её «двойного бытия».

Диалогическое сознание утверждает дионисийское творчество Достоевского: «Его проникновение в чужое я, его переживание чужого я, как самобытного, беспредельного и повластного мира содержало в себе постулат Бога как реальности... он говорил всю волю и всем разумением «ты еси»⁵⁰. Диалогизм становится основой многосложного поэтического мира Блока, пронизанного мировым началом.

К драме монологизма – разминовения, непонимания героев тяготеет и главная любовная коллизия русского романа. Русская литература обращает нас к незримой жизни души, её полётам и падениям. Так, «Анна Каренина» - не история адюльтера и развода, не история раздвоения героини между любовью к сыну и Вронскому, но история воскресения и гибели души Анны, трагедия любви, обречённой на раздвоение. В земной любви к Вронскому нет и не может быть незримой духовной связи, ибо «место, предназначенное для другого духовного я,... занято в душе Анны»: сокрытая духовная связь с Карениным обнаруживается в сцене прощения. Речь в романе идёт о «духовном сопутстве в супружестве»⁵¹, измена которому ведёт к гибели души. Драматизм основной любовной коллизии русского романа, определяющий творчество таких крупнейших поэтов XX века, как А. Ахматова и М. Цветаева, преодолен творчеством М. Булгако-

ва и Б. Пастернака. «Мастер и Маргарита», «Доктор Живаго» повествуют о встрече вечных Адама и Евы, художника и его Музы, вскрывая брачность человеческого духа.

6. *Эстетический* аспект. Последнее слово в мирооправдании романтика принадлежит эстетике. Для романтика миром правят эстетические категории. Романтики верили, что «красота спасёт мир» («Идиот»), ибо она божественна, софийна – красота природы, человеческих отношений, искусства. Красота – абсолют романтика. Поэт софиен, потому что он – «сын гармонии», послушный «велению Божию». Софийность Пушкина – прежде всего в гармонии его классической формы. «Форма» контрапунктически спорит с «содержанием», даёт ему противовес, по мысли С. Аверинцева, ибо «содержание» – это каждый раз человеческая жизнь, а «форма» – напоминание обо «всём», об «универсуме», о «Божьем мире»..., «музыка сфер». Содержание той или иной строфы «Евгения Онегина» говорит о бессмысленности жизни героев..., но архитектоника онегинской строфы говорит о целом... Классическая форма – это как небо, которое Андрей Болконский видит над полем сражения при Аустерлице... Она не то чтобы утешает..., она задаёт свою меру всеобщего..., выводит из тупика частного»⁵². Потому Серебряный век органично тяготеет к панэстетизму. «Красота есть путеводная звезда... Расшатаны религии, философские системы разбиваются друг о друга... Один абсолют, одно безусловно-божественное откровение – красота... Красота намекает на какие-то связи «все-го со всем», – писал А. Бенуа⁵³. Панэстетизм романтической традиции проявляется в культе искусства как преобразующей силы, культе музыки и человека-артиста – с его артистической пластичностью, многострунностью. «Блаженство художественного творчества заключается для артистической души, – по мысли Ф. Степуна, – прежде всего в возможности одновременно жить всеми своими противоречивыми душами»⁵⁴.

Стихия софийности – игра и веселье. Такова библейская София: «Я была при Нём художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Кн. притчей Соломоновых, VII, 30-31). Эти библейские строки берёт Вяч. Иванов эпиграфом к стихотворению о софийной природе

поэзии, в самом строе которого сочетает софийность платоническую и библейскую:

Коль правда, что душа, пред тем
Как в мир сойти, на мир иной взирала,
Поэтом тот родится, с кем
София вечная играла⁵⁵.

Софийна природа культуры, в понимании Иванова – как «умное веселие народное»⁵⁶. И художник, поэт ближе всего к этим софийным истокам творчества, ибо видит все вещи «в славе», «славит мир»⁵⁷. Тема прославления вместе с обретением «прозрачности», «всерадостного Да»⁵⁸ – важнейшая в поэзии Иванова: прославление Диотимы, Матери-Земли, красоты, творчества, вечной памяти, музыки, современников, вечного Рима.

В западной культурологии XX века проблема софийности культуры и искусства ставится в известной работе Й. Хейзинга «Homo ludens»: «Человеческая культура возникает и развёртывается в игре, как игра», «в сфере священной игры чувствуют себя как дома ребёнок, поэт и дикарь»⁵⁹. В описании игровых основ культуры учёный возвращается к Платону, который «отождествлял игру и сакральность» и призывал «проводить жизнь в игре»⁶⁰. Высокая, священная, благородная игра софийна. Поэтому «всякий подлинный культ всегда пелся, танцевался, игрался», «всё мистическое и магическое, всё героическое, всё мусическое, логическое и пластическое ищет себе форму и выражается в благородной игре»⁶¹. Характеристика игровой деятельности у Хейзинга – характеристика софийного начала культуры: игра связана с предельной интенсивностью жизни, это витальная потребность человека, атмосфера игры – радостное воодушевление, игра эстетична и любит окружать себя таинственностью. Жизнь всех прасословий неотделима от игрового, софийного начала: культ всегда игрался, исполнялся; народно-праздничная культура соединяла жизнь человека и природы; аристократический быт принимал «форму возвышающей игры, игры чести и доблести». «Жизнь эллинского общества во всех её проявлениях была настроена на игровой лад»⁶². По мере своего развития культура, становясь всё более рациональной и серьёзной, отво-

дит игре побочную роль. Происходит кризис игрового начала, софийных истоков культуры – в процессе рационализации и секуляризации жизни. «Игра в нашем сознании противостоит серьёзному». «Оплотом благородной игры» остаётся только искусство⁶³.

Все эпохи расцвета художественной культуры (в Новое время: Ренессанс – романтизм – модерн) в своём пан-и мета-эстетизме создавали особую игровую, артистическую атмосферу, в которой остро сознавалась автономность, целостность и сакральность творимой человеком культуры – её софийность. Творческое кредо Серебряного века определимо словами О. Мандельштама: «Культура стала церковью... Наконец, мы обрели внутреннюю свободу, настоящее внутреннее веселье... В священном иступлении поэты говорят на языке всех времён, всех культур»⁶⁴. Все поэты эпохи шли к этой внутренней свободе, синтетическому – мифопоэтическому языку всех времён, всех культур и сакрализации искусства. Стихия игры, артистических перевоплощений определяет творческий путь Брюсова и Бальмонта, Блока и Цветаевой, Гумилева и Мандельштама. Тема души, исполненной веселием, «и ясностью, и мудростью», проходит через поэзию Н. Гумилёва, являясь внутренним заданием акмеизма.

*И счастьем душа обожжена
С тех самых пор; веселием полна,
И ясностью, и мудростью, о Боге
Со звёздами беседует она,
Глас Бога слышит в воинской тревоге
И божьими зовёт свои дороги.*⁶⁵

«Я вышел в путь и весело иду» - сквозная установка этой души, знающей «весёлые сказки таинственных стран», любившей в мире «весёлые дороги» и «весёлые перемены», души освобождённой («Сердце радостно, сердце крылато»), принявшей мир и «природы мудрые уроки» и созидающей гимн Слову, «шестому чувству», Музе «Дальних странствий»⁶⁶.

Есть Бог, есть мир, они живут вовек,

А жизнь людей – мгновенна и убога.
Но всё в себе вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога.⁶⁷

Эти чеканные строки Гумилёва – одно из ярких определений софийного начала, и вдохновлены они ренессансной живописью, также устремлённой к сочетанию мировых полярностей.

7. *Символический* аспект. Эта мета-эстетическая восприимчивость поэта порождает особое чувство прозрачности мира, сочетающее индивидуально-мировое, земное и сакральное.

И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит, -

писал Соловьёв⁶⁸. Символическое обоснование искусства – важнейшая софиологическая тема эстетики Серебряного века. Философия всеединства выражает себя в символическом мироощущении. «Всю свою жизнь, - писал П. Флоренский, - я думал об одной проблеме, о проблеме символа»⁶⁹. Символизм – это раскрытие духовных сущностей через покровы вещества, «таинственное высвечивание действительности иными мирами, *просвечивание* сквозь действительность иных миров, которое даётся осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определённо, и которое, однако, всегда бежит окончательного анализа». Символизм воспринимает мир как тайну: «тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т.е. как тайна»⁷⁰. Высший завет художника в эстетике Вяч. Иванова – «прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей», ибо художник – «орган Мировой Души, ознаменователь сокровенной связи сущего»⁷¹. Отсюда следует знаменитый принцип «реалистического символизма» Иванова – «a realibus ad realiora» – от реального к реальнейшему, «от познания простых вещей к познанию вещей реальнейших»⁷². Образцом подлинного символизма, ведущего к мифу, являлось для Иванова творче-

ство Гёте и Тютчева. «Со времени Гёте определённо намечается в истории художественного сознания стремление к символическому обоснованию искусства»⁷³. Иванов много размышлял об архетипической, сверхиндивидуальной природе символа. С ростом научного познания человек чувствует себя изолированным в космосе, теряет свою символическую сопричастность с природными ритмами. Этот контакт с внутренней жизнью мира сохраняет искусство. Е Баратынский в стихотворении «На смерть Гёте» писал о символической причастности поэта:

С природой одною он жизнью дышал:
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,
И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звёздная книга ясна,
И с ним говорила морская волна.

Как отмечал Иванов в статье «Две стихии в современном символизме», в искусстве эпохи символизма с его «гибридным» характером утончённо-субъективный символизм, «искание редкого и экзотического», вытесняет «реалистический символизм», обращённый к сокровенной реальности вещей⁷⁴.

8 *Эсхатологический* аспект. Поэт прозревает божественную основу мира. Предназначение художника – преобразование мира в творчестве. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь», – полагал Вл. Соловьёв⁷⁵. Проблема нового религиозного искусства – центральная проблема эстетики Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова, С. Булгакова. Художник в романтической традиции вновь осознаёт себя пророком и вестником горнего мира. Искусство способно являть мир в свете преобразования. Искусство, способное «исцелить и обновить эту жизнь», становится по-новому религиозным. «Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую, свободную связь», – писал Соловьёв⁷⁶, ибо сакральны, софийны основы художественного сознания. Искусство осознаёт свою

софийность и составляет, по мысли С. Булгакова, «наиболее религиозный элемент внерелигиозной культуры», создавая в своих произведениях «прообразы вселенского Преображения»⁷⁷.

О русской литературе как «самой пророческой в мире» и двойственности её предчувствий и предсказаний прекрасно писал Н.А. Бердяев⁷⁸. Русскую литературу определяет реализм «в религиозном смысле», «реализм в смысле раскрытия правды и глубины жизни» и в то же время «катастрофическое мироощущение» характерно для наиболее замечательных русских писателей⁷⁹. Эсхатологическая душевная структура, выработанная в русской литературе, сочетает творческую эсхатологию, искание нового Града, культурно и социально-активного христианства с чувством тотального кризиса культуры, катастрофическим мироощущением. «Наиболее пророческим характером отличается поэзия начала XX века»: «поэты видели зори» и чувствовали, что «Россия летит в бездну». «Поэты того предреволюционного времени были мистиками, апокалиптиками, они верили в Софию, в новые откровения, но в Христа не верили... Они были открыты к веяниям будущего, восприимчивы к внутренней революции»⁸⁰. В русской культуре XIX – начала XX в. нашла своё наиболее полное воплощение бесконечность стремлений западного фаустовского человека, человека новой истории.

Культура XX в. антисофийна. В авангардном искусстве «стиль Арлекина» вытесняет образ поэта-пророка, вестника, в постмодернизме тотальны пародия и ирония. В эпоху модернизма искусство утрачивает синтетичность, софийность романтической традиции, ибо художник теряет свой трансцендентный центр, веру в реальность сверхчувственного мира. В русской литературе эта драма утраты создаёт гениальный и странный художественный мир А. Белого, мир, лишённый трансцендентного центра, о чём глубоко размышлял Ф. Степун. «Белый всю жизнь носился по океанским далям своего собственного «я», не находя берега... В творчестве Белого нет тверди, причём ни небесной, ни земной. Сознание Белого – сознание абсолютно имманентное..., враждебное всякой трансцендентной реальности»⁸¹. В этой поглощённости хаосом, меоном – стихией ирра-

ционального и дисгармонического – драма современного художника. Онтопоэтика сменяется «релятивистскими» стилями⁸².

В своих работах Вяч. Иванов писал о варварском славяно-германском возрождении XIX в.⁸³. Германское возрождение открывало тёмную, иррациональную, дионисийскую сторону античности. Важнейшая идея русского Возрождения, завершающая новоевропейскую культуру, - идея Софии, «свободного синтеза», корни которой равно античные и христианские, народные и эзотерические.

-
- ¹ Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои филос. мысли о. С. Булгакова // Вопр. филос.. 1989. №12. С.87.
 - ² Франк С. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. №11. С.29, 15.
 - ³ Соловьёв Вл. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.255.
 - ⁴ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С.304.
 - ⁵ Иванов Вяч. Стихотворения. Поэмы. СПб., 1995. Кн.1. С.85.
 - ⁶ Соловьёв В.С. Философия искусства. С.254.
 - ⁷ Зеньковский В.В. История прусской философии. Л., 1991. Т.1. Ч.1. С.15, 37, 40.
 - ⁸ Соловьёв Вл. Теократия //Цит. по: Мочульский К. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М.,1995. С.161.
 - ⁹ Соловьёв. В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.108.
 - ¹⁰ Скобцева Е.Ю. Миросозерцание Вл. Соловьёва. Париж, 1929. С.18.
 - ¹¹ Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т.1. С.63-64.
 - ¹² См.: Степун Ф.А. А.С. Пушкин. Духовный облик Пушкина // Степун Ф.А. Портреты. СПб., 1999. С.6, 15 и др.
 - ¹³ Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т.1. С.76.
 - ¹⁴ Федотов Г.П. Стихи духовные. М., 1991.
 - ¹⁵ Федотов Г.П. Мать-земля: к религиозной космологии русского народа // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т.2. С.66-67.
 - ¹⁶ Прокл. О первоначалах теологии // Цит.по: Современ. филос. словарь / Под общей ред. В.Е. Кемеров. Лондон; М., 1998. С.833 (ст. София).
 - ¹⁷ Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Соч. Т.2. М., 2000. С.79, 213.

- ¹⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2 Ч.2 С.179.
- ¹⁹ Иванов Вяч. Гёте на рубеже двух столетий // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.267.
- ²⁰ Булгаков С. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.185.
- ²¹ Соловьёв Вл. Философия искусства. С.412.
- ²² Там же. С.521.
- ²³ См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва. М., 1995. Т.1. С.295, 348, 376 и др.
- ²⁴ Соловьёв Вл. Философия искусства. С.242.
- ²⁵ Соловьёв Вл. Письмо В. Розанову (1892) // Цит. по: Мочульский К. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. С.183.
- ²⁶ Соловьёв Вл. Философия искусства. С.231, 242, 253.
- ²⁷ Гершензон М. Жизнь Печорина. М., 1910, С.11.
- ²⁸ Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв и его время. М., 1990. 1.229-243.
- ²⁹ Флоренский П. Столп и утверждение истины. Париж, 1989. С.153, 157.
- ³⁰ Франк С. Светлая печаль // Пушкин в русской филос. критике. М., 1990. С.478.
- ³¹ Иванов Вяч. Два маяка // Там же. С.250.
- ³² Франк С. Космическое чувство в поэзии Тютчева. С.30.
- ³³ Соловьёв Вл. Философия искусства. С.473.
- ³⁴ Там же. С.477.
- ³⁵ Цит. по: Мочульский К. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. С.119.
- ³⁶ Мочульский К. Достоевский // Там же. С.320.
- ³⁷ Соловьёв Вл. Философия искусства. С.146.
- ³⁸ Бердяев Н.А. Размышление об Эросе // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С.271.
- ³⁹ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.75.
- ⁴⁰ Иванов Вяч. Лик и личины России: Эстетика и лит. критика. М., 1995. С.177, 181.
- ⁴¹ Федотов Г.П. Мать-земля. С.69.
- ⁴² Там же. С.181-182.
- ⁴³ Там же С.187.
- ⁴⁴ Степун Ф. Миросозерцание Достоевского // Степун Ф.А. Портреты. С.38.
- ⁴⁵ Краснощёкова Е.А. И.А. Гончаров: мир творчества. СПб., 1997. С.307.
- ⁴⁶ Цит. по: Бочаров С. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С.40.
- ⁴⁷ Иванов Вяч. Ты еси // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.94-95.

- ⁴⁸ Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.293, 307.
- ⁴⁹ Соловьёв Вл. Смысл любви // Соловьёв Вл. Философия искусства. С.157.
- ⁵⁰ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.295.
- ⁵¹ Мардов И.Б. Отмщение и воздаяние // Вопр. лит.. 1998. №4. С.154-155.
- ⁵² Аверинцев С.С. Ритм как теодицея // Новый мир. 2001. №2. С.204.
- ⁵³ Бенуа А. Художественные ереси // Золотое руно. 1906. №2. С.
- ⁵⁴ Степун Ф.А. Природа актёрской души // Искусство. 1923. №1. С.163.
- ⁵⁵ Иванов Вяч. Стихотв. Поэмы. Кн.2. С.187.
- ⁵⁶ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.65.
- ⁵⁷ Иванов Вяч. Стихотворения. Поэмы. Кн.2 С.128.
Альтман М.С. Из бесед с поэтом В.И. Ивановым // Уч. зап. ТГУ. В.209. Тарту, 1968. С.307.
- ⁵⁸ Иванов Вяч. Стихотворения. Поэмы. Кн.1. С.170.
- ⁵⁹ Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992. С.7, 39.
- ⁶⁰ Там же. С.31.
- ⁶¹ Там же. С.180, 92.
- ⁶² Там же. С.120, 165.
- ⁶³ Там же. С.15, 155.
- ⁶⁴ Мандельштам О. Слово и культура // Мандельштам О. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.2. С.168, 171
- ⁶⁵ Гумилёв Н. Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С.221.
- ⁶⁶ Там же. С.81, 104, 409 и др.
- ⁶⁷ Там же. С.217.
- ⁶⁸ Соловьёв Вл. Стихотворения. Л., 1974. С.61.
- ⁶⁹ Флоренский П. Особенное // Флоренский П. Детям моим. М., 1992. С.153.
- ⁷⁰ Там же. С.157-158.
- ⁷¹ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.144, 185.
- ⁷² Там же. С.156, 207.
- ⁷³ Там же. С.197.
- ⁷⁴ Там же. С.153-155
- ⁷⁵ Соловьёв Вл. Философия искусства. С.89.
- ⁷⁶ Там же. С.231.
- ⁷⁷ Булгаков С. Свет невечерний. С.328, 331.
- ⁷⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. Гл.4. Русская литература XIX в. и её пророчества. С.63-77.
- ⁷⁹ Там же. С.64, 70.
- ⁸⁰ Там же. С.68-70.

⁸¹ Степун Ф. Памяти Белого // Степун Ф.А. Портреты. С.172-173.

⁸² См.: Раков В.П. Меон как стилевая константа // Перекрёсток-3. Иванова, 2000. С.5-10.

⁸³ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.69 и др.

В.П. ОКЕАНСКИЙ, И.А. ШИРШОВА
Ивановский государственный университет

ПЕРСОНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПО- ЭТИЧЕСКОЙ СОФИОЛОГИИ Ф.И. ТЮТЧЕВА

Говорят, что в недрах русской земли скрывается много естественных богатств, которые остаются без употребления и даже без описания... Самым драгоценным из этих кладов я считаю лирическую поэзию Тютчева.

В.С.Соловьев, 1985 г.

Подобно тому как мост через реку или радуга в ее сакраментальном значении могут чарующе соединить наши земные пути или ангелические небесные дороги (где «ветер, – согласно Ригведе, – не поднимает пыли») по тем близнецам-берегам, которые не только расходятся, но при движении против течения смыкаются и взаимоединяются в лоне истока, так (или еще более убедительно) существует лексико-метафизическая субстанция, трансцендирующая меональные провалы между разбегающимися логоцентрическими (смысловыми, силовыми, ядерными) линиями языковых пространств, однако сама собою представляющая нечто большее, чем Логос. Присутствие (когда оно есть) этого странного и никогда - разумно - непостижимого «нечто» (оставим за ним пока прерогативу условного, если не сказать – апофатического, именованного) делает (чудодейственно обращает!) смысл и бессмыслицу чем-то вторичным, коннотативным, возвышенно-игровым...

Мы все привыкли к тому, что поэтическое мировидение Тютчева традиционно соотносится в литературоведении со всепоглощающей безличной стихией, по крайней мере, в этом преимущественно видят концептуальную доминанту его художест-

венного мира. «Человек – лишь «греза природы»». Его жизнь, его деятельность – лишь «подвиг бесполезный», – указывал еще в 1910 году В. Брюсов на «исходную точку мировоззрения Тютчева», на «его сокровенное мирозерцание» и даже на «смысл его творчества», – этим широким пантеизмом объясняется едва ли не вся его поэзия»¹.

Эту квазибуддистскую позицию весьма убедительно корректирует (во всяком случае, аргументированно дополняет) в 1913 году С. Франк, отмечая «непосредственность *мистического реализма*» у Тютчева, предполагающего не только и не столько космическую диссолюцию и тотальный распад, сколько «*космизацию души, перенесение на личную жизнь категорий космического порядка*»².

Наметившуюся таким образом тютчевскую поэтико-герменевтическую оппозицию (макрокосм – макроантропос) уже в более близкое к нам время (1990 год) попытался смягчить Ю.М. Лотман, обращая особое внимание на «нейтрализацию оппозиции индивидуального и внеличного бытия: все вмещается в человека, но и сам он растворяется во всем», однако при этом отмечая, что «антиномия сознательно индивидуально и бессознательно стихийного остается для Тютчева нерешимой»³.

Очевидно, что эта проблема не решена и в тютчеведении. Действительно, если В. Касаткина⁴ и Б. Козырев⁵ отмечают поэтическую деперсонизирующую гидрофилию, всепоглощающий триумф Воды, то И. Альми⁶ и В. Сузи⁷ обращают внимание на специфическую имплицитную персонологию тютчевского поэтического мира.

Изучение этого мира часто становилось полигоном для проведения взаимоисключающих суждений. Так, например, Ю. Лотман утверждал, что «в тютчевской поэзии точка зрения текста, как правило, движется снизу вверх»⁸, тогда как М. Гаспаров (причем безо всяких ссылок в этом отношении на своего предшественника) утверждает вполне обратное: «... сверху вниз... Такая последовательность преобладает у Тютчева...: мир для него начинается с неба, а земля появляется уже потом»⁹.

Нам уже доводилось писать, что сколь бы ни были интересны эти проблемы сами по себе (предполагающие самые разнообразные и логически-несводимые герменевтические решения на различном текстовом материале), всему этому коннотативному проблематизму противостоит в поэтике Тютчева «обостренность экзистенциальных тем, не снимаемая никакими «оппозициями» *ипостасность* страждущей души»¹⁰. Здесь мы попытаемся конкретно показать *что это такое*.

«Предугадывая учение индийской мудрости, – пишет В. Брюсов, – Тютчев признавал истинное бытие лишь у мировой души и отрицал его у индивидуальных «я»»¹¹. Но более двух с половиной сотен «Я» и – что еще значительнее – более трех с половиной сотен «Ты» в поэтических текстах Тютчева существенно *драматизируют* это убеждение. Маргинализованная таким образом пантеистическая тема, равно как и весь сопутствующий ее раскрытию индоевропейский макрокультурный контекст, уходят куда-то на второй план: поэтическая персонология незаметно и необратимо теснит онтологический концептуализм, претендующий на авансцену послушно внутренней стратегии всякого логоцентризма... Как оказывается, «мировая душа» не делюминирует экзистенциальную инаковость, но ее сущность преимущественно является в метафизическом Лике Иного, на языковом уровне присутствующего в лексической субстанции ТЫ.

Обращаясь к рассмотрению следов Я и ТЫ, мы особо хотели бы подчеркнуть, что речь пойдет не столько о грамматических формах личных местоимений, сколько именно о лексико-метафизической субстанции, маркирующей Событие Встречи и его внутреннюю онтологию. В свое время Ю. Лотман писал о функционировании местоимений в лирике Тютчева. Но здесь им отводилась на логико-структурном уровне подчиненная роль: местоимения включались во *взаимобратимую* игру человека и пространства¹², которая в принципе имеет весьма архаические корни. М. Хайдеггер вслед В. фон Гумбольдту обратил наше внимание на древние «языки, выражающие «Я» через «здесь», «Ты» через «вот», «Он» через «там», передающие... личные местоимения через обстоятельства места»; таким образом получалось, что «наречия места... «здесь», «там», «вот» суть... черты

исходной пространственности присутствия»¹³. Однако для лирического (и вообще экзистенциально бодрствующего, свободного от «онтологического сна»¹⁴) сознания мировое пространство и вся имплицитная ему *La poetique de L'espace*¹⁵ продуцируются из апофатической глубины ТЫ (присутствующего или отсутствующего, человеческого или божественного, персонального или персонифицированного). Его мистериальный катафазис – персонифицирующие энергии – создают метафизическую опору для со-стояния (как в креативном, так и в характерологическом ключе) Я: ТЫ – метафизически первично по отношению к Я, подобно тому как в апофазисе заложены бездонные и неисчерпаемые ключи всякой катафазы...

В результате кропотливого аналитического исследования нами раскрыта феноменология лексической субстанции ТЫ в поэтических текстах Тютчева. К рассмотрению не привлекались только тютчевские переводы европейских авторов и стихотворения, написанные поэтом на французском языке (в последнем случае это мотивировано тем, что встреченное в оригинале лишь один раз, причем в сопряженной форме «attête-toi», и опущенное в переводе С.М. Соловьева местоимение ТЫ крайне произвольно всплывает в тех великолепных переводах-пересозданиях, которые принадлежат перу уже другого автора: А.А. Фета, В.Я. Брюсова...). Мы использовали лучшее на данный момент в научном (текстологическом) отношении издание лирики Тютчева¹⁶ (ориентированное на предшествующее ему «последнее научное издание»¹⁷), куда вошли «352 стихотворения из 394», а «не включены только некоторые стихотворения «на случай» и мелкие шуточные стихотворения, имеющие узкобиографический интерес, недоработанные произведения последних месяцев жизни и стихи, приписываемые поэту...»¹⁸. В итоге получилась следующая картина: ТЫ присутствует в указанном метатекстовом пространстве 377 раз в 115 стихотворениях. Для сравнения: Я – 257 раз в 78 стихотворениях¹⁹. Удивительно, что при этом персоналогическом факторе исследователи как-то «умудрялись» говорить о Тютчеве как поэте безличной стихии...

Представим наши результаты в следующей феноменологической таблице, соблюдая в самой последовательности отно-

сительную хронологическую стадиальность с опорой на первичное появление лексемы:

АТРИБУТ ЛЕКСЕМЫ «ТЫ»	ОБЩЕЕ КОЛИЧЕСТВО	КОЛИЧЕСТВО СТИХОТВОРЕНИЙ
Время	2	1
Сластолюбец	15	1
Вольтер	1	1
Благосердие	1	1
Верность	1	1
Терпение	2	1
Урания (небесная жена)	3	1
Везувий	2	1
Младой певец с берегов другого мира	1	1
Александр I, символизирующий Христову победу / Христос	6	1
Учитель Раич	1	1
Пушкин	9	2
Двоюродный брат	6	1
Ангел слез	1	1
Бог	2	2
Женщина-посвященный	2	2
Женщина	94	30
Наполеон	11	2
Посланник небесной жены	3	1
Аллах	3	1
Цицерон	1	1
«Я»	16	5
Морской вал («конь»)	3	1
Река	1	1
Лес	1	1
Польша («орел одно-	3	1

племенный»)		
Гете	3	1
Ночной ветер	1	1
Друг	2	1
Душа (сердце) поэта	9	3
Арфа	4	1
Природа	1	1
Ива	3	1
Дева	12	4
Ночь	2	1
Голос жаворонка	1	1
Река Дунай	2	1
Земля	3	1
Увядающая любовь	3	1
Ключ	1	1
Любовник	1	1
Фонтан	4	1
Юг	2	1
Лебедь	5	1
Колумб	5	1
Север	1	1
Утес	4	1
Мир детства	2	1
Русь	5	3
Николай I	6	2
Канцлер Нессельроде	3	1
Человеческое Я	3	1
Жуковский	3	1
Последняя любовь	2	1
Река Неман	8	1
Русское слово	6	1
Земля родная	3	1
Щербина	4	1
Свобода	1	1
Христова риза	1	1
Младшая дочь (Мария)	3	1
Александр II	1	1
Немецкий журналист	2	1

Вольфсон		
Потомок	5	1
Средняя дочь (Дарья)	1	1
Старшая дочь (Анна)	5	1
Фет	5	2
Читатель / «Я»	2	1
Ночное море	5	1
Князь Суворов	2	1
Россия	5	2
Карамзин	1	1
Всеславянское племя	1	1
Римский папа Пий IX	2	1
Рим	3	2
А.Н. Муравьев	4	1
Современник	1	1
Старший брат	1	1
Черное море	6	1
М.К. Политковская	12	1
Фарнгаген фон Энзе	2	1
Чешский край	1	1

При внимательном рассмотрении этой частотной таблицы совершенно очевидно подавляющее доминирование в поэтических обращениях Тютчева *женского начала*. Поэтому в следующей таблице представим его более дифференцированно, хотя и с некоторыми повторами:

«ТЫ» КАК ЖЕНСКАЯ СУБСТАНЦИЯ

Урания (небесная жена)	3	1
Женщина-посвященный	2	2
Посланник небесной жены	1	1
Дева	12	4
Элеонора	4	2
Эрнестина	19	6
Денисьева	39	11
Из них же: Денисьева как прилив любви	12	2

Младшая дочь (Мария)	3	1
Средняя дочь (Дарья)	1	1
Старшая дочь (Анна)	5	1
Баронесса Крюденер	5	1
М.К. Политковская	12	1
Женская стихия (не атрибут.)	10	2
Возлюбленная (не атрибут.)	1	1
Старшая из двух сестер (не атрибут.)	3	1
N.N. (не атрибут.)	7	1
Изменница	1	1
Увядающая любовь	3	1
Последняя любовь	2	1
Русская женщина	3	1
Русь	5	3
Россия	5	2
Земля родная	3	1
Земля	1	1

Можно было бы включить в эту систему так же *природу, иву, реку, арфу, душу, ночь, свободу...* Но нашей целью в конечном итоге является не построение всеисчерпывающей и логически непротиворечивой системы проявления женского начала в поэтическом мире Тютчева и не формально-количественный подсчет феминологических прецедентов. Для нас прежде всего важно, что ТЫ – одухотворенное Иное, к которому возможно обращение из глубины. Я – имеет в лирике поэта преимущественно *женскую энергетику*. В этом смысле можно говорить о *софийности* ТЫ, начиная с раннего образа Урании (небесной жены) и завершая всевозможными проекциями на внутримировую реальность, состоящую из лиц, ликов, явлений, природных и культурно-исторических данностей...

ТЫ – СОФИЯ подвержена расщеплению, падению, уничтожению, но вместе с тем это – единственная опора в Бытии, ведущая к Богу (Ср.: «Все отнял у меня казнящий Бог...»). Мы здесь имеем дело не просто с каким-то неогностическим мифом: ТЫ – субстанция, из которой рождается пространство тютчевского мира, и вне его персонифицированной означенности бес-

смысленно говорить о его культурной или метафизической морфологии. Мирология Тютчева сотериологична в модусе ТЫ: «мимолетность человеческого бытия»²⁰ в экзистенциальном опыте *бытия – перед – лицом – ТЫ несубстанциальна (!)*.

«Вопрос о совместимости чистоты и прелести, благодати и страсти»²¹ *перед – лицом – ТЫ* обращается для Тютчева из сотериологической проблемы в сотериологическое решение. Если столетие спустя Ж.-П. Сартр усмотрит в ТЫ – «кошмар другого», то Тютчев в осердеченном *не – Я* (не – только – Я, Я – пред – ликом – ТЫ) обретает спасение и милость Божию, равно как и дар молитвы. Благодаря метафизически развернутой софийной персонологии «второго лица» (Перво – Лица), в поэзии Тютчева мы имеем дело с разветвленным персонифицированным *миром*. Мир – это не пропасть, где человеческое гибнет: «Мир – это пространство, в котором можно жить. Жить телесно или духовно. Если пространство предоставляет все необходимое, чтобы жизнь не погибла – это уже мир, даже если это всего лишь камера или палата. Но если оно дает пищу охоте – так в старину называлось желание, – то это уже желанный мир! Потому что охота, охота жить – это и есть то желание нашего духа, которое приводит его в мир»²².

Попытка культурологически верифицировать мир Тютчева (включая рассмотренную нами его существенную сторону) вызывает известные, но одолимые трудности. Ю. Лотман писал, что «язык любой, в том числе и тютчевский, – гетерогенен и не представляет собой единой, расположенной в одной плоскости, системы. <...>...язык Тютчева... представляет собой сплав, опирающийся на различные культурные традиции»²³. При геополитическом русофильстве, библейских (и даже – коранических) мотивах и общеиндоевропейском смысловом фоне со средиземноморской авансценой можно, например, говорить о дальневосточных метакультурных интуициях в лирике Тютчева: тяготение к малым жанровым формам, тема «невыразимости словом», озарение («сатори») как элемент поэтики... Это согласуется и с теми исходными брюсовскими умозаключениями о полном делюминовании индивидуума в художественных произведениях поэта. «Мы, – пишет современный ученый о своем присутствии в мире Японии, – оказываемся внутри культуры, где попытка

обретения личности в рамках индивидуального существования оканчивается катастрофой неизбежно и немедленно...»²⁴; «японцы все время живут с чувством... необязательности своего существования»²⁵; «именно личность не желает смириться с мимолетностью мимолетного, не желает уходить в вечность, покинув то, что хоть однажды, хоть на миг стало близко и дорого, предоставив ставшее родным гибели, распаду, небытию, – словом, только личность не желает мириться с нереальностью реальности»²⁶. Вопрос в известной мере риторический: сколь близко это все лирическому герою Тютчева?

Собственно имплицитный Дальний Восток и латентный Дзэн – экзотическая зона одновременного очарования и отталкивания русского европейца Тютчева. Поствозрожденческое (барочное и романтическое) открытие онтологической несводимости и абсолютной значимости неповторимого Лица, мир евангельских кенотических смыслов, постепенное пробуждение метафизического внимания к Иному, окцидентальные архаические интуиции «мировой души», «космической жены», «гиперборейской королевы» наиболее соответствуют глубинной характеристике тютчевского поэтического мира, равно как и экзистенциально драматичным сюжетным линиям полифонического романа его жизни.

¹ Брюсов В.Я. Ф.И. Тютчев: смысл его творчества // Брюсов В.Я. Ремесло поэта: статьи о русской поэзии. М., 1981. С. 240.

² Франк С. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. №11. С.11.

³ Лотман Ю.М. Поэтический мир Тютчева // Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 154.

⁴ Ср.: «Говоря о воде как первоначале всех природных стихий и вещей, масоны ссылались на Фалеса, давая его идеям мистическое истолкование. По-видимому, натурфилософские взгляды Фалеса явились общим источником и для масонов, и для Тютчева». См.: Касаткина В.Н. Поэтическое мировоззрение Тютчева. Саратов, 1969. С. 42.

⁵ Известный физик выделяет «у Тютчева глубокие и разносторонние аналогии с натурфилософией древних милетцев; см.: Козырев Б.М. Письма о Тютчеве // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 114.

- ⁶ Исследовательница указывает, что «при <тютчевском> восприятии любое явление природы персонально как живое лицо»; см.: Альми И.Л. Три воплощения темы хаоса в русской лирике 30-х гг. XIX в. (Пушкин, Баратынский, Тютчев) // Альми И.Л. Статьи о поэзии и прозе: Книга вторая. Владимир, 1999. С. 223.
- ⁷ Согласно его версии, Тютчев «переводит действие из плана природно-космического в план личностный»; см.: Сузи В.Н. Принцип «двойного бытия» в лирике Ф.И. Тютчева (к проблеме античной и христианской традиций). Автореф. дис. канд. филол. наук. Петрозаводск, 1996. С. 11.
- ⁸ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 163.
- ⁹ Гаспаров М.Л. Композиция пейзажа у Тютчева // Гаспаров М.Л. Избр. тр. Т. II. О стихах. М., 1997. С. 337.
- ¹⁰ Океанский В.П. Символическая герменевтика стихотворения Ф.И. Тютчева «Сны» // Вопросы онтологической поэтики. Потаенная литература: Исследования и материалы. Иваново, 1998. С. 30.
- ¹¹ Брюсов В.Я. Указ. соч. С. 243.
- ¹² См.: Лотман Ю.М. Заметки о поэтике Тютчева // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1982. Вып. 604.
- ¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 119.
- ¹⁴ См.: Джемаль Г. Ориентация – Север // Волшебная гора: философия – эзотеризм – культурология. Вып. VI. М., 1997. С. 52
- ¹⁵ См.: Vachehard G. La poetique de L'espace. Paris, 1957.
- ¹⁶ Тютчев Ф.И. Соч.. В 2 т. М., 1980. Т. 1.
- ¹⁷ См.: Тютчев Ф.И. Лирика: В 2т. М., 1965.
- ¹⁸ Пигарев К.В., Николаев А.А. Примечания //Тютчев Ф.И. Соч.. В 2 т. М., 1980. Т.1.С. 298.
- ¹⁹ Поскольку нас интересует не местоимение как таковое в формально-грамматическом смысле, но лексическая субстанция на качественно ином – метафизическом – уровне, в эти количественные показатели, разумеется, входят все падежные формы производящих основ, а также все притяжательные и возвратные аналоги.
- ²⁰ Пигарев К.В. Ф.И. Тютчев и его поэтическое наследие //Тютчев Ф.И.Соч.. В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 24.
- ²¹ Анненкова Е.И. Два стихотворения: «Не знаю я, коснется ль благодать...» Ф.И. Тютчева и «Мадонна» А.С. Пушкина // Лит. в shk. 2001. №4. С.2.
- ²² Андреев А. Мир тропы: Очерки русской этнопсихологии. СПб., 1998. С.5.
- ²³ Лотман Ю.М. Поэтический мир Тютчева // Лотман Ю.М. Избр. статьи. В 3 т. Т.3. Таллинн, 1993. С. 147.

²⁴ Касаткина Т. Русский читатель над японским романом // Новый мир. 2001. №4. С. 168.

²⁵ Там же. С. 169.

²⁶ Там же. С. 173.

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

О.В.КОЗЛОВА

Ярославская государственная медицинская академия

ДВОЯЩИЙСЯ ПЕРЕД НАМИ – ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

Нашему поколению предстоит заново ориентироваться в своем прошлом и настоящем, пересмотреть свое идейное наследие и сознательно отнестись к основным явлениям духовной жизни современности. «...Новый мир уже стоит при дверях; завтра мы вспомним золотой свет, сверкнувший на границе двух, столь несхожих веков. 19-й заставил нас забыть самые имена святых, 20-й, быть может, увидит их воочию. Это знамение явил нам, русским, еще не разгаданный и двоящийся перед нами – Владимир Соловьев»¹. Эти слова Блока поистине могут служить прологом не только к прошедшему двадцатому веку, но и к наступившему – двадцать первому.

«Великие творения человеческого духа подобны горным вершинам: их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим», – писал о Владимире Соловьеве С. Булгаков².

Теперь уже философское творчество Соловьева является неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русского самосознания. Благодаря многоаспектности его философского наследия, фигура Соловьева объединяет людей с разным мировоззрением: философов и поэтов, социологов и политологов, материалистов и идеалистов.

Каждый философ находит свою дорогу к творчеству Соловьева, выделяет определенные вопросы в его концепции, пытается найти разрешение своим мировоззренческим проблемам.

В этой связи возникает вопрос, поставленный еще С.Булгаковым: «Возможно ли мировоззрение, стоя на почве которого, можно было бы быть и материалистом, т.е. мыслить себя в реальном единстве с природой и человеческим родом, но, вместе с тем, утверждать и самобытность человеческого духа с его запросами, с его постулатами о сверхприродном, божественном бытии, освещающем и осмысливающим собой природную жизнь?»³. Именно об этой потребности человеческого сознания и идет речь у В.Соловьева. Этот факт отмечали многие русские мыслители: С.Булгаков, В.Иванов, Е.Трубецкой, А.Блок, Н.Бердяев и другие.

Учение В.С.Соловьева представляет собой попытку осуществления синтетического единства всех сторон реальности. Как отмечал В.В.Зеньковский, «перед русской мыслью уже давно встала задача органического синтеза всего, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей, - но синтеза именно в форме системы»⁴.

С.Булгаков пишет, что положительное всеединство Соловьева есть организм живых идей, и называет Соловьева зодчим русской культуры. По его мнению, чтобы найти аналогичную Соловьеву комбинацию дарований в одном лице, нам придется в истории мысли отступить глубоко назад, быть может, до Платона, философа, поэта и мистика.

В письмах философа, в биографических материалах выступает на первый план мистический опыт Владимира Сергеевича Соловьева. Это и мистическое переживание природы как Мировой Души, и возникающий образ Вечной женственности Софии, это и мистический смысл молитвы. Эта мистическая сторона философии Соловьева, называемая его современниками натурфилософским спиритуализмом, ярче всего характеризует своеобразие русской философии. И именно в этом направлении яснее всего обнаруживается ее отличие от современной западной философии.

По словам В.Иванова, Владимир Соловьев был художником внутренних форм христианского сознания. На первый план здесь выходит непревзойденная гармония созданного Соловьевым мирозерцания. Соразмерность, законченность философского мировоззрения Соловьева пугала и даже отталкивала не-

которых мыслителей XIX-XX вв. «Наша почти еще детская мысль смущенно отшатнулась от этого многообразно оформленного и расчлененного единства, столь сложно координированного при всей своей кристаллической ясности, столь разносторонне уравновешенного, столь космически устроенного»⁵.

Соловьев – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе с тем символист, изучающий мир при помощи божественной символики. Таким запомнился великий мыслитель современникам. Но значительнее и святее всех его других дел, как определил значение фигуры Соловьева для русской культуры В.Иванов, было то самоопределение нашей национальной души, которое говорило его устами. Именно через Соловьева, по утверждению Иванова, русский народ логически осознал свое призвание.

Соловьев неизмеримо превосходил современников захватывающей широтой своего кругозора. Ему, по мнению Е.Трубецкого, житейская проза казалась бесцветной и скучной именно потому, что он слишком высоко над ней поднимался. «Трудно передать, как интенсивно мы наслаждались блестящей игрой этого многогранного ума. Между самым серьезным, возвышенным разговором и балагурством для него не существовало той житейской середины, на которой всего чаще останавливается беседа людей обыкновенных»⁶.

Среди разнообразных качеств личности В.Соловьева совершенно отсутствовали качества заурядные и средние. Беспомощность философа в житейских вопросах была неразрывно связана с его духовной силой. Неудивительно, что вся философия Соловьева представлялась большинству его современников сплошным чудачеством (отмечал Е.Трубецкой). Соловьев обладал в необычайной степени духом противоречия. Эта черта, присущая многим сильным умам, особенно понятна в Соловьеве. «Та доступная внешним чувствам действительность, которая для обыкновенного человека носит в себе печать подлинного и истинного, в глазах Соловьева представлялась не более, как опрокинутым отражением мира невидимого, истинно сущего»⁷. Подобное мирозерцание, отмечает Е.Трубецкой, опрокидывало все общепринятые оценки существующего.

Владимиру Сергеевичу Соловьеву был присущ широкий универсализм, в котором Ф.М.Достоевский усматривал особен-

ность русского гения. Именно благодаря этому свойству, Соловьев, по мнению Е.Трубецкого, был беспощадным обличителем любой односторонности и тонким критиком.

В его уме и в его сердце было слишком много струн, чтобы какая-либо односторонняя привязанность или одностороннее чувство могли завладеть ими окончательно. Его подвижный, разносторонний ум нуждался в свободе передвижения. Предложения занять ту или другую кафедру были неоднократно им отклоняемы. По воспоминаниям Е.Трубецкого, он, переживавший непрестанную тревогу творчества, не мог подчинить свою умственную деятельность какому-либо не зависящему от него плану академического преподавания. «Ценностей, унаследованных от прошлого, он не отвергал, напротив, он их тщательно собирал: все они вмещались в его душе и в его философии; но он не находил в них окончательного удовлетворения. Он видел в них частные проявления единой и всецелой истины, разнообразные преломления того света, который всем светит, но в полноте своей доселе еще не раскрывался ни в каком человеческом учении»⁸.

Нельзя не присоединиться к мнению Евгения Трубецкого, который отмечал также, что среди философов всех веков трудно найти мыслителя, более проникнутого сознанием непосредственной близости к человеку мистической, Божественной области.

В этой связи нам представляется актуальным послание Александра Блока новым поколениям в начале XX века, которое как нельзя более точно отражает и современное мирозерцание: «... недаром мы видим, как в громах и молниях стихий земных и подземных новый век бросал в землю свои семена; в этом грозовом свете нам промечтались и умудрили нас поздней мудростью – все века. Те из нас, кого не смыла и не искалечила страшная волна истекшего десятилетия, – с полным правом и ясной надеждой ждут нового света от нового века»⁹.

¹ Сборник статей о В.Соловьеве, Брюссель, 1994. С. 16.

² Там же. С. 6.

³ Там же. С. 9.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 2, Ч. 1. С. 7.

⁵ Сборник статей о В.Соловьеве. Брюссель, 1994. С. 48.

⁶ Там же. С. 69.

⁷ Там же. С. 86-87.

⁸ Там же. С. 98.

⁹ Там же. С. 134.

О.Б.КУЛИКОВА

Ивановский государственный энергетический университет

В.ЭРН О ГНОСЕОЛОГИИ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Среди русских философов начала XX века, которые в идеях Владимира Соловьева видели выражение самобытности национального духа и его удивительной способности постигать сущее, особое место принадлежит В.Ф.Эрну. Он не только всячески пытался усилить в своих трактовках национальные (или точнее славянофильские) черты соловьевских воззрений, но и стремился найти возможности для их адекватного практического воплощения. Эрн отличала в этом плане редкая настойчивость, острая критическая настроенность, порой даже нетерпимость по отношению к оппонентам.

Собственная философская позиция Владимира Францевича может быть определена программным тезисом: «Борьба за Логос», вынесенным им в название сборника своих статей 1911 г. Понятие Логоса для Эрна выступало лозунгом, зовущим философию от схоластики к жизни, к истолкованию ее божественного смысла. Логос для него есть разум, проникнутый (чувственно пронизанный) живой и конкретной действительностью. В понятии Логоса у него заключена преемственность онтологических идей античности (платонизма) и христианства (восточной ветви), не воспринятых, по его мнению, новейшей европейской философией и имеющих безусловное родство с глубинным, укорененным в православной культуре онтологизмом русской философии.

Эти общие установки и определили то, как Эрн анализировал и оценивал гносеологию Вл.Соловьева в своем очерке с одноименным названием. Главным образом обращено внимание на такие значимые соловьевские работы, как «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал», которые имеют между собой своеобразную «генетическую» связь и являются соединением, пересечением и преломлением в разных отношениях ключевых идей русского философа.

Не поддающееся однозначной интерпретации и не допускающее поверхностного восприятия творчество Вл.Соловьева изначально стало предметом острых дискуссий, в которых мнения распределялись в широком диапазоне: от доказательств истинно русского характера его воззрений до утверждений о ярко выраженных у него западных традициях умозрения. Очерк В.Ф.Эрна «Гносеология В.С.Соловьева» начинается с протеста против неокантианской трактовки соловьевской теории познания, а также против мнения об отсутствии у Соловьева гносеологии вообще. Автор очерка поставил своей целью доказать как то, что гносеология у Соловьева есть, что она есть органическая часть всей его философской системы, так и то, что соловьевские идеи должны занять «почетное место не только на бойком гносеологическом рынке современности, но и в сокровищнице философских воззрений всех времен и эпох»¹.

Характеризуя общую философскую позицию Владимира Сергеевича, Эрн изначально ставит мыслителя в один ряд с «божественным Платоном» и по сути не отступает от данного тезиса ни на шаг. Складывается впечатление, что выявление духовной близости двух мыслителей было генеральной идеей работы, да, видимо, и не только этой.

В.Ф.Эрн последовательно отстаивает убеждение, что гносеология не может не быть связана с общей системой философских взглядов, что гносеология не является творчеством из ничего. Именно это обнаруживается у античных классиков, и именно это характерно, по справедливому указанию Эрна, для Соловьева. Соловьевская гносеология во всех аспектах онтологически обусловлена.

Особенно подчеркивается Эрном мастерское использование великим русским философом диалектического метода в пла-

тоновском духе, то есть использование не отвлеченное, как у Гегеля, а включенное в движение жизни, преломленное в метафизике, этике и эстетике. В этом плане Соловьев, по словам Эрн, есть истинный «князь диалектики»².

Очень подробно и основательно опровергая усматривавшиеся некоторыми авторами кантианские мотивы в творчестве Соловьева, Владимир Францевич разворачивает дискуссию как бы от имени самого мыслителя. Он последовательно развенчивает скептические аргументы И.Канта, используя пространные цитаты из трудов Соловьева. Тем самым решается задача показать всю фиктивность кантовского вопроса: возможно ли познание вообще? Реальным, с точки зрения Эрн, является лишь вопрос: как возможно познание? Именно таким образом, утверждает Эрн, и ставит его Соловьев.

Ответ на данный вопрос В.Ф.Эрн находит без особого труда и в связи с еще одним важным аспектом философской системы Соловьева, а именно – с его учением об идеях. Идея – одно из ключевых соловьевских понятий, которое очень удачно согласовывалось с логоцентристскими установками Эрн.

Излагая основы соловьевского учения об идеях, Эрн делает в нем весьма характерные “ударения”. Здесь ясно просматривается все то же стремление исследователя четко обозначить связь его с платонизмом, а также и с традициями христианского учения о познании. Следует заметить, что у Эрн не вызывает большого интереса понятие всеединства, имеющее принципиальный смысл в философской концепции Соловьева. Понятию же “идея” придается чрезвычайно важное значение; происходит, видимо, своеобразное замещение им понятия “всеединство”.

Вл.Соловьев подчеркивает, что идея есть отличительное, основное качество одного существа, безусловная единичность, индивидуальность, сознающая и осуществляющая себя, позволяющая утверждать себя во всем³. Акцентируя внимание на динамичности идей, на том, что познание возможно только через идеи, а не через понятия (они лишь тени идей), как это вытекает из рассуждений Соловьева, Эрн в дополнение к этому вводит в их понимание принцип иерархии, утверждает их подчиненность некой вечной и высшей идеальной

действительности – единому существу с тайным ликом, корнящемся в Боге⁴. Владимир Францевич как бы от имени Соловьева объединяет всю метафизическую действительность идей, называя их также монадами, элементарными существами неизменного характера, в системе, которую он назвал вполне в античном духе - “идеальный космос”⁵.

Вл.Соловьев же различает понятия “идея” и “всеединство”. У него идея выступает лишь некоторой частью, или формой всеединства, идеальным (нематериальным) аспектом его⁶. Нет прямых указаний в “Критике отвлеченных начал” и на иерархию идей. Соловьев прежде всего показывает не подчиненность их некому высшему принципу, а способность идеи в каждом человеческом существе включать в себе всё, познавать себя во всём, а значит, всё в себе⁷.

Рассуждения Владимира Францевича о гносеологии Вл.Соловьева предстают стремлением найти ее созвучие с классическими античными образами и абстрактно-логическими конструкциями. «Мне кажется, - поясняет свое стремление Эрн, - эти верховные предельные намеки гносеологии Соловьева лучше всего можно выразить в терминах Аристотеля.»⁸. Так, например, в изложение вводятся понятия энтелехии, космоса и др. Энтелехия в ее аристотелевском смысле, то есть в смысле идеальной силы, которая превращает возможность в действительность, как некая идеальная энергия, играет важную концептуальную роль у Эрна, обозначая значимую инстанцию в мироздании. Но Соловьев не оперирует данной категорией, она не может быть, как нам кажется, вписана в его систему мировидения и связанную с ней гносеологическую концепцию.

Особенность соловьевского учения, как представляется, состоит в том, что там многие важнейшие категории имеют своеобразную персонифицированную окраску, наделяются свойствами неких идеальных субъектов. Предельно это выражено в мысле-образе Софии. Эрн, основательно знакомый с учением Владимира Сергеевича, упускает из внимания данное понятие, в угоду собственным мировоззренческим соображениям. Он заменяет его понятиями личной идеи мира, идеи вселенной, живого смысла всего существующего⁹.

Особо следует отметить внимание, с которым Эрн представляет свидетельства того, что Соловьев создал учение о динамичности процесса познания. Здесь у него опять ярко выразилось следование традициям Платона, его попытка усмотреть родство двух мыслителей. Постигание идей у Платона, показывает Владимир Францевич, или созерцательное вознесение в умопостигаемый мир и есть живой процесс познания. Точно так же, то есть в динамике, в созерцательном устремлении в горный мир, в подвиге «существенного просветления воли», подчеркивает Эрн, предстает этот процесс и в христианстве¹⁰. Он находит сходство позиции Соловьева и системы, которую создал «великий Эриген», особенно выделяя то, что последний считает именно святых способными достигать высших ступеней в познании. «И нигде и никогда динамика познания не имела таких величественных и сильных представителей, как святые и подвижники христианства»¹¹.

Отстаивая тезис о динамичности (в указанном смысле) гносеологии Соловьева, Эрн обращает внимание на критику последним отвлеченного рационализма. Новоевропейский рационализм, проникнутый по Эрну мезонизмом, «культивирует, как наиболее отточенное и совершенное орудие свое – статическую гносеологию»¹². Опровергая и отвергая рационализм, Эрн критику его Соловьевым считает очень показательной, рассматривает свидетельством динамического характера самой соловьевской гносеологии.

Критика рационализма предстает своеобразным рефреном всего очерка, да и других работ Эрна, иногда приобретая весьма категоричную форму (причем, он сам признает эту категоричность). В «Борьбе за Логос» он заявляет, что русская философская мысль, в лице многих ее представителей, включая и Соловьева, бессильна творить «в стихии рационализма» и может выражать себя только «в стихии логизма» (учения о Логосе)¹³.

Различая *ratio* и разум как соответственно отвлеченное дискурсивно-логическое и цельное, живое (коренящееся в недрах божественного Разума), Владимир Францевич пытается доказать невозможность не только действительной философии, но и действительной (живой) культуры на базе *ratio*¹⁴. В таком же ключе, в понимании Эрна, критикует Соловьев

рациональность. Однако не меньшее внимание уделяет Владимир Сергеевич, как известно (в «Критике отвлеченных начал», в первую очередь), и критике эмпиризма, что почти не учитывается Эрном. Для Эрна важнее обнаружить и подчеркнуть пафос непризнания западного рационализма.

Интересно то, что так называемый отвлеченный рационализм Соловьев отождествляет с философским умозрением как *формой* истинного знания, как системой, содержащей всеобщие и необходимые истины, не отрицая тем самым его гносеологического значения¹⁵. Кроме того, понятия «разум», : «смысл», «ratio», «логос» Соловьев практически использует как однопорядковые, на что совсем не обращает внимания В.Ф.Эрн.

Самым главным, по утверждению Эрна, в гносеологии Соловьева является то, что содержится в заключительной главе «Критики отвлеченных начал». Именно здесь, подчеркивает Эрн, указаны реальные пути достижения подлинного синтеза трех элементов познания – чувственного, рационального и мистического – через истинную организацию действительности. Владимир Францевич особенно обращает внимание на то, что гносеологическая мысль Соловьева закономерно приводит к главному, по его мнению, к идее теургии. Но при этом данная идея преломляется через концепцию самого Эрна. Он предлагает перейти от понимания ее в эстетическом, как у Соловьева, смысле к пониманию ее как организации действительности, где будет достигнута «та власть над стихиями, та победоносная возвышенность над хаосом жизни, которых у художников, как таковых – нет»¹⁶. На основе всего этого делается вывод, что «теургическая деятельность возможна лишь в Церкви и через Церковь», и «истинными теургами – по самой идее теургии – должны быть признаны прежде всего подвижники и святые»¹⁷. Здесь явно обнаруживается стремление Эрна увидеть в учении Соловьева глубокие православные корни. Не останавливаясь на этом, В.Ф.Эрн энергично делает заявления от имени Соловьева, в которых открыто выражает свои философские убеждения.

Своеобразие позиции Эрна по отношению к гносеологии Вл.Соловьева тем не менее нельзя считать стремлением исказить учение великого автора. Как справедливо заметил сам Эрн, по-

рой даже пунктир, оставленный этим автором, настолько гениален и вдохновенен, что «невольно заражает творческим жаром того, кто начинает в него вглядываться»¹⁸. Многогранность идей Вл.Соловьева породила удивительный диалог самых разных мыслителей, разных традиций, сквозь разные эпохи.

¹ Эрн В. Гносеология В.С.Соловьева // Сборник статей о В.Соловьеве. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 169.

² См.: Там же. С. 217.

³ См.: Соловьев В.С.Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 714-716.

⁴ См.: Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева. С. 240-242.

⁵ См.: Там же. С. 240-241.

⁶ См.: Соловьев В.С. Ук.соч. С. 713.

⁷ См.: Там же. С.694, 713, 714.

⁸ Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева. С. 242.

⁹ См.: Там же. С. 258.

¹⁰ См.: Там же. С. 243-244.

¹¹ См.: Там же. С. 244.

¹² Там же. С. 245.

¹³ См.: Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С.123.

¹⁴ См.: Там же. С. 123-126.

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Ук.соч. С.673.

¹⁶ Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева. С.250.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 259.

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановская государственная архитектурно-строительная академия

**ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В.С.СОЛОВЬЕВА
В КОНТЕКСТЕ
НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Указывая на то, что В.С. Соловьев символически отделяет тех, чьи главные работы созрели в XIX веке, от тех, чье творчество преимущественно развернулось в XX веке¹,

о. В. Зеньковский в своем дальнейшем анализе наследия философа больше внимания уделяет творчеству Соловьева в контексте века девятнадцатого. Но многие исследователи указывали и на *прогностическое* значение идей русского философа. Мы думаем, что во многом такое опережающее видение связано с его общей установкой онтологизма, с тем, что почти все его гносеологические идеи исходили от «общей интуиции действительности»², - это позволило русскому мыслителю запечатлеть в своих философских гносеологических идеях такие смыслы и содержания, которые стали проявляться лишь спустя время, на фоне вновь появившихся течений и направлений в философии. И эта способность позволила ему предвосхитить «почти весь методологический инструментарий немецкой феноменологии»³, в том числе и выразить некоторые важные положения будущей неклассической рациональности. При этом мы в чем-то согласны с мнением о.В. Зеньковского, утверждавшего, что «в самых основных гносеологических построениях Соловьева мы не находим единства»⁴. Поэтому нет смысла приписывать Соловьеву роль родоначальника или апологета этих направлений. Просто некоторые его высказывания по своей сути близки идеям, широко распространившимся гораздо позднее.

Например, Соловьев говорит о том, что кончается эпоха борьбы между отдельными обособившимися началами (частными идеями, отвлеченными от целого и утверждаемыми в своей исключительности); вслед за этим приближается эпоха «великого синтеза» – «осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве»⁵. Думается, что этим высказыванием он предвосхитил не только процессы, происходящие ныне, но и то, что будет позднее. Современная философия, в том числе и современная рациональность, или неклассическая рациональность, следующая за этапом обособления и борьбы «отдельных начал», признает безусловное право на существование самых разнообразных способов видения и понимания мира, наличие множества онтологий, в контексте которых исследуется и принимается мир. Эпоха «великого синтеза», к сожалению, еще не наступила, и, возможно, нам далеко до нее. Но сам факт восприятия борьбы и вражды «отвлеченных начал», как явления арха-

ичного и изжившего себя, указывает на возможность и возрастающую вероятность грядущего синтеза.

На первый взгляд, здесь у Соловьева, как принято и в классической рациональности, преобладает убеждение в том, что существуют законы развития, которым безусловно подчиняется все существующее. Действительно, Соловьев определяет положительную науку как познание данных в опыте явлений в их необходимости или их законах⁶. Но далее он пишет, что закон не определяет существование явлений и «остается только в области *возможного*»: «Закон имеет силу во всех относящихся к нему случаях без исключения, и в этом смысле его необходимость безусловна; но так как само существование надлежащих ему случаев от него не зависит и есть условие его применения, то с этой стороны необходимость закона является условною»⁷. Если даже есть законы, обнимающие *все* явления, то тогда они не обнимают *всего* явления, а касаются только его частных сторон и отношений. «Чем сложнее и в этом смысле совершеннее явления, изучаемые какой-нибудь наукой, тем более представляют они элемент случайности»⁸, - пишет Соловьев.

Думается, что такое видение по самой своей сути допускает переход к ставшей актуальной в XX веке «философии нестабильности»⁹, где «обратимые, устойчивые и повторяющиеся в полноте бытия процессы рассматриваются уже как частный случай на фоне концептуально продуманной проблемы рождения, развития и исчезновения новых форм»¹⁰. Это близко также и соловьевскому пониманию человечества, его развития как живого существа, как единого организма¹¹.

Говоря о Соловьеве, часто упоминают о том, что многие его идеи сопровождаются мотивами имперсонализма: человек, являясь существом эмпирическим, в то же время, по его мнению, не может быть замкнут в области самопознания – он непременно приобщен к сверхличностной сфере¹². Или, по выражению следующего вслед за ним Е. Трубецкого, «наше человеческое сознание и самопознание должно быть вместилищем содержания всеобщего и безусловного» и является ничем вне безусловной Истины¹³.

Неклассический же рационализм говорит о «некоторой расширенной онтологии рационально-постижимых явлений, он-

тологии, включающей в себя регион «психика – сознание»¹⁴. И здесь взгляды Соловьева, казалось бы, расходятся с положением неклассической рациональности, сомневающейся в существовании сверхэмпирического непрерывного сознания, которое позволяет всем одинаково воспринимать знания в единой гносеологической универсальной системе отсчета; рациональности, признающей существование множества самых разных онтологий и картин мира. Но у Соловьева есть высказывания, не помещающиеся в рамки имперсоналистического подхода, например, его слова о том, что «образ предмета необходимо определяется не только существенным характером познаваемого предмета, но и существенным характером познающего субъекта, то есть, если предмет воображается в нас, то и мы воображаем предмет, то есть даем ему образ, соответствующий нашей собственной сущности, – субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать»¹⁵.

Как видим, Соловьев гораздо шире подходит к проблеме: ведь и М.К. Мамардашвили указывает впоследствии, что «наша проблема рациональности идет дальше и неминуемо ставит нас вплотную перед обстоятельством, что само то состояние, в котором мы высказываем знание о явлениях или вообще имеем их, есть не только весьма сложный и целостный продукт нашей жизни и истории, но и, в свою очередь, часть вселенной и ее эволюции»¹⁶. Нет ли в этом «движении вперед» на самом деле обращения к тому, что говорил Соловьев: «В истине «многое» не существует в своей отдельности, как только многое; здесь каждый связан со всем... И наш субъект в своей истине... включает в себе, как неразрывно связанные, и реальный элемент «многое», выражающийся здесь, в субъективной жизни, множественностью ощущений, и элемент рациональный, единство мыслящего разума; и притом так как в истине, всеединстве, каждый неразрывно связан со всем, то и субъект наш в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем, познает себя во всем, а чрез то и тем самым и все в себе. Реальный элемент в нем, его ощущения являются тогда лишь органической частью всеобщей реальности и его разум лишь выражением всеобщего

смысла вещей» - вселенского логоса¹⁷. Таким образом, объединяя оба подхода, можно заключить, что истинное познание предполагает не только возможность существования множества истинных миров, включающих в себя и актуальное состояние сознания субъекта, но и внутреннюю органическую связь субъекта и его миров со всем остальным, то есть начало всеединства находится с субъектом во внутренней связи.

Внутренняя связь субъекта со всем существующим выражается, по Соловьеву, в тройственном акте веры, воображения и творчества: внешнее отношение выражается в чувственном опыте и логическом мышлении и получает свое положительное содержание от первого мистического элемента, но и мистическое знание нуждается в знании естественном, так как без природного и рационального элемента оно не полно. Полная истина, продолжает философ, для нас открывается в правильном синтезе всех этих элементов (система свободной и научной теософии)¹⁸. Будем надеяться, что человечество сможет не создать непреодолимых препятствий для такого синтеза.

Думается, что сам прогностический аспект философского творчества Соловьева во многом обусловлен принципом, пришедшим на смену классического принципа понимания вещей через понимание сделанного. А именно, принципом неклассической рациональности, который М.К. Мамардашвили назвал **«понимание сделанным, а не понимание сделанного»**¹⁹. Философские идеи Соловьева – поэтичны и существуют едва ли не как художественные образы, именно поэтому они содержат в себе бесконечное количество потенциальных смыслов, проявляющихся лишь со временем. Ведь мир не существует заранее предустановленным, с его готовыми законами и сущностями. И в этом мире с человеком «случаются мысли», которые воплощаются, например, в структуре текста и которые могут иметь важное и даже решающее значение для судеб человечества. Может быть именно эти мысли выражены в словах великого русского мыслителя: «Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, – только она может дать настоящее прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления

и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой или вселенской культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецелости эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным»²⁰.

¹ См. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л., 1991. С. 10

² Там же. С. 8

³ Dahm Н. Grundzüge russischen Denkens. München, 1979. S.33/ Цит. по Гулыга А.В. Философия любви// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С.46

⁴ Зеньковский В.В. Указ. соч. С.62.

⁵ См. напр.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1990. С.586.

⁶ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 667.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 671.

⁹ См. Пригожин И. Философия нестабильности// Вопр. философии. 1991. №6. С. 48-52.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 1 //philosophy.ru/library

¹¹ См. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 140-144.

¹² См. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. С. 49-52.

¹³ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. М., 1995. Т.1. С.318.

¹⁴ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 1 //philosophy.ru/library

¹⁵ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 728-729.

¹⁶ Мамардашвили М.К. Указ. соч.

¹⁷ Соловьев В.С. Указ. соч. С.693-694.

¹⁸ Там же. С. 738-742.

¹⁹ См. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 4 //philosophy.ru/library

²⁰ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 176.

СОЦИАЛЬНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ СОЛОВЬЕВА

Существует ли какая-либо связь между религией и политикой, между духовностью и социальностью? Причем связь не только на уровне взаимодействия церкви и государства как общественных институтов, а связь глубинная, побуждающая религиозных людей именно из религиозных соображений вмешиваться в политику?

На первый взгляд ответ может быть только один: нет. Кое-кто даже добавит: ни в коем случае, т.к. политика, как известно, грязное дело, и христианам не подобает влезать в подобные вещи.

Но так ли это? Может быть, следует попытаться сделать эти вещи чище?

В США начиная примерно с 1880 г. до начала Великой депрессии 1929 г., было целое движение в среде евангелических христиан, которое явилось частью Великого Пробуждения (Great Awakening) в Америке (третьего по счету), получившее название «Социальное Евангелие» (Social Gospel). Это движение пыталось с христианской точки зрения дать ответы на социальные проблемы того времени. Конечно, это не было чем-то радикально новым. Тесная связь между личной религиозностью и социальной ответственностью людей была характерна и для предыдущих Великих (религиозных) Пробуждений в США начиная с 18 века.

Это была одна из причин преодоления последнего серьезного экономического кризиса 1929 г. и постепенного построения общества всеобщего благоденствия в США (насколько это возможно в земных условиях).

В Католической церкви в Европе давно развивались идеи социального христианства. В 1891г. они получили официальное выражение в известной социальной энциклике «*Rei nunciata*» папы Льва 13. Это привело к постепенному созданию развитого социального учения Католической церкви, где предлагаются от-

веты с христианской точки зрения на все вопросы, имеющие этическое измерение, в том числе межрелигиозные, культурные и социально-экономические.

Религия, таким образом, может побуждать людей не только к личному благочестию, но и к честной работе, к улучшению политической и экономической систем, к благотворительности и к доброжелательному диалогу со всеми людьми доброй воли.

В России по разным причинам религиозных пробуждений не было, но сама идея «социального евангелия» (без употребления этого термина) примерно в то же время все же имела. В конце 19-го века её развивал В.С.Соловьев в качестве составной части своего учения о «Богочеловечестве». Вот как он это понимал.

Как христианская нравственность имеет в виду осуществление Царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие Царства Божия для всего человечества как целого ¹.

Истинное благо России состоит в том, чтобы ко всем общественным и международным отношениям применять начала истинной религии, решать по-христиански все существенные вопросы социальной и политической жизни. Что христианство, если только мы признаем его абсолютной истиной, должно осуществляться во всех жизненных делах и отношениях, или что двух высших начал жизни быть не может, – это есть религиозно-нравственная аксиома: нельзя служить двум господам. Историческая задача России, полагал Соловьёв, состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства. К сожалению, часто признавая христианство и его обязательность как общий отвлеченный принцип, люди во многих жизненных вопросах, особенно общественно-политических, сознательно становятся на языческую и даже антихристианскую точку зрения, руководствуясь своими собственными интересами и правом силы, т.е. «политическим кулачеством». Это такие «христиане» называют реализмом. Такой «реализм» изымается из сферы действия христианства, которому отводится роль индивидуального утешения уставших душ ².

Воплощение Сына Божия в Иисусе Христе является (для христианина) средоточием всемирной истории, поскольку Хри-

стос не есть какая-то частная истина, а есть истина полная, т.е. абсолютная. Христос указал нам путь, но дело Христово на земле не закончено. В свете Христовой истины все должно получить новый смысл и преобразиться. Эта цель достигается двояким путем: путем личного нравственного совершенствования и путем улучшения общественных отношений. Если бы человечество было простою суммой равных и самостоятельных единиц, тогда второй путь был бы излишним: по мере усовершенствования отдельных лиц совершенствовалось бы и общество, из них состоящее. Но между лицом и обществом существует обоюдная зависимость. Основные общественные связи зависят от людей, но и личная жизнь людей зависит от этих связей. Поэтому улучшать общество одним частным личным действием (самосовершенствованием) так же малоперспективно, как исцелять больной организм, действуя на каждую клетку в отдельности. Единственный муж правды, единолично обладавший совершенством и не нуждавшийся в общественной правде, был Бог, ставший человеком. В Нем была вся правда, но люди могут усвоить эту правду не единолично, а сообща. В этом, кстати говоря, и смысл церкви как еkkлeсии (собрания) тоже. Иначе можно было бы вполне удовлетвориться частной религиозностью и личными переживаниями. В этом смысле, полагал Соловьёв, социальный догмат нам заповедан Богом.

Соловьёв методологически распространял христологический догмат о двух природах во Христе на всю полноту социума. Божественной природе Богочеловека соответствует Церковь, а человеческой – общество. Но если во Христе соотношение двух природ – данность, то должного отношения церкви, общества и государства еще следует достичь человеческими усилиями с помощью Божией. Для этого общество и государство должны быть приведены в соответствующее христианскому духу состояние. Это – заданность, сверхзадача, которую В.С.Соловьёв и называл Богочеловечеством.

Заповедь любви должна побуждать нас не только отдавать что-то нуждающемуся (классическая милостыня), но и улучшать условия его жизни. Для этого может понадобиться соединение усилий многих, необходимость в соответствующей организации. Чтобы возродить все человечество (а на меньшую задачу никак

нельзя соглашаться, это было бы равносильно отказу от христианства), христианство должно проникнуть не только в личную, но и в общественную сферу. Богочеловеческая связь должна быть восстановлена не только индивидуально, но и собирательно. Для Соловьева христианское государство – это государство, построенное, прежде всего, на принципе уважения к человеку, сотворенному по образу и подобию Бога. Только христианство дало настоящий смысл и значение государству. И именно тем, что оно возвысилось над государством. Чем выше солнце над землей, говорит Соловьёв, тем более оно освещает и согревает землю.

Но христианство освобождает и общество от государственного всевластия, способствует образованию свободного самостоятельного общества (того, что сегодня называют «открытым обществом»). Христианство развивает в людях личностное начало, внутренне освобождает их, побуждая освободиться от любой тирании и внешне. Является свободный человек и возможность свободного богочеловеческого общества. Личность, внутренне освобожденная благодатью Христовой, должна прилагать эту свободу к делу созидания христианского общества. Для этого необходимо вносить в жизнь и организацию общественных сил христианское начало нравственной солидарности или истинного братства³. Эта мысль Соловьева очень напоминают 1-ю статью «Всеобщей Декларации прав человека» (1948), хотя там и не упоминается о религии, чтобы заведомо не исключать из братских отношений нехристиан.

Но не приведет ли такая политика к клерикализму и подавлению всех не христиан и вообще всех инакомыслящих? Для В.С.Соловьева таким надежным предохранителем являлись права человека, убежденным апологетом которых он был. Говоря о христианском государстве, Соловьёв нигде не говорит о государственной религии, о конфессиональном государстве. Хотя он – убежденный сторонник восстановления христианского единства и даже предлагал свой проект воссоединения католичества и православия, он никогда не отождествлял начало Царства Божия на земле с какой-либо исторической церковью.

Соловьёв был одним из очень немногих в России того времени, кто действительно понимал, что такое свобода совести

и вероисповедания. Будучи убеждённым христианином, он настойчиво защищал права людей на инакомыслие, причем обосновывал это право с христианской точки зрения. Такая свобода дана людям Самим Богом, и людям не подобает на неё посягать.

Что же все-таки Соловьев имел в виду под «христианским государством»? Это легче определить и отрицательным путем, т.е. исходя от противного – того, чего явно не должно в таком государстве быть. Необходимыми признаками такого государства, кроме свободы совести, должно быть отсутствие преследований за инакомыслие и инаковерие, неприменение смертной казни. За своё выступление 28 марта 1881 г. против смертной казни убийц Александра II он был временно лишен права чтения публичных лекций. Его спасло от более серьезного наказания то, что он был сыном знаменитого историка С.М.Соловьева.

Но Соловьев дает и положительное определение христианского государства. «Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, так государство есть собирательно-организованная жалость. Поэтому утверждать, что христианская религия по существу отрицает государство, – значит утверждать, что эта религия по существу отрицает жалость... Если же признавать жалость в принципе, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацию общественных сил и дел, которая выводит жалость из состояния бессильного, или тесно-ограниченного, чувства, дает ей действительность, широкое применение и развитие. Если я стою на точке зрения жалости, то я не могу отрицать то учреждение, благодаря которому можно на деле жалеть, т.е. давать помощь и защиту вместо десятков и самое большее сотен единиц – десяткам и сотням миллионов людей. Определение государства (со стороны его нравственного смысла) как организованной жалости может отрицаться только по недоразумению»⁴.

Говоря о «христианском государстве», Соловьев не имел в виду какую-то определенную государственную структуру, он говорил о христианском по духу государстве. Под таким государством он понимал «организованную, собирательную жалость» к согражданам. Это государство, которое заботится о гражданах, точнее говоря, о нормальных условиях их существования, без посягательства на их свободы. Не человек должен

быть для государства, как это было в истории, а государство – для человека⁵. Такое государство должно применять насилие в ограниченной законом степени только к тем, кто посягает на права и жизнь других людей.

Соловьев, конечно, не останавливается на утилитарной функции государства, которое должно «знать свое место». Государство – только один из элементов чаемого Богочеловечества. Конечно, здесь есть парадокс. Богочеловечество (или даже приближение к нему) на земле может не состояться. Оно зависит от нашей свободы. У нас уже «строили светлое будущее в отдельно взятой стране», постепенно перешедшее в вялотекущую «мерзость запустения». Идеология последовательного материализма привела к материальной нищете населения. Так приходится расплачиваться за нарушение духовных социальных законов. Нам, конечно, не дано знать времена и сроки, и мы должны делать то, что для нас возможно делать для улучшения этой жизни на этой земле. Ведь Царство Божие, по слову Христа, начинается здесь и сейчас.

Можно сказать, что проект В.С.Соловьева – это программа-максимум для христианина в политике. Отсутствие такого государства на практике не означает, что его не должно быть и что к нему не следует стремиться. Даже частичная реализация такой программы лучше её полного отрицания. В этом проявляется волевой характер политической философии Соловьева.

Могут спросить: а не является ли такое христианское государство утопией? Где и когда было такое государство? На это можно ответить так: идеалы, как и звезды, служат нам для правильной ориентации. Любой идеал не достигим на земле, но это не означает, что к идеалу не надо стремиться. Для В.С.Соловьева христианское государство и христианская политика должны были (в пределе) актуализироваться в «свободной теократии». Это была, по сути дела, метафора современного гражданского общества. А об актуализации полного Боговластия (теократии), воли Бога на земле в таком обществе можно только молиться, что христиане всех конфессий, кстати говоря, и делают ежедневно в Господней молитве. Христос не обещал нам рая на этой земле, но нам поручено ее возделывание. Причем не только сельскохозяйственное и экологическое, но и социально-

политическое и культурное – всё в свете и духе Евангелия. Ведь Христос не обещал нам и ада на земле. Соловьев был апологетом христианской ответственности во всей полноте жизни и отрицал эсхатологический индивидуальный эскапизм, попытки достичь личной святости и спасения при равнодушии к общественной проблематике. Он видел в этом опасный вид эгоизма.

Идея христианского понимания социально-политической проблематики не нова для Запада. Социальная философия В.Соловьёва оценена Католической церковью. Папа Иоанн Павел 2 даже учредил премию имени В.Соловьёва.

Но идеи Соловьёва, к сожалению, не усвоены в России. Не является ли это одной из причин нашего социального неблагоустройства?

¹ См. Соловьев В.С. Соч. в 2-х томах. М.,1989. Т.1. С.164.

² Там же. С.411-412.

³ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. гл. 3 // Соловьев В.С.Собр. соч. Т. 3. С. 412.

⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1.С.522.

⁵ Ср.: ст.2 Конституции РФ.

Р.Н. ХОЛОДОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ВЛ.СОЛОВЬЕВ И О.КОНТ: КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Одним из важнейших понятий историософии Вл. Соловьёва является человечество как единое целое, как органический субъект исторического развития. Такое понимание сообщества людей не случайно актуализировалось во второй половине XIX века, когда развитие науки и транспортных средств, рост промышленного производства показали, насколько тесен мир, как все в нем взаимосвязано и в географическом, и в социальном отношении. В значительной степени распространение подобных взглядов произошло благодаря трудам Огюста

Конта, родоначальника позитивизма и социологии, который, по словам Соловьева, «яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал <...> собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, – указал на человечество как на живое положительное единство...»¹.

Отношение Владимира Соловьева к теориям французского философа, безусловно, являлось предметом исследований ученых (подробно об этом писал С.Б. Роцинский в работе «Владимир Соловьев и западная мысль»²), поскольку в течение всей творческой жизни русский мыслитель обращался к ним, сначала с резкой критикой – в приложении к магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.), и много позже с высокой оценкой контовской идеи человеческого рода, понятого в качестве Великого существа – в статье «Идея человечества у Августа Конта» (1898 г.). Однако вопрос о преемственности соловьевского понимания человечества и расхождений с предшественником требует внимательного рассмотрения.

Большой интерес представляет работа Ю.Н. Давыдова «В.С. Соловьев как критик О. Конта»³. Рассматривая противоречия методов философов и – тем не менее – сходство позиций, автор статьи приходит к следующему выводу: «Конт <...> одолел Соловьева. Контовский образ человечества оказался решающим <...> в мирозерцании [русского мыслителя]»⁴. Можно ли согласиться с этим суждением? Исследователь исходит прежде всего из предложенного Соловьевым в работе «Оправдание добра» соотношения личности и общества, соотношения, при котором личность не имеет самостоятельного значения и всецело подчиняется единому социальному организму. Однако не все ученые разделяют эту точку зрения. Так, С.Б. Роцинский отмечает, что у Соловьева личность «нисколько не теряет своей действительной ценности от укорененности в живой целостности человечества»⁵. Исследователь доказывает, что и крайний коллективизм, и крайний индивидуализм не были близки русскому мыслителю. В отличие от Огюста Конта, заявлявшего, что для «положительного мышления» «человек в собственном

смысле слова не существует, существовать может только человечество»⁶, Владимир Соловьев высоко оценивал роль личности в обществе, так как от моральных качеств каждого отдельного человека, по его мнению, зависит весь социальный организм.

Можно ли все-таки согласиться с тем, что контовский образ человечества в философской системе Владимира Соловьева в целом преобладает? Этот вопрос требует серьезного осмысления.

Соловьев многое позаимствовал у Конта, несмотря на очевидную непримиримость исходных позиций, оснований философских систем мыслителей. Так, подвергая аргументированной критике «закон трех стадий» позитивиста, в частности, указывая на неправомерность утверждения преемственности теологической (фиктивной), метафизической (абстрактной) и положительной (реальной)⁷ стадий интеллектуальной эволюции личности и рода, русский философ сам создает в «Чтениях о Богочеловечестве» систему линейного исторического развития человеческого рода, в которой последовательно (с небольшими оговорками) сменяют друг друга этапы теогонического процесса, откровения божественной сущности. Обвиняя Конта в претензии на универсальность разработанной им концепции, Соловьев поддается тому же искушению, создавая свою.

Доказательства того, что Владимир Соловьев так же, как и Огюст Конт, воспринимает сообщество людей как единый, целостный организм, можно увидеть во многих его работах. К примеру, в «Чтениях о Богочеловечестве» София – Душа Мира – воплощается во *всем* человечестве – идеальном и природном, а в ходе теогонического процесса проявляется в различных его представителях: личностях (пророках) и народах, постигающих божественные откровения. После явления Богочеловека Иисуса Христа начинается богочеловеческий процесс, в котором София воплощается как духовное человечество, тело Христа или церковь Его. В статье «Русская идея» (1888 г.) Соловьев прямо заявляет: «...мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе,

чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества»⁸.

В работе «Идея человечества у Августа Конта» русский мыслитель анализирует «позитивную религию» и соотносит контовское «Великое Существо» (то есть воплощенное единое Человечество) с понятием Софии Премудрости Божией и приходит к выводу о том, что они суть одно и то же – «чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть»⁹. Верховное Существо Конта женского рода, и в этом Владимир Соловьев видит «инстинкт, угадывающий истину»¹⁰.

Однако необходимо обозначить принципиальное различие между Софией, являющей собой лишь одно из трех Лиц божественной Троицы, и Великим Существом, которое для Конта – Лицо единственное по сути своей и единственно возможное. По Соловьеву, конечная цель Софии – единение с Сущим через совершенствование ее как духовного человечества. В чем может заключаться цель самодостаточного Верховного Существа? В прогрессе ради прогресса? По-видимому, не находя у французского философа ответа на этот вопрос, Соловьев сводит идею Конта к весьма приемлемому для себя решению: истинное человечество «не может быть просто человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формой без содержания или пустой формой»¹¹, оно «есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия»¹².

Но в сущности, несмотря на стремление Соловьева «примирить» здесь свою позицию и позицию Конта, налицо явное противоречие между ними. «Позитивная религия», как заметил С.Н. Булгаков, имеет *человекобожеский* характер, тогда как в основе христианской концепции русского философа лежит идея *Богочеловечества*. Это и есть та пропасть, которая разделяет понимание человечества двумя мыслителями.

Существуют и другие немаловажные отличия. Стоит обратить внимание на то, что Конт считает временем проявления людской общности как организма *свое время*, а необходимым условием этого проявления – принятие за основу мировоззрения позитивной философии. Он пишет: «...единственно положи-

тельная философия может постепенно осуществить <...> великий план всемирной ассоциации», фундаментом которой должен стать «принцип <...> великого интеллектуального согласия»¹³. По его мнению, теологическая и метафизическая стадии интеллектуальной эволюции человечества лишь предваряли приход позитивной философии и установление торжества науки, промышленности и здравого смысла, а следовательно, – единение человечества.

Для Соловьева развитие человечества неотделимо от всего исторического процесса, начинающегося с отпадения Софии от Абсолюта и заканчивающегося ее возвращением. Потому человеческий род един с момента возникновения, причем един не только в пространстве, но и во времени, поскольку существует «нерасторжимая связь поколений», поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела – приготовления к Царству Божию и к воскресению всех.

Таким образом, говорить о том, что соловьевская концепция человечества в основе своей содержит контовский образ социального организма, неправомерно. Безусловно, возможно, что некоторые идеи Конта были восприняты Владимиром Соловьевым, но, попав на иную плодородную почву, они получили принципиально новое развитие.

¹ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 568.

² Роцинский С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. М., 1999.

³ Давыдов Ю.Н. В.С.Соловьев как критик О.Конта // Очерки по истории теоретической социологии XIX – нач. XX вв. Пособие для студентов гуманитарных вузов. М., 1994.

⁴ Давыдов Ю.Н. Указ. соч. С. 182—183.

⁵ Роцинский С.Б. Указ. соч. С. 110.

⁶ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 99.

⁷ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 122—138.

⁸ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

⁹ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 577.

¹⁰ Там же. С. 578.

¹¹ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта... С. 578.

¹² Там же.

Е.Г. СИЗАРОВА

Ивановский филиал Владимирского юридического института
Минюста России

А.С.ЯЩЕНКО О ПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Правовая концепция Владимира Соловьева – наименее разработанная область его интеллектуального наследия. Одной из немногих работ, посвященных правовым взглядам Соловьева, является книга А.С.Ященко «Философия права Владимира Соловьева», изданная в 1912 году. Имя этого ученого надолго было забыто в отечественной науке, да и сейчас об А.С.Ященко можно найти только очень скромные сведения.

Александр Семенович Ященко (1877-1934) – русский ученый-юрист, философ, педагог. После окончания юридического факультета Московского университета в 1900 году был оставлен на кафедре для работы над диссертацией. В 1907 году он становится приват-доцентом Московского университета. С 1909 года – экстраординарный профессор Юрьевского университета, а с 1913 года – профессор Петербургского университета. В 1917 году, став профессором Пермского университета, был направлен в научную командировку в Берлин, откуда не вернулся по политическим соображениям. С 1924 года – профессор Каунасского университета. В область его научных интересов входили вопросы природы и сущности права, соотношения права и нравственности, природы власти и государства. В своей философии права Ященко продолжает традиции русского религиозного идеализма и, прежде всего, основывается на работах Вл.Соловьева.

А.С.Ященко давал высокую оценку правовой концепции Вл.Соловьева, подчеркивал ее значимость для правовой мысли

России и потому считал необходимым специальное рассмотрение философии права Соловьева.

Обратимся к указанной работе А.С.Яценко. Предваряя исследование, он пишет, что из всего философского наследия Владимира Сергеевича Соловьева совершенно не изученным осталось учение о праве: «Значение Соловьева в теоретической философии, философии религии, в политике и этике было уже неоднократно и многими отмечено, но до сих пор оставалось совершенно не изученным и не разобранным очень своеобразное и оригинальное учение Соловьева о праве»¹. Уместно заметить, что в наше время возвращение к творчеству Вл.Соловьева было осуществлено по указанным направлениям в первую очередь, что же касается его правового учения, оно до сих пор специально не исследовалось.

Яценко указывает на два основных сочинения Соловьева, в которых изложены его правовые взгляды – «Критика отвлеченных начал» и «Оправдание добра». Выход первой и второй книг сопровождался подробной критикой Б.Чичерина («Мистицизм в науке» и «О началах этики») и менее основательным трудом Шершеневича («По поводу книги Соловьева «Оправдание добра»). Кроме того, праву посвящена отдельная книга Соловьева «Право и нравственность», первая глава «Чтений о Богочеловечестве» и глава в «Духовных основах жизни».

Анализ правовой концепции Яценко начинается с опровержения, пожалуй, самого основного критического замечания в адрес Соловьева, что правовые взгляды, изложенные в «Критике отвлеченных начал» и «Оправдании добра», противоречат одно другому. По мнению Яценко, имеет место не противоречие, а разные определения права. В первом случае – формальное, во втором – материальное, причем второе определение является результатом серьезной работы Соловьева над усовершенствованием своей правовой теории.

Первоначально Соловьев определял право как свободу, обусловленную равенством: «Свобода как основа всякого человеческого существования, и равенство как необходимая форма всякого общественного бытия в своем соединении образуют человеческое общество как правомерный порядок»². Яценко справедливо заключает, что при таком понимании права Соловьев

еще не выходил за пределы воззрений индивидуально-субъективной школы права. Философы неоднократно искали характерный признак права в признаке индивидуальной свободы. Например, И. Кант утверждал, что закон есть предписание действовать так, чтобы свобода одного совмещалась со свободой всех и каждого. То же определение права как нормы, ограничивающей свободу одного свободой другого, имеет место у Фихте. Подобная дефиниция есть и у Шопенгауэра: право – нанесение вреда другим лицам. «Первоначальное изложение Соловьевым теории права, – пишет Яценко, – несомненно страдало формалистическим пониманием права. Вся XX глава «Критики отвлеченных начал» была посвящена доказательству исключительно формального и отрицательного характера права и правового порядка... Все значение права сводится к установлению границ, оно выражает собою лишь отрицательную сторону нравственного начала»³. Приведем здесь высказывание Соловьева: «Государство не может заботиться о пользе всех в положительном смысле, то есть осуществлять весь интерес каждого..., государство может только отрицательно определяться общей пользой, то есть заботиться об общей границе всех интересов»⁴.

Это положение Соловьева было справедливо опровергнуто Б. Чичериным, главным аргументом которого являлось указание на положительное значение права в юридической области: «Право, в юридической области, как выражение свободы, есть начало положительное и не может ограничиваться отрицательным предписанием никого не обижать»⁵. Соловьев исправил эту односторонность, дав позднее и материальное определение права. Яценко обращает наше внимание на то, что уже в сочинении «Право и нравственность», перепечатав главы из «Критики отвлеченных начал», Соловьев опустил XX главу, в которой было развито шопенгауэровское понимание права.

Безусловным достоинством работы Яценко является то, что ему удалось показать процесс развития Соловьевым своей правовой концепции. Это очень важно, поскольку тогда можно правильно понять и оценить его окончательное определение права и всю систему связанных с правом категорий.

Первый шаг от формального определения права был сделан Соловьевым, когда он признал невозможность справедливо-

го разграничения воли и свободы (и интересов) без оценки и выбора между ними. Яценко пишет: «... одно общее формальное определение права, будучи чисто отрицательным, ничего не говорит о действительном содержании права. Это последнее содержание права дается через установление связи между правом и нравственностью. Право, по мнению Соловьева, вообще не может быть понято как начало самостоятельное и отдельное от нравственности».⁶

Таким образом, Соловьев обращается к рассмотрению сложной и важной проблемы социального бытия – соотношение права и нравственности. Следует сказать, что ни одно серьезное исследование права не может обойти эту тему. Право и мораль – сложные формы сознания и находятся в постоянном развитии и взаимодействии между собой и с другими формами сознания. Изучая право, не обойти вопросы сущности и природы права и морали, их целей и значения для общества. Эти и ряд других проблем были основательно разработаны Вл.Соловьевым. Философ опроверг известное мнение, что право и нравственность не могут сравниваться, так как право – это область относительного, а нравственность – абсолютного. Согласно Соловьеву, право и нравственность имеют ряд ступеней и их вполне можно сравнивать. Конфликты и противоречия существуют не между правом и нравственностью, а между их различными состояниями. Отметив это важное положение в теории Соловьева, Яценко обращает внимание на то, как философ разводит понятия права и нравственности: «1) нравственность не ограничена в своих требованиях, право – ограничено; право есть лишь минимум нравственности; 2)право требует действительной реализации этого минимального добра, нравственность же может оставаться только идеальным требованием; 3)право, в отличие от нравственности, допускает принуждение»⁷.

Далее Яценко защищает позицию Соловьева, определившего право как низший предел нравственности. Известно, что против понимания права как минимума нравственности высказывались Чичерин, Шершеневич, Новгородцев, кн.Трубецкой. Используя аргументы самого Соловьева и развивая их, Яценко подчеркивает важность правильного понимания этой мысли Соловьева. В защиту тезиса о принудительной организации мини-

мального добра Яценко приводит аргументы самого Соловьева: «Принудительная собирательная организация минимального добра образует область права; воплощение права есть государство. Принудительное добро есть граница и опора добра свободного или чисто нравственного»⁸.

Двигаясь дальше «в глубь» категории права, Соловьев рассматривает понятия естественного и положительного права. Яценко акцентирует внимание на том факте, что на тот момент не было четких дефиниций естественного права и предложенное Соловьевым определение оказалось наиболее точным: «Естественное право можно понимать или как право, способствующее естественному, безгосударственному состоянию, или как критику права, или как еще нарождающееся в сознании общества новое право, или, наконец, как логический рациональный смысл положительного права; именно в этом последнем понимании и являлось естественное право Соловьеву»⁹. Действительно, Соловьеву удалось четко обозначить две важные составляющие этого вопроса: 1) право естественное и право положительное не существуют обособленно, и ни одного из них исторически не предшествует другому; 2) естественное право – это «рациональная сущность права», а правоположительное – это историческое явление права, право реализованное.

Анализируя философию права Соловьева, Яценко не мог не остановиться на проблеме принуждения в праве. Данный вопрос широко обсуждался русскими мыслителями в конце XIX-начале XX веков. В.Соловьев одним из первых предложил рациональное решение вопроса. Не боясь оказаться в одиночестве, он утверждал необходимость принуждения в общественном бытии людей. Яценко обращает наше внимание на блестящую критику Соловьевым тех теорий, которые отрицали необходимость принуждения в социальной жизни людей, желая свести ее к чистой и свободной нравственности. В частности, он писал: «...Нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существование общества; но общество не может свободно существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, 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».¹⁰ Принуждение необходимо для поддержания социальной дисциплины и реализации свободы отдельной личности и потому нравственно оправдано.

После такого основательного разбора правовых взглядов Соловьева Яценко подходит к самому главному – определению сущности права: «Из разобранных нами выше определений права Соловьева следует, что необходимыми для понятия права он считал следующие основные элементы: с формальной стороны – 1) личную свободу, 2) общность (равенство перед законом), 3) разграничение (как необходимое следствие соединения двух предшествующих элементов), с материальной стороны – 4) общее благо (как минимум нравственности) и 5) принудительную внешнюю реализацию»¹¹. Перечисленные элементы должны быть приведены в некую систему, связь. «Такой объединяющий, синтезирующий принцип Соловьев нашел в идее равновесия, что и соответствует всему духу его философии, построенной на идее равновесия и гармонии»¹².

Отсюда в окончательном результате Соловьев пришел к следующему определению права: «Право есть исторически подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага»¹³.

Однако остановиться на этом определении при рассмотрении философии права Соловьева было не совсем верно, поскольку право у него имеет онтологическое обоснование, корнящееся в социальной необходимости сочетания личной свободы и общего блага. Яценко выделяет этот очень важный момент: «Равновесие личного и общественного начала потому есть специфический признак права, что право есть лишь часть общественного целого, общество же характеризуется Соловьевым как равновесие двух начал, личного и общественного»¹⁴. В обществе объективно существуют две равноправные необходимости – благо личности и благо общества. Общество существует для человека, человек – цель сама по себе. Вместе с тем личность несостоятельна без социума. Право призвано не только осуществ-

лять личную свободу, но и заботиться об общем благе. Ничем не ограниченный личный произвол грозит анархией и разрушением общественной жизни. Безусловно, недопустимо и подавление личности во благо общества. Отсюда следует важнейшая задача социальной организации – согласование личного и общественного интересов. Согласование личного и общего блага является целью и морали и права. Для морали – это задача регулирования внутреннего устремления человека к реализации должного, для права – это задача регулирования, главным образом, внешнего поведения человека. Право, таким образом, является выражением объективной социальной необходимости.

В заключении остается только согласиться с А.С.Яценко, что философия права Владимира Сергеевича Соловьева – это стройная продуманная система, характеризующаяся глубоким проникновением в природу права, точным определением составляющих его элементов и связей с другими категориями. А.С.Яценко отметил также и большую практическую ценность этой правовой теории: «... мы полагаем, что философия права Соловьева имеет не только чисто философский интерес, не только имеет значение как органическая часть общей синтетической системы философии, но глубоко проникает в специфическую природу права и поэтому может вполне служить и для теоретиков-юристов основанием для построения стройной и соответствующей современному состоянию юриспруденции общей теории права»¹⁵. Следует отметить, что многие положения правовой концепции Вл. Соловьева впоследствии были развиты в трудах П.Новгородцева, Б.Кистяковского, С.Франка, С.Булгакова, В.Вышеславцева, Н.Алексеева, Н.Бердяева и других русских мыслителей.

При традиционном дефиците правовой культуры, неразвитости правового сознания и недостатке социальной дисциплины в России правовая концепция Соловьева безусловно является актуальной. Возвращение правовой теории Соловьева сейчас важно, поскольку мы вновь пытаемся обустроить наше социальное бытие. Благодаря работе Александра Семеновича Яценко мы имеем возможность наилучшим образом осмыслить философию права выдающегося русского философа, а также вернуть из интеллектуального небытия имя самого Яценко.

-
- ¹ Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьева. С.17.
² Там же. С.23.
³ Там же. С.26.
⁴ Там же. С.25.
⁵ Там же. С.26.
⁶ Там же. С.28.
⁷ Там же. С.29.
⁸ Там же. С.31.
⁹ Там же. С.39.
¹⁰ Соловьев Вл. С. Право и нравственность // Власть и право. Л.,1990. С.100.
¹¹ Яценко А.С. Указ. соч. С.41.
¹² Там же. С.41.
¹³ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.,1996. С.320.
¹⁴ Яценко А.С. Указ. соч. С.50.
¹⁵ Там же. С.52.

ПУБЛИКАЦИИ

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ В «ПУТИ». ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Отдел «Публикаций» в «Соловьевских исследованиях» открывается статьей Н.О.Лосского «Вл.Соловьев и его преемники в русской религиозной философии». Впервые она была опубликована в парижском журнале «Путь», являвшемся органом русской религиозно-философской академии в Париже. Редактором журнала, выходившего с сентября 1925 по март 1940 г. был Н.А.Бердяев. За годы существования были выпущены №№ 1-61 журнала. Значительное внимание его сотрудниками и авторами уделялось творческому осмыслению традиций русской религиозно-философской мысли, идущих от А.С.Хомякова, Ф.М.Достоевского, В.С.Соловьева, А.М.Булгакова, В.И.Несмелова, Н.Ф.Федорова.

Мы открываем серию публикаций соловьевских материалов из «Пути», учитывая их научную ценность для современных исследователей наследия Вл.Соловьева.

Редакция благодарит проф. А.А.Ермичева за предоставленную полную библиографию журнала.

М.Максимов

Н.О.ЛОССКИЙ

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЕГО ПРЕЕМНИКИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Во всем культурном мире наблюдается возрождение интереса к религиозной философии, не ограничивающееся только сферой мышления человека, а захватывающее все области духовной жизни и завершающееся возвратом к церкви. Нигде, пожалуй, это движение не выразилось в философской литературе с такою силою, как в России.

Исследования религиозно-философских проблем начато было в середине XIX в. славянофилами: продолжая их дело на более широкой основе, в последней четверти XIX в. Вл. Соловьев создал сложную всеохватывающую систему религиозной философии, а от системы Соловьева в последние тридцать лет пошло множество ветвей и отпрысков, так что в России создалась обширная религиозно-философская литература. В развитии ее в большей или меньшей степени приняли участие следующие лица: кн. С.Н. Трубецкой, кн. Е.Н. Трубецкой, о. П.А. Флоренский, о. С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, В.И. Иванов, Д.С. Мережковский, Н.О. Лосский, С.А. Алексеев, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев и др.

Основная задача русской религиозно-философской литературы есть построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающее богатое содержание и жизненную действительность главных догматов христианства, которые во многих умах превратились в омертвевшие формулы, оторванные от

жизни и миропонимания. Рассмотрим прежде всего, что делает Соловьев в этом направлении.

В трудах Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинального русского философского творчества,— искание цельного знания о целостном бытии и потому конкретный характер мировоззрения. С самого начала своей деятельности, уже в своих юношеских произведениях «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал» Соловьев сознательно ставит эту задачу. Эмпиризм, допускающий знание лишь голого факта, как чувственной данности, как явления, не удовлетворяет его, потому что явление не может ни существовать, ни быть познано без необходимой связи с другими явлениями и необходимой связи с тем, что является. Чтобы познать эти отношения, нужно обратиться к помощи мышления, открывающего «общий смысл или разум вещей (ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων)», который состоит именно в отношении всякой вещи ко всему, причем все мыслится не как хаотическое множество, а как систематическое всеединство. Эта разумность познаваемого не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум или смысл познаваемых вещей и явлений может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, т. е. разум» (Собр. соч. II, 264). Отсюда понятно возникновение такого философского направления, как рационализм: «Мерило истины переносится из внешнего мира в самого познающего субъекта, основанием истины признается не природа вещей и явлений, а разум человека» (Собр. соч. II, 264). Однако разум, как принцип с о о т н о ш е н и я всех в единстве, есть только ф о р м а истины. Поэтому рационализм во всех его видах оказывается тоже отвлеченным и, следовательно, несостоятельным направлением. Догматический рационализм не может ответить на вопрос, как наше субъективное мышление может дать сведения о существе т р а н с с у б ъ е к т и в н о г о мира..

Критический рационализм Канта освобождается от этого затруднения, понижая ценность разума, именно утверждая, что априорные истины его суть необходимые формы только явлений, а не истинного бытия; однако перед ним встает новая трудность: сводя все знание к сочетанию априорных форм разума с эмпирическим материалом ощущений и рассматривая эти два фактора, как самостоятельные относительно друг друга, он не может объяснить синтеза их без ссылки на какое-то третье начало, но, согласно его же теории, никакое третье начало не доступно нашему знанию. Оставаясь на почве этих двух начал, приходится в конце концов допустить, что все «содержание знания зависит от его формы, всецело определяется категориями разума» (II, 268). На этот путь вступает абсолютный рационализм Гегеля. Но так как форма разума есть только форма, то без соотносящихся содержания она представляет собою ничто, и отвлеченный абсолютный рационализм задается таким образом целью вывести все из ничего.

Конечный результат рационализма и эмпиризма однороден: эмпиризм признает только явления без являющегося объекта и без воспринимающего субъекта, а рационализм заканчивает чистым понятием, т. е. понятием «без понимающего и без понимаемого» (II, 272). И в своем опыте, и в своем мышлении я не выхожу за пределы субъективного отношения к предмету, не дохожу до предмета, как сущего, т. е. того, что больше, чем мое ощущение, и больше, чем моя мысль. Следовательно, опыт и мышление не могут еще дать истины, потому что под истиною подразумевается то, что есть, т. е. сущее. «Но есть — все. Итак, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности ото всего,— не есть истина потому, что оно и не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве или как единое» (II, 280). «Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: сущее, единое, все» (II, 281). Коротко говоря, «истина есть сущее всеединое» (II, 282), не как отвлеченное понятие, со-

д е р ж а щ е е с я во всем, а как конкретное начало, которое все в себе содержит (II, 270).

Итак, по Соловьеву, истина есть абсолютная ценность, присущая не нашим суждениям или умозаключениям, а самому Всеединству. Постигнуть истину – это значит выйти за пределы субъективной мысли и вступить в область сущего всеединого, т. е. Абсолютного. Есть ли у человека средства для выполнения такой задачи? Стоит поставить этот вопрос, чтобы в нем самом уже найти и начало ответа. Абсолютное, «как всеединое, не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренне связан и со всем существующим, как заключающимся во всеедином, и действительно познавать это все. Только в связи с истинно сущим, как безусловно реальным и безусловно универсальным (всеединым), могут явления нашего опыта иметь настоящую реальность, и понятия нашего мышления настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познания сами по себе, в своей отвлеченности, совершенно безразличные к истине, получают таким образом свое истинное значение от третьего, религиозного начала» (II, 274).

Знание, эмпирическое и рациональное, есть знание относительное, как результат общения с предметом и з в н е, со стороны нашей феноменальной отдельности; оно дополняется знанием «и з н у т р и, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого»; это знание безусловное, м и с т и ч е с к о е (314). В нем мы находим нечто большее, чем свою мысль, именно н е з а в и с и м у ю о т н а с р е а л ь н о с т ь предмета. Соловьев называет этот третий род познания верой, разумея под этим термином, как и Якоби, не субъективное убеждение в существовании независимой от нас реальности, а интуицию, т. е. непосредственное с о з е р ц а н и е чужой сущности.

Итак, истинное знание есть результат эмпирического, рационального и мистического познания, взятых в правильном соотношении друг с другом; здесь не утрата рациональной формы знания, а восполнение ее началом жизни. Философия, по-

строенная таким образом «с логическим совершенством за падной формы, стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока», цель ее – «осуществление универсального синтеза науки, философии и религии» (I, 143).

В самом деле, только что мы нашли, что объективный смысл знания, логическая необходимость и связность его возможны лишь в том случае, если Абсолютное начало, Бог, как Всеединство, придает миру характер органически цельной системы. Такую же тесную связь между Богом и миром мы найдем и во всех остальных положительных проявлениях бытия. Таким образом, цельное знание о цельном бытии приводит к религиозному и при том неизбежно к христиански-религиозному мировоззрению, в центре которого стоит учение о несменном и нераздельном единстве Бога и человека, учение о Богочеловеке. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим отношение между Абсолютным и миром.

Абсолютное, как установлено выше, есть сущее всеединое. Как абсолютное первоначало, оно выше реального содержания и разумной формы: оно обосновывает содержание и форму и сочетает их внутренней связью (I, 304), но само стоит выше всякой определенности и выше всякого бытия, так как определенное бытие всегда имеет относительный характер. Однако оно имеет в себе силу бытия, и потому названо сущим, хотя, вернее, поскольку речь идет о нем, как о первоначале в строгом смысле, оно есть сверхсущее и сверхмогущее (I, 307). Не будучи соизмеримо ни с какими определенностями, оно есть Ничто (положительное Ничто или Эн-соф Каббалы). Таково Абсолютное, как *év*, но оно же есть и *év каі πάν* (I, 309). В самом деле, «абсолютное есть ничто и все: ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» (I, 320). Всякое бытие, будучи относительным и потому множественным, есть другое в отношении к абсолютному. Однако абсолютное не остается самим собой, исключая свое другое: тогда это другое было бы границей абсолютного, и, следовательно, само абсолютное стало бы «ограниченным исключительным и несвободным», т. е. не было бы абсолютным. Поэтому абсолютное есть единство себя и

своего противоположного. Поскольку оно есть отрицание себя и утверждение другого, оно есть л ю б о в ь (I, 321). В нем таким образом можно различить два полюса: первый — начало безусловного единства и свободы от всяких форм и всякого бытия; второй — начало бытия, т. е. множественности форм (I, 322). Первый полюс, само абсолютное, как такое, есть сверхсущее, и следовательно, п о л о ж и т е л ь н а я потенция бытия, а второй полюс есть сущность абсолютного, влечение к бытию, осязаемое лишение бытия, следовательно, отрицательная потенция его $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ или *meteria prima* (I, 325).

Сейчас же следует оговориться, что второй полюс низводится на степень *meteria prima*, как отрицательного начала, лишь постольку, поскольку он рассматривается «сам по себе или в своей потенциальной отдельности». В действительном же своем существовании эта сущность определяется сущим; она есть носительница его проявления, вечный образ его, т. е. и д е я (326). Отсюда, из взаимоотношения сверхсущего и первой материи, получается мир бытия или действительности, мир множества определенных существ, в которых следует различать природную и идеальную сторону (I, 327). В самом деле, всякое существо есть с одной стороны сила, т. е. самостоятельный центр деятельности действия, а с другой стороны, носитель идеи божественного всеединства, в каком-либо аспекте его, идеи, придающей ему характер индивидуальности и указывающей его действиям осмысленную цель.

Образцом такого существа может служить человек. Человеческая личность о т р и ц а т е л ь н о б е з у с л о в н а : «она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием»; она убеждена, что «может достигнуть и положительной безусловности», и «может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия» (III, 23). Конечно, абсолютная полнота бытия не может быть порождена человеком из самого себя; достигнуть ее можно не иначе, как путем того совершенного взаимопроникновения существ, которое возможно лишь при любовном единении их друг с другом и Богом; этот путь указан каждому существу в его идее как цель, но осуществление его не может быть обеспечено механически, оно должно быть с в о б о д н ы м актом, так как основано на л ю б в и к Богу и ко всем

существам. Вступая на этот путь, мировое множество постепенно становится единым и всем, т. е. абсолютным. Таким образом, мир есть абсолютное становящееся, а Бог — абсолютное сущее (II, 305).

Восхождение мировых существ к Богу возможно не иначе, как при условии совершенной любви, следовательно, отказа от своей исключительности, пожертвования своей самостью, вследствие чего наступает не гибель индивидуума, а, наоборот, обретение им себя и совершенная жизнь в Боге. Существо, избравшее противоположный путь, ненависти к Богу и соперничества с ним, вступает в область дьявольского бытия (IV, 303). Царство земной жизни, знакомое нам по личному опыту, стоит по середине между этими двумя полюсами. Оно состоит из существ, которые не отвергают «высшей цели своего существования, причастия божественного совершенства», однако пытаются достигнуть ее, не проникнувшись совершенно любовью к Богу, не превратив свою волю в орудие божественного промысла, а сохранив хотя бы отчасти своеволие и эгоистическую исключительность своей самости (IV, 311). Отсюда получается ряд печальных следствий, известных из истории грехопадения. Отвергнув добровольное послушание Богу, человек становится рабом природы, которая в свою очередь также глубоко изменяется. В самом деле, существа, сохраняющие эгоистическую исключительность, становятся не р о н и ц а е м ы м и друг для друга, т. е. приобретают телесность в форме грубой материи, допускающей только внешние отношения, а не внутреннее единство; жизнь таких существ, оторванных друг от друга, неизбежно заканчивается смертью, отношения их друг к другу сводятся преимущественно к борьбе за существование, связанной со страданиями и невозможностью достигнуть удовлетворения, так как полнота бытия на этом пути не осуществима (III, 120).

Перед человеком, как существом, обладающим самосознанием, стоит задача преодолеть перечисленные виды зла и несовершенства и содействовать процессу воссоединения всех тварей друг с другом и с Богом. Со стороны человека для этого требуется пожертвование собою ради любви к Богу и всему миру. Однако великая цель обожения мира не осуществима одними силами человека, так как положительная потенция бытия присуща

не ему, а Богу. О нем мы говорили до сих пор лишь, как о положительном Ничто, стоящем выше всяких форм и содержаний. Если бы сфера абсолютного сущего ограничивалась этим Ничто, очевидно, никаких интимных отношений любви и воссоединения, требующих взаимности, не могло бы быть. Христианское учение, основанное на откровении, говорит о Боге, как о личности, мало того, говорит о Нем, как о триединстве Бога — Отца, Сына и Духа Святого. Пытаясь осмыслить это данное откровение, Соловьев показывает, что оно уясняется нашему уму, именно в связи с философским учением о Боге, как положительном Ничто. В самом деле Бог, как абсолютное, сверхличное, но именно поэтому сфера личного бытия доступна Ему, хотя и не исчерпывает Его, так что, вступая в нее, Он остается по-прежнему, с одной стороны, сверхсущим положительным Ничто, а с другой — существует, как три Лица, образующих тем не менее совершенное единство (VIII, 19) — каждая сторона которого абсолютно ценна и сама по себе, и для мирового бытия. Значение трех ипостасей Соловьев устанавливает, исходя из идеи самопроявления Абсолютного, которое должно содержать в себе следующие три момента: «1) проявляющееся в себе или о себе»; 2) «проявление, так такое, т. е. утверждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение или выражение проявляемого, его слово или Логос»; 3) «возвращение проявляющегося в себя или самонахождение проявляющегося в проявлении» (I, 329). Первое из этих начал есть дух, «как субъект воли и носитель блага и вследствие этого или потому — также субъект представления истины и чувства красоты»; второе есть ум, «как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты»; третье есть душа, «как субъект чувства и носительница красоты, а вследствие этого лишь или постольку подлежащее также воле блага и представление истины» (1, 338).

Каждая из ценностей, носимых этими субъектами, есть не что иное, как одна из форм любви, если разуметь под любовью «всякое внутреннее единство многих существ». В самом деле «благо есть единство всего или всех, т. е. любовь как желаемое»; это единство существенное; «истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое: это есть единство идеальное. Наконец, красота есть та

же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или осязаемая: это есть единство реальное» (Ш, 102). Каждый из первоначальных субъектов обладает силой исключительного самоутверждения, но свободно отказывается от него и пребывает в совершенном единении с двумя остальными, осуществляя таким образом первое благо, истину и красоту: «первое благо есть нравственная гармония трех первых субъектов, или их соединение в одной воле; первая истина есть умственная их гармония или их соединение в одном представлении, наконец, первая красота есть чувственная или эстетическая гармония этих субъектов — их соединение в одном чувстве» (I, 341). Таким образом «абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» (Ш, 102). Пресвятая Троица есть осуществленный идеал единосущия на основе совершенной любви. Не даром Преподобный Сергей Радонежский построил в своей обители храм во имя Пресвятой Троицы, чтобы иноки, созерцая истину Божественного триединства, пытались по мере сил своих воплотить ее в жизни.

Бог есть любовь не только в пределах Св. Троицы, а и в отношении к миру. Полагание мировой множественности есть уже акт этой любви; но этого мало. Божественная Любовь соучаствует в бытии мира во всех положительных проявлениях его. В самом деле, множество мировых существ способны достигнуть полноты бытия не иначе, как образуя единое целое, единый живой вселенский организм. Эта целостность всего, идеально пребывающая вечно в Боге, «открывается и проявляется во всеединяющем смысле мира, так что этот смысл есть прямое выражение или Слово (Λόγος) Божества, явный и действующий Бог» (Ш, 323). Даже в отпадении мира от Бога, разумный смысл мира сохраняется, по крайней мере, поскольку всем существам присуще неопределенное стремление к всеединству; это «стремление, общее и единое во всех», выходить за пределы каждого существа в отдельности, оно составляет общую внутреннюю жизнь всего существующего и потому есть Мировая душа (Ш, 133). Таким образом, даже в состоянии отчуждения от Бога мировое множество есть единый организм, правда, несовершенный, так как части его сначала объединяются посредством внешнего закона и лишь в трудном историческом процессе постепенно осуществляют новое положительное

объединение элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства» (Ш, 134). Абсолютная форма этого единства, вечная божественная идея его, от века содержится в Божественном Логосе; таким образом, Логос есть «вечный духовный центр вселенского организма» (Ш, 151). Рождение абсолютного организма, как воплощенной божественной идеи, Софии, возможно только «при совместном действии божественного начала и мировой души» (Ш, 143). Процесс этого рождения медлен и труден потому, что он осуществляется не иначе, как на основе свободного акта любви к Богу. «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это составшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» (Ш, 135). Для содействия этому процессу Божественный Логос, никогда не покидающий мира своею любовью, нисходит в поток явлений и, воплощаясь в лице Иисуса Христа, из центра вечности делается центром истории» (Ш, 151). Этот акт любви, дающий совершенное соединение Бога и человека, не может быть простым возвращением к первобытному, непосредственному единству с Богом, которое было присуще человеку в состоянии его невинности; после грехопадения новое единство «должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного дела, подвига и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого» (Ш, 337). Божественное начало здесь «нисходит, унижает себя, принимает зрак раба», воспринимая границы человеческого сознания; «не то, чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно ощущает актуально эти границы как свои в данный момент, и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (каковое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо» (Ш, 338). Таким образом, здесь перед нами одна богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями. Эта личность «как Бог свободно отрекается от славы Божьей и тем самым как человек получает возможность достигнуть этой славы Божьей. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неиз-

бежно встречаются с искушением зла» (III, 338). Духовный подвиг внутреннего преодоления искушений завершается подвигом плоти, отрицанием чувственной природы в форме страданий и смерти; плодом подвига является воскресение во плоти, освобожденной от вещественной непроницаемости и тяжести, преображенной, способной служить «прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом воскресшего Богочеловека» (III, 341). В воскресшем Богочеловеке восстановлено нормальное отношение всех трех начал, божеского, человеческого и природного, нарушенное грехопадением; поэтому стало возможным осуществление того, что сказано в Писании: «в нем обитает вся полнота Божества телесно» (Колос. II). Искупление от зла, содеянное Богочеловеком, есть таким образом спасение не только души, но и физической природы. Преображенная материя становится святою плотью, она есть Бого-материя (III, 194), покорно подчиняющаяся велениям духа.

Богочеловек есть существо индивидуальное, но вместе с тем и универсальное, так как оно обнимает собою «все возрожденное, духовное человечество» (III, 151), и наличествует во всех областях мира, поскольку в них осуществляется единство, благо, истина и красота (III, 271). Это тесное единение Бога с миром и установление в мире совершенной гармонии возможно не иначе, как на основе в з а и м н о й любви между Богом и существами, способными к добровольному соединению с Богом, следовательно, с в о б о д н ы м и , р а з у м н ы м и и и с т р е м я щ и м и с я к с о в е р ш е н с т в у . Таков человек, когда он «добровольно покоряется действию Божью как верховной в л а с т и , сознательно принимает это действие Божье как истинный а в т о р и т е т и наконец самостоятельно участвует в действии Божьем или входит в живой совет с Богом» (IV, 302). Поскольку человек вступает на этот путь, он приобщается к делу Христа Богочеловека, так как «сочетание трех начал, совершившееся в лице духовного человека Иисуса Христа е д и н и ч н о , должно совершиться с о б и р а т е л ь н о в одухотворенном через Него человечестве» (III, 272). В самом деле ограниченные существа могут достигнуть полноты бытия не иначе, как собирательно, в царстве Божьем, где осуществлено совершенное единение всех в Боге. И на земле путь к этому царству прокладывается не одними лишь единоличными усилиями человека за свой страх и

совесть, а и совокупною деятельностью людей, как членов правильно организованного общества. Идеал такого общества Соловьев изображает как свободную теократию, в которой нравственный авторитет принадлежит церкви и верховному представителю ее, Первосвященнику, в л а с т ь — Царю, а живой совет с Богом — пророкам, обладателям «ключами будущего» (IV, 582). Характерная черта этого строя есть свободное подчинение государства авторитету Церкви.

Верховное значение Церкви в общественной жизни обосновывается учением о ее сущности. Видимая Церковь есть «действительная и предметная форма Царствия Божья» (IV, 552); она есть «живое тело Божественного Логоса», содержащее в себе человечество, поскольку оно «воссоединено со своим божественным началом во Христе» (III, 347). Как всюду, где задачей является совершенное единство в Боге, это единство может быть основано не иначе, как на свободном подчинении членов целому. Поэтому и истинная теократия может быть только свободной: в ней свободно осуществляется нераздельное и неслиянное единство двух властей, духовной и светской (Россия и Всел. Церковь, 62). В такой общественной организации христианство ставит целью не только достижение «личной святости, но и общественной справедливости» (V, 384). В христианском государстве и политика должна быть христианскою: в международных отношениях она ставит себе задачей «мирное сближение народов», а внутри каждого народа — устроение общественных отношений по христианскому идеалу, напр. в области экономических отношений устранение экономического рабства и эксплуатация человека человеком (Россия и Всел. Церковь, 18), справедливую организацию труда и распределения и т. п.

Создание христианской культуры и свободной теократии требует органического сочетания положительных духовных начал Востока и Запада. Первый шаг на этом пути есть воссоединение Восточной Церкви, обладающей богатствами мистического созерцания, с Западною Церковью, создавшей независимую от государства сверхнародную духовную власть; сочетание такой воссоединенной Церкви с политической мощью государства, покоряющегося нравственной силе авторитета церкви, положило бы основу вселенской теократии. Призвание русского народа, по мнению Соловьева, состоит именно в том, чтобы положить начало решению

этой задачи. В самом деле, идеал русского народа имеет религиозный характер, он выражен в идее «Святой Руси»; способность к сочетанию восточных начал с западными в русском народе исторически доказана успехами реформы Петра Великого; способность к национальному самоотречению, необходимая для признания Папы Римского верховным Первосвященником Вселенской Церкви, присуща русскому народу, как это видно хотя бы из истории призвания варягов. Сам Соловьев является выразителем этого свойства русского народа, утверждая, что «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести» (IV, 3), и развивая учение о том, что культурное призвание великой нации есть не привилегия, не господство, а служение другим народам и всему человечеству (IV, 4).

В последнем периоде своего философского творчества Соловьев, по-видимому, усомнился в том, что теократия, как христианское государство на земле, есть путь к Царствию Божью. В гениальном произведении своем «Три разговора», в «Повести об антихристе», входящей в его состав, он изображает в художественной форме «последней акт исторической трагедии» как эпоху религиозного самозванства, «когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его» (VIII, 527). Общественный строй этого времени он описывает как всемирную империю, во главе которой стоит гениальный мыслитель и социальный реформатор, аскет и филантроп, в действительности движимый не любовью, а самолюбием и соблазняющий человечество идеалом строя, обеспечивающего всем в изобилии *panem et circenses*. Только не многие люди остаются верными христианству с его требованием преодоления земной ограниченности ради Царствия Божия; они удаляются в пустыню, осуществляют там соединение церковей и идут навстречу второму пришествию Иисуса Христа.

В наш просвещенный век во всех христианских церквях есть пастыри и богословы, стыдящиеся «ненаучности» повествований о чудесах, веры в преображающую силу таинств, надежды на воскресение во плоти и т. п.; с другой стороны, и философская культура их ума заставляет их отказаться от такого основного для христианской ортодоксии учения, как догмат о воплощении Логоса в Иисусе Христе. Для таких лиц христианская религия сводится преимущественно к морали и христианские таинства низводятся на степень лишь

символических действий. Это приспособление религии к современной науке и философии есть гибель не только христианства, но и самой морали. В самом деле, нравственный идеал христианства есть абсолютная всеохватывающая любовь, создающая царство бытия, в котором нет никакой борьбы за существование, нет и тени какого бы то ни было насилия. Этот нравственный идеал имеет смысл лишь в том случае, если законы физики и физиологии, законы нашего ограниченного земного бытия относительно, если любовь есть не только индивидуально-психический процесс, но и метафизический принцип, действительно преображающий мир, создающий «новое небо и новую землю», Град Божий, в котором благодаря взаимопроникновению всех существ сняты с каждого из них ограничения рабской природной необходимости. Вл. Соловьев именно и задается целью построить мировоззрение, открывающее духовные основы земного бытия, развитие которых приводит к Царствию Божию, которое «есть полная реализация божественного в природно-человеческом чрез Богочеловека-Христа, или, другими словами, – полнота естественной человеческой жизни, соединяемой чрез Христа с полнотою Божества» (VI, 301).

Духовные начала мирового бытия исследует также и современная западно-европейская философия, выросшая на почве кантианства, нео-фихтеанства и нео-гегелианства. Она также обозначает их термином Логос; однако в ее понимании Логос есть совокупность отвлеченно-идеальных начал, математических принципов, категориальных форм и т. п., лежащих в основе мира, а веру в Логос, как живого личного Бога, воплотившегося в человеке Иисусе Христе, она считает мифом. Наоборот, русская философия в лице Вл. Соловьева и его преемников особенно дорожит учением о конкретно-идеальных живых началах (таких, как личный живой Логос, София, Адам Кадмон и всякий индивидуальный человеческий дух) и учением о воплощении их. В самом деле, отвлеченно-идеальные начала сами по себе не способны определять и объединять мир; оформление бытия согласно отвлеченным идеям способны осуществлять лишь живые деятели, конкретно-идеальные начала («concrete universals», современной английской философии) личности, действующие сообразно идеальным формам. Далее, отвлеченно-идеальные начала обуславливают лишь царство закона; между тем царство благодати есть область индивидуальных,

конкретных обнаружений любви; такое царство может быть осмысленным космосом лишь в том случае, если объединяющее начало в нем есть не отвлеченная идея, не закон, а конкретно-идеальное существо, личность, господствующая над законом. Что же касается воплощения этих начал, христианская метафизика стоит перед задачей развить учение о П р е о б р а ж е н и и п л о т и , о святой телесности. В противном случае, т. е. допуская существование лишь грубой материи, необходимо связанной с борьбой за существование, приходится прийти или к суровому осуждению всякой телесной жизни и проповедовать религию смерти или же принять телесное бытие без Преображения его, дьявольски подменив христианский идеал задачей устройства земной жизни на основе расчетливого благоразумия и неубыточного доброжелательства.

Вл. Соловьев и вся следующая за ним русская религиозная философия рассматривает христианство, как религию жизни и абсолютной полноты бытия, не только духовного, но и телесного. Поэтому Вл. Соловьев не мало внимания уделяет учению о Преображении плоти, о создании духоносной, обоженной телесности и воскресении во плоти. Все таинства церковные он рассматривает, как средства, вывести человека из состояния обособления, «духовно-физически связать его со всеми и чрез то восстановить всецелость истинной жизни во Боге» (III, 364). Так в таинстве Евхаристии «человек, телесно и существенно воспринимая всеединое тело Христова (в нем же обитает вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо с ним соединяясь, становится действительно участником и общником богочеловеческой и духовнотелесной всецелости» (III, 365). Начаток всецелой жизни, полученный человеком через таинства, возрастает в нем под руководством Церкви на основе любви к Богу и тварям Его и приведет «к распространению бессмертной жизни на всю омертвевшую и распавшуюся природу, которая должна быть воссоединена с человечеством, как его живое тело» (III, 345). Такая преображенная природа будет любовно подчиняться человеку, а не ставить препятствия и ограничения его деятельности. Таким образом, учение романтической философии о покорности природы совершенному человеку (этический идеализм Фихте, магический идеализм Новалиса) находит себе место в христианском мировоззрении Соловьева, но это учение развито им на гораздо более широкой основе, именно в форме не идеализма, а идеал-реализма, т. е. учения,

которое благодаря своему реалистическому аспекту гораздо более пригодно, чем система Фихте для того, чтобы осуществить синтез религиозно-философских учений с наукою.

Из общей литературы, следовавшей за Соловьевым, я возьму для рассмотрения в этой краткой статье преимущественно сочинения кн. Н. Трубецкого, П. Флоренского и С. Булгакова, так как каждый из них дал целую систему христианского мировоззрения с существенными дополнениями к учениям Соловьева или отклонениями от них. Остановлюсь прежде всего на трудах С. Н. и Е. Н. Трубецких, которые были связаны с Соловьевым долголетней дружбой.

Кн. С. Н. Трубецкой (ум. в 1905 г.) в своих сочинениях «О природе человеческого сознания» и «Основание идеализма», исследуя условия логичности знания и достоверности независимой от нас реальности, приходит к учению о *сверхчеловеческом* характере *сознания*, понимая его, однако, не как безличное гносеологическое я, а как *сверхличное, соборное единство* Мировой Души (Собр. соч. II т., С. 16, 298). В связи с этим он развивает учение об *универсальной чувственности*: пространство и время он считает формами этой чувственности, а содержания такие, как цвет, звук и т. п., независимыми от человеческого индивидуального сознания (83). Точно так же условие логической связности знания он находит в логике, как Всеобщем Разуме (164). Знание о реальности, независимой от нашего я, не сводимой к ощущению и понятию, он, как и Соловьев, объясняет внутреннею связью всех существ и оригинально применяет это учение для оправдания веры в *бессмертие*. Установив *сверхвременный* характер идеальной стороны мысли, чувства и поведения (*сверхвременность* смысла, истины и т. п.), он утверждает далее, что вместе с ростом духовной жизни личности в ней растет также *не только знание о сверхвременности идеальных отвлеченных начал*, но и вера в личное, индивидуальное бессмертие субъекта, *носителя этих начал* (402). Объясняется это развитием *интуиции* (413), постигающей не отдельные функции, а *все нераздельное существо*, как *абсолютно ценную индивидуальность* с идеальными признаками эстетическими и нравственными (402). Высшее обоснование получает эта вера на почве хри-

стианской религии, научающей видеть в ближнем *«образ Христов»* (406).

Учение о зависимости истины от Абсолютного наиболее обстоятельно развил кн. Е. Н. Трубецкой (ум. в 1920 г.) в своей книге *«Метафизические предположения познания»* (опыт преодоления Канта и кантианства). Знание может быть абсолютно достоверным только в том случае, если основание его *надчеловеческое*. Положение *«дважды два четыре»*, как безусловно достоверное утверждение *обо всем*, «предполагает, что *все* действительное и мыслимое подчинено некоторому единству, иначе говоря, что *есть всеединство»* (15), *есть абсолютное сознание*, в котором *все познаваемое сверхвременно определено мыслью*, вследствие чего всякая истина имеет форму вечности.

Отсюда не составляют исключения также и *единичные суждения* о любом мимолетном событии, напр. *«Брут убил Цезаря»*. Этот парадокс *«вечного сознания о временном»* объясняется тем, что Абсолютное сознание есть *вечное созерцание* самого прошедшего и будущего в *подлиннике* (315), оно есть *конкретная интуиция*, синтез вечной памяти и абсолютного предвидения (317, 322). Наше познание возможно не иначе, как путем приобщения к Абсолютному сознанию; оно возможно как *нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной* (316). Приобщение это, будучи неполным и несовершенным, требует *отвлечения*, как *средства* восхождения к безусловной истине. Без отвлечения человек не мог бы освободиться от случайного и субъективного порядка непосредственных данностей и не мог бы «восстановить абсолютный их синтез», т. е. *«тот необходимый и объективный порядок, который объединяет их в истине»* (326). Таким образом, отвлечение есть лишь средство и *промежуточная ступень* в знании, а цель его – *«конкретное всеединство»* В состав этого всеединства входит *чувственное* содержание восприятия, которое Е. И. Трубецкой считает *трансубъективным*.

Свое учение *об отношении Абсолютного к миру* кн. Е. Н. Трубецкой изложил в обширном двухтомном труде *«Мирозерцание Вл.С. Соловьева»*, критикуя космогонию Соловьева и внося в нее существенные изменения в духе христианской ортодоксии. В космогонии Соловьева есть шеллингианский элемент,

именно учение о первой материи, которая лежит в основе мира, и вместе с тем есть «первый субстрат» Абсолютного, подобно тому как у Шеллинга основой мира служит «природа в Боге». Отсюда мировоззрение обоих мыслителей, против воли их, приобретает *пантеистическую* окраску: у обоих получается зависимость Бога и мира друг от друга, невозможность последовательно развить учение о свободе мировых существ, неосуществимость последовательной *теодицеи*. От всех этих недостатков мировоззрения Соловьева Е. Трубецкой освобождается, развивая учение о том, что творение мира «есть безусловно свободный акт — создание из ничего» (I, 309). Вместе с этим иной характер приобретает у него и учение о Софии, как единстве божественных идей. Соловьев считает идею сущностью индивидуума; поэтому, говорит Трубецкой, он мыслит *иногда* «отношение вечной Премудрости Божьей к нашей становящейся действительности как отношение сущности и явления» (I, 356). Сближая до такой степени божественное начало с миром, нельзя объяснить свободу индивидуума и возникновение зла. Поэтому Трубецкой понимает Софию, как начало от века реальное в Боге, которое однако для земного человечества и «для всех овец Божьих» есть *не сущность, а первообраз, норма* (I, 365). Индивидуум, будучи *внебожественным* бытием, свободно принимает или отрицает поставленное ему в идее задание. В первом случае он осуществляет в себе образ Божий, во втором — «кощунственную пародию на него или карикатуру» (Смысл жизни, 107). Таким образом, внебожественное бытие тварей Божьих «не ограничивает Абсолютного, потому что *сами в себе*, вне положительного или отрицательного к нему отношения, *они суть ничто*» (I, 300). Согласно такому учению Бог свободен от мира и мир относительно самостоятелен в отношении к Богу; без этой *обоюдной свободы* связь между Богом и миром не могла бы иметь характера любви или (со стороны человека) вражды.

Эти же основные мысли развиты Е. Н. Трубецким в книге «Смысл жизни» (М., 1918) и использованы для учения о христианстве как единственной религии, «в которой ни Божеское не поглощает человеческого, ни человеческое — Божеского, а то и другое естество, не превращаясь в другое, пребывает во всей своей полноте и целостности в соединении» (47). Благодаря этому

соединению преодолевается противоположность запредельного и посюстороннего: в поступательном земном процессе «чувствуется подъем в иной, высший план». Эти две линии жизни, горизонтальная и вертикальная, сочетаются в один «животворящий крест» (51), потому что подъем ввысь, требующий преодоления самости, *невозможен без страдания, но полнота бытия*, блаженно завершающая эти временные ряды, для Абсолютного сознания, созерцающего все как законченное целое, от века *есть* (118), и даже мы, люди, способны приобщиться к сверхвременной высоте этой истины: в такие минуты «ощущение близости отдаленного наполняет радостью душу» (77); «противоречия, смущавшие душу и ум, снимаются разом одним радостным возгласом — Христос воскрес!» (78). Не даром для православного русского Пасха есть праздников праздник, наполняющий радостью душу в такой мере, что она хотя бы на миг освобождается от оков ограниченного земного бытия.

В божественной сфере полноты бытия немаловажную роль играет *преображенная телесность*. Свет и звук в особенности служат совершенным средством выражения духовного смысла и энергии жизни (144). «В солнце когда-нибудь облечется подлинный источник жизни. Тогда отношение к солнцу из внешнего станет внутренним — жизнь сама станет насквозь солнечной, как ризы Христа на Фаворе; и этим оправдывается вся радость о солнце, наполняющая поля и леса» (55). «В мире здешнем есть бесчисленное множество намеков на световую и вместе звуковую симфонию мира грядущего», – говорит Трубецкой; в каждой твари он усматривает *ночной* или *дневной* облик: «металлическое цыканье сов, протяжный волчий вой» и т. п. «представляются как бы звучащую тьмою», наоборот, «солнечный гимн жаворонка» выражает «полную победу полуденного солнца и ослепительное сияние небесного круга» (138).

Древнерусская иконопись, столь богатая красками, как это выяснилось благодаря современным открытиям и исследованиям, чутко улавливала связь телесного бытия с духовным. «София - Премудрость Божья изображается на темно-синем фоне ночного, звёздного неба. Оно и понятно: София и есть то, что отделяет свет от тьмы, день от ночи». «Среди ночного звёздного неба является как Божья заря, *пурпуровый лик* творящей Софии. А над

нею окончательная победа света изображается полдненным *солнечным* ликом творящего Христа. Таким образом все эти три момента — темная синева ночи, пурпур зари и золото ясного солнечного дня, которые в нашей жизни составляют обособленно, разделенные временем и постольку *несовместимые* переживания, в иконописи изображаются как *вечно сосуществующие* и как составляющие неразрывное гармоническое целое» (128). «В тройном торжестве света, звука и сознания осуществляется замысел вселенского дружества и воплощения Бога-Любви в любящей твари. Совершенная Любовь является не только в полноте славы, но и в *совершенной красоте*. И потому весь замысел предвечной Софии в Св. Писании изображается как замысел художественный» (146). (См. подробнее об этом две замечательные брошюры кн. Е. Н. Трубецкого: «Два мира в древнерусской иконописи» и «Умозрение в красках»).

В мир трудно передаваемого словами вступаю я, пытаюсь в кратком очерке дать понятие о главном труде о *П. Флоренского* «Столп и утверждение истины» (1914 г.). Сверхчеловеческую эрудицию обнаруживает Флоренский в области философии, богословия, лингвистики и математики, но не рассудочная сторона книги, а дух ее с трудом поддается передаче. Начинает он с заявления, что православная церковность *неопределима*; если уж пытаться применять к ней какие-либо понятия, то разве лишь сверхрассудочные, вроде «жизнь в духе», «духовная красота» (7). Истина в точном смысле слова вообще не доступна нашему «раздробленному» разуму: Истина есть Абсолютная реальность, сверхрассудочная цельность, в которой мертвому в своей статической уединенности А, мыслимому согласно рассудочной схеме закона *тождества*, нет места. В истине «другое» есть в то же время и «не другое» *sub specie aeternitatis* (46): «*потому А* есть А, что вечно бывая не — А, в этом не — А оно находит свое утверждение как А» (47). Отсюда Флоренский приходит к Истине, как единой сущности о трех ипостасях» (49). Не дискурсивный рассудок и не слепая интуиция, направленная на эмпирические отдельности, может привести к Истине; вступить в сознание она может лишь путем *разумной интуиции* (63), которая сочетает в себе дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до бесконечности с интуитивной интегрированностью до единства

(43). Такая единая Истина, однако, возможна лишь «там, на небе», а «у нас — множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом» (158), неизбежно *антиномичных*, самопротиворечивых (60). Таковы, напр., многие догматические антимонии: единосущее и триипостасность Божества, предопределение и свобода воли и т. п. (164). Только «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (159).

Победа над законом тождества, творческий выход из своей замкнутости в область другого и подлинное обретение в этом другом себя есть основная истина, мыслимая в догмате *единосущия* (ὁμοουσία). Идея единосущия должна руководить нами не только при рассмотрении отношения трех Лиц Пресвятой Троицы, но и в вопросе об отношении между земными существами, поскольку они суть личности, стремящиеся осуществить идеал христианской любви друг к другу (79). «Предел любви — да двое едино будут» (*finis amoris, ut duo unum fiant*). Такая *омусианская* философия личности и творческого подвига есть философия христианская, духовная. Ей противоположен рационализм, философия *омусианская*, допускающая лишь генерическое подобие (ὁμοιοτύτiα), а не нумерическое *тождество*. Это философия *вещи* и безжизненной неподвижности (80).

Любовь, ведущая к отождествлению двух существ, есть, конечно, не субъективно-психический процесс, а «субстанциональный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору в объекте» (75); этот акт *онтологически преобразует* любящие друг друга существа. Такова совершенная дружба; она ведет к полному единодушию двух существ (431), к созданию из них новой духовной сущности, способной к ведению тайн Царства Божия и к чудотворению. Сам Господь Иисус Христос сказал: «если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего небесного» (Матф., 18, 19). Почему это? — Потому что *двое могут быть согласны друг с другом безусловно во всем* только в том случае, если следуют воле Божьей, но такое согласие их есть «со-вхождение в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы, оно претворяет их в новую духовную сущность, делает из *двух* частицу Тела Христова, жи-

вое воплощение Церкви» (421). Такая абсолютная дружба есть «созерцание себя через Друга в Боге» (458).

Не только дружба между двумя существами, но и всякая подлинная любовь без участия силы Божией невозможна: «любя мы любим Богом и в Боге» (84), так как для любви необходимо *преодоление границ своей самости* и выход в новую действительность, в которой на всем лежит *печать красоты*. Опираясь на творения великих подвижников, преп. Макария Великого, Исаака Сирина и др., на записки странников и художественные произведения, Флоренский особенно сосредоточивает свое внимание на красоте того мира, в котором живет человек, вышедший из уединения своей самости путем любви. Перед умственным взором подвижника открывается «вечная и святая сторона всякой твари» (316), всю тварь он воспринимает «в ее первозданной победной красоте» (310), у него обостряется «чувство природы». «Все окружающее меня», говорит один странник, «представлялось мне в восхитительном виде: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет; все как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божью к человеку, и все молится, все воспевает славу Богу» (317). «Аскетика», говорит Флоренский, «создает не «доброе» человека, а *прекрасного*, и отличительная особенность святых подвижников — вовсе не их доброта, которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а *красота* духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, *дебелому и плотскому* человеку никак не доступная» (99).

Красота духовная сопутствуется и просветлением плоти, созиданием святой телесности. Флоренский внимательно прислушивается к рассказам *о свете*, исходящем от тела подвижников: *сладость, теплота, благоухание, звуковая гармония* и особенно *свет Фаворский* — характерные признаки плоти, проникнутой Духом Святым (96-106).

Целостная мировая действительность, спаянная во единую любовь к Богу и озаренная красотой Духа Святого, есть София, труднейший предмет богословского умозрения, дающий начало весьма различным толкованиям. Флоренский видит в ней «*четвертый* ипостасный элемент» (323), имеющий много аспектов и потому понимаемый богословами и мистиками крайне

различно. Флоренский намечает следующие аспекты её. «София есть Великий корень целокупной твари», именно «*первозданное естество* твари, *творческая Любовь Божия*» в твари. Поэтому «в отношении к твари София есть *Ангел-Хранитель* её. *Идеальная личность* мира» (326). Рассматриваемая с трех сторон, под углом зрения трех Божественных ипостасей, София есть 1) идеальная *субстанция* твари, 2) *разум* твари, т. е. смысл или истина её, и 3) *духовность* твари, святость, чистота и непорочность её, т. е. красота (349). Далее, «в отношении к домостроительству София имеет еще целый ряд новых аспектов»: как «начаток и центр искупленной твари» она есть «*тело Господа Иисуса Христа*, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом» (350). Человек может получить от Духа Святого свободу и таинственное очищение не иначе, как со-участвуя в Теле Господа; в этом своем значении София есть *Церковь*, прежде всего в её *небесном* аспекте, а затем и в *земном* её аспекте, поскольку к ней принадлежат все личности, *уже начавшие подвиг восстановления*. Поскольку восстановление Духом Святым есть целомудрие и смиренная непорочность, София есть *Девство*. «Носительница же Девства,— Дева в собственном и исключительном смысле слова, — есть *Мариам*, Дева Благодатная, Облагодатствованная Духом Святым, Исполненная Его дарами» (350). Флоренский устанавливает как бы *иерархию* аспектов Софии, говоря: «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, - Человечество, - есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь Святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим.

От святости, красоты и блаженного покоя, присущих целостному бытию в Боге, перейдем к противоположному полюсу мира, в область греха, где самость, замкнувшаяся в тождестве Я = Я, «без своего отношения к другому, т. е. к Богу и ко всей твари» (177), пребывает во *тьме* («свет есть являемость реальности», а тьма — «невидимость друг для друга» (178), и вместо полноты бытия приходит в состояние распада и приближается к

метафизическому *уничтожению*. Флоренский описывает это состояние по личному опыту: «Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это – край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и не мог. Я знал, что еще одно мгновение и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины воззвах к Тебе Господи. Господи, услышь глас мой!». В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» (205).

В зачаточной форме такие переживания *тьмы, отъединения* и *удаления* от реальности характерны для некоторых форм *невропатии* (702). Крайняя ступень этого распада есть *смерть души*, смерть *вторая*, гораздо более ужасная, чем смерть *первая*, состоящая в *разделении души и тела* (244). Вторая смерть есть разделение души и духа (237), обособление окончательно осатаневшей «самости» от «самого» человека, т. е. от субстанциального перводанного образа Божия. Лишенная своей субстанциальной основы «самость» утрачивает творческую силу и потому «вся дальнейшая участь этой призрачной самости определяется неподвижною идеею собственного греха и огненной муки Истины» (240). «Вечное блаженство «самого» и вечная мука «самости» — таковы две антиномично сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета» (250). «Если поэтому ты спросишь меня: Что же, будут ли вечные муки?, то я скажу: Да. Но если ты еще спросишь меня: Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?, то опять таки скажу: Да. То и другое тезис и антитезис» (255).

В спасительной, *исцеляющей форме* частичное уничтожение греховной самости достигается в таинстве покаяния, когда греховное прошлое, решительно осужденное покаявшимся, благодатной силой как бы отсекается от души, выбрасывается из нее и перестает влиять на дальнейшее поведение человека (220).

Учение Флоренского об антиномичности религиозного сознания поддерживает и разнообразно применяет о. С. Н. Булгаков. В главном своем произведении «Свет невечерний» (1917 г.), он посвящает первый отдел, озаглавленный «Божественное Ничто», обстоятельному исследованию основной антиномии трансцендентности и имманентности Бога миру. С одной стороны, Абсолютное есть трансцендентное миру Божественное Ничто (отсюда *отрицательное* богословие, (δεολογία ἀποφατική)); с другой стороны, оно «полагает Себя Богом, а, следовательно принимает в Себя различие Бога и мира, и в нем человекам (102) (отсюда *положительное* богословие (δεολογία καταφατική).

Рассматривая учения отрицательного богословия греческих философов, отцов Церкви, германских мистиков, Булгаков сосредоточивается на глубоком различии между учением о Божественном ничто в смысле греческого α privativum и в смысле μή. В первом случае речь идет о *принципиальной неопределимости*, а во втором — о состоянии потенциальности, *еще невыявленности* (146). Первое учение ведет к *антиномической* религиозной философии, *отвергающей* пантеизм; второе учение есть *эволюционно-диалектическая* философия, *ведущая к пантеизму*. В первом случае Бог, как Абсолютное, совершенно свободен от мира (149), во втором случае – он необходимо связан с миром. Согласно первому учению, «одно имманентное самосознание через самоочищение и самоуглубление (Эккегартовскую Abgeschiedenheit) *совершенно неспособно*, так сказать, *абсолютизироваться*, преодолеть свою относительность, найти себя в Боге путем как бы самоутопления в Божественном океане и освобождения от всякой майи. Мир и человек обожаются не по силе *тварной Божественности* своей, но и по силе «благодати», изливающейся в мировое лоно: человек может быть богом, но не по тварной своей природе, а лишь богом по благодати» (по известному определению отцов Церкви)» (150). «Подлинная рели-

гия может основываться *на нисхождении* Божества в мир, на вольном в него вхождении, приближении к человеку, т. е. *на откровении*, или, иначе говоря, она необходимо является делом благодати, сверхприродного или сверхмирного действия Божества в человеке»(151).

«Можно различить три пути религиозного сознания: богопознание *more geometrico* или *analitico*, *more naturali* или *mystico* и *more historico* или *empirico* – отвлеченное мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение, причем первые два пути получают надлежащее значение только в связи с третьим, но становятся ложны, как только утверждаются в своей обособленности» (151). Здесь источник *таких* ложных учений, как эманативный пантеизм (Плотина, Эриугены, Я. Беме, М. Эккегарта), акосмизм и антикосмизм (философия и религия индуизма, а в Европе – Шопенгауэра), динамический пантеизм (Гартмана и Дрекса), логический пантеизм (Гегеля) и др. Рассматривая их, Булгаков обращает внимание на «какую-то фатальную обреченность *германского* гения к извращению христианства в сторону религиозного монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма» (162).

Освободиться от всех этих заблуждений можно лишь с помощью учения о том, что переход от Абсолютного к относительному осуществляется путем творения мира из ничего (181): творческий акт есть «превращение $\text{o}\acute{\upsilon}\chi\ \acute{\omicron}\nu\ \text{в}\ \mu\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\nu$ », «создание общей материи тварности». «Творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, Он соплагает и небытие, как его границу, среду или тень» (184). «Рядом со сверхбытийно сущим Абсолютным является Бытие, в котором Абсолютное обнаруживает себя как Творец, открывается в нем, осуществляется в нем, само приобщается к бытию, и в этом смысле мир есть *становящийся Бог*. Бог есть только в мире и для мира; в безусловном смысле нельзя говорить об Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя как бы делает творением» (193). Таким образом, мир есть *теофания и теогония*. Мышление о тварном бытии приводит к *космологической антиномии*, стоящей на грани двух заблуждений — пантеистического монизма и манихейского дуализма (194).

Антиномичность божественно-мирских начал в изображении Булгакова предстанет перед нами в еще более сложном виде, когда мы познакомимся с его учением о св. Софии. Она есть *грань* между Богом и миром, между Творцом и тварью, не будучи ни тем, ни другим. Она есть «Идея» Божия, предмет любви Божией, *любовь Любви*. «София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, есть ВСЕ» (212), *ens realissimum*. Любовь Софии глубоко отличается от любви Божественных ипостасей: София «только *приемлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность». «В этом смысле (т. е. отнюдь не языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня». «Как приемлющая свою сущность от Отца, она есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, Красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Мать, триединство Блага, Истины, Красоты. *Св. Троица в мире* есть божественная София» (213). Будучи выше твари, она есть *четвертая ипостась*, однако не участвующая во внутрибожественной жизни, *так что троица не превращается в четверицу* (212).

В отношении к множественности мира София есть *органическое единство идей* всех тварей. Каждое существо имеет свою идею как основу свою и вместе с тем норму, энтелехию, а София, как целое, «в своем космическом лике» есть энтелехия мира, *мировая душа*, «*natura naturans* по отношению к *natura naturata*» (223). Таким образом, можно говорить о *софийности* всякой твари, имея в виду положительную сторону ее; однако есть у твари и другая сторона, низшая «подставка» мира, *материя*, как *ничто* (234), творческим всемогуществом поднятое на степень $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, потенции, стремящейся воплотить в себе софийное начало (242). Такая первозданная софийная «Земля» (кн. Бытия) есть «та Великая Мать, которую издревле чтили бла-

гочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштар. И эта земля есть в потенции своей Богоземля; эта матерь таит в себе уже при сотворении своем грядущую Богоматерь, «утробу божественного воплощения» (240).

Проблема воплощения, пронизывающая собою все христианское мировоззрение, требует различения понятий *материальности* и *телесности*. Сущность телесности Булгаков видит в «чувственности», как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной» (249). Она отлична от воли и мышления, не доступна никакому логизированию и может быть лишь констатирована в *ощущении*. *Телесность есть основа реальности*; поэтому *даже идеи, принадлежащие к умопостижаемому миру Софии*, должны быть конкретно окачествованы телесностью (возможны тела различного утончения, «астральные, ментальные, эфирные» и т. п.). «Духовная чувственность, ощутимость идеи, есть *красота*. Красота есть столь же абсолютное начало мира, как и Логос. Она есть откровение Третьей Ипостаси, Духа Святого» (251). «Красота есть безгрешная святая чувственность, ощутимость идеи. Красоту нельзя ограничивать каким-либо одним чувством, например, зрением. Все наши чувства имеют свою способность ощущать красоту: не только зрение, но и слух, и обоняние, и вкус, и осязание» (252).

Ни материя, ни телесность, как чувственность, не суть зло. Вообще первозданный мир не содержит в себе никакого зла; однако он находится в состоянии детской незавершенности: перед ним стоит задача «актуализации своей софийности». Зло есть отклонение от этого пути, результат тварного *своеволия*, пытающегося актуализировать лежащее в основе мира ничто, пользуясь силами бытия; таким образом, оно есть внесофийный или антисофийный *паразит* бытия (863). Для такого «отравленного бытия» смерть, т. е. возвращение «в землю» с надеждою на *воскресение* и «жизнь будущего века», есть не бедствие, а благо (262).

Это воскресение и преображение всей твари связано с воплощением Бога-Слова в человеке Иисусе Христе. Таким образом, человеку принадлежит центральная роль в жизни мира. Это объясняется тем, что человек сотворен по образу Божию, он есть

личность, ипостась, не исчерпываемая никаким определением; поэтому человек «есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном» (278). Будучи невыразим ни в каком определении, человек стремится к абсолютному творчеству по образу Божию, но своими силами не в состоянии осуществить совершенное творение, шедевр (279). Освободиться от «томления неабсолютной абсолютности» он может лишь путем подвига *любви-смирения* (280), путем причастности Небесному Человеку, Адаму Кадмону, в котором осуществлено соединение Бога и человека. Небесный Человек «объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное все или всеорганизм» (285). «В своем душевном всеорганизме человеческий дух обрел и опознал все живое. Вопреки дарвинизму, человек не произошел от низших видов, но сам их в себе имеет: человек есть *всеживотное* и в себе содержит как бы всю программу творения. В нем можно найти и орлиность, и львиность, и другие душевные качества, образующая основу животного мира, этого спектра, на который может быть разложен белый цвет человечества» (286). Отсюда уясняется относительная правда *тотемизма* и становится понятным соединение человека и животного в образах богов в *египетской религии* (286). Здесь наблюдается один из многих случаев того, что Булгаков называет «мистической зрячестью» язычества, которое видит «богов» там, где нашему «научному» сознанию доступны лишь мертвые «силы природы» (326). *Вообще «язычество»* есть познание невидимого через видимое, Бога через мир, *откровение Божества в твари*. «По своему объему оно многомотивнее, а по заданию шире не только Ветхого, но и Нового Завета, поскольку и этот последний содержит еще обетования о грядущем Утешителе. Язычество имеет в себе живые предчувствия о «святой плоти» и откровения св. Духа. (330). Нельзя не отметить также религиозной истины, содержащейся в почитании *божественного материнства* язычеством. «Близость между Изидой, плачущей над Озирисом, и Богородицею, склоненной над Телом Спасителя» (332), не смущает Булгакова; наоборот, он полагает, что проблема женской ипостаси в божестве есть тайна, которая еще не подверглась в христианстве надлежащему обсуждению (331). Однако эти прозрения язычества ошибочно облакаются в

форму *пантеистического натурализма*, тогда как христианство утверждает основную антиномию религиозного сознания: «неразрывное двуединство трансцендентного и имманентного» (339).

Идеал христианства, Царство Божье, не может быть осуществлен в пределах земной жизни и земной общности. После грехопадения человеком «овладели похоть знания, получаемого помимо любви к Богу и богосознания, похоть плоти, ищущей телесных наслаждений независимо от духа, похоть власти, стремящейся к мощи, помимо духовного возрастания». Человек «поддался в своем отношении к миру соблазну *магизма*, вознадеявшись им овладеть с помощью внешних, недуховных средств» (353). В свою очередь мир оказывает противодействие попыткам овладеть им. На почве этого разъединения между человеком и миром возникает необходимость труда и хозяйственной деятельности человека, имеющей характер *серой магии*, в которой «неразъединимо смешаны элементы магии белой и черной, силы света и тьмы, бытия и небытия» (354). Для этого двойственного мира характерен антагонизм между хозяйственным трудом и художественным творчеством: «искусство относится к хозяйству свысока и презрительно за его расчетливый утилитаризм и творческую бескрылость, а хозяйство покровительственно смотрит на искусство за его мечтательное бессилие и невольную паразитарность пред лицом хозяйственной нужды» (356). Идеальное единство деятельностей достигается путем *искусства жизни*, преображающего мир и создающего жизнь в красоте. Такое действенное искусство Вл. Соловьев неправильно назвал *теургией*, богодейством. В действительности оно есть сочетание «*теургии* и *софиургии*, т. е. совместное действие нисхождения Бога к миру и восхождения человека к Богу (372).

«Красота спасет мир», – сказал Достоевский. Эта подлинная красота есть Преображение мира, софиургия, которая может совершиться «лишь в недрах Церкви, под живительным действием непрерывно струящейся в ней благодати таинств, в атмосфере молитвенного воодушевления» (388). Это завершение творения мира совершается не в плоскости земной истории, а в новом эоне: «цель истории ведет за историю, к «жизни будущего века», а цель мира ведет за мир, к «новой земле и новому не-

бу» (410). Поэтому «неудачи истории» благотельны: они исцеляют от опасных увлечений идеею человекобожия или народобожия или многобожия, от веры в гуманитарный прогресс, движущей силой которого является «не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земном рае» (406).

Мечты о *земном рае*, о создании идеальной общественности в условиях земной относительной жизни, особенно те, которые связаны с отрицанием религиозных основ бытия, подвергнуты уничтожающей критике во многих произведениях русской литературы – у Достоевского, Е. Н. Трубецкого, Булгакова, Бердяева, Карсавина, Алексева. Ценное завершение этой критики дано в обстоятельных научных и философских трудах проф. философии права *П.И. Новгородцева* — «Кризис современного правосознания» (1909 г.) и «Об общественном идеале» (I изд. 1917 г.). П. И. Новгородцев констатирует характерное для нашего времени «крушение веры в совершенное правовое государство», крушение веры в социализм и анархизм, вообще «крушение идеи земного рая». Не ограничиваясь установлением этого факта, Новгородцев показывает, что «антиномия личного и общественного начала» не устранима в пределах земного бытия: «гармония личности с обществом возможна лишь в том умопостигаемом царстве свободы, где безусловная и всепроникающая солидарность сочетается с бесконечностью индивидуальных различий. В условиях исторической жизни такой гармонии нет и быть не может» (Об общественном идеале. 3 изд., 141). Поэтому в историческом процессе при построении общественного идеала «исходным началом должна быть признана свобода бесконечного развития» личности, «а не гармония законченного совершенства» (25). Относительной правды достижений современного правового государства, а также исканий социализма и анархизма Новгородцев не отвергает, но задается целью выяснить несоизмеримость их с идеалом абсолютного добра.

Сравнивая между собою рассмотренные системы русских философов, нельзя не отметить различия между Вл. Соловьевым и братьями Трубецкими, с одной стороны, и Флоренским и Булгаковым, с другой стороны. Первые, вступая в область мистической интуиции, выражают содержание ее в форме, свободной от противоречий; вторые, наоборот, настаивают на неизбежной ан-

тиномичности человеческого разума. Не следует однако преувеличивать это различие. Несомненно, такие предметы мистического созерцания, как Абсолютное, Троица, София, Церковь, принадлежат к области *металогического*, т. е. к той сфере, которая не подчинена закону тождества и противоречия. Из этого однако не следует, будто металогическое — противоречиво, будто оно *нарушает* закон противоречия; к составу его закон противоречия просто не имеет отношения, вроде того, как геометрические теоремы не применимы к чувственному содержанию звука, аромата и т. п. Флоренский и Булгаков, устанавливая противоречащие суждения об этих предметах, оговариваются, что таково выражение истины *лишь в человеческом разуме*, поврежденном грехом. Возможно, что они слишком принижают человеческое знание, если принять во внимание, что, например, кн. Е. Н. Трубецкой, высказывая по содержанию нередко те же учения о горнем мире, выражает их не в антиномической форме. Сторонников «мистического алогизма» он упрекает в том, что они недостаточно освободились от влияния Канта в вопросе о свойствах разума, пытающегося решать метафизические проблемы.

Общий характер всех рассмотренных систем тот же, что и у Соловьева: это — *конкретный идеал-реализм*. В составе мира учтена и *реальная*, и *идеальная* сторона, и притом обе понятия, как *конкретные* целости, неисчерпаемо содержательные, несложимые из отвлеченных моментов. В области реального религиозные основы подведены также и под *физическое* бытие. Отсюда является повышенная восприимчивость к *красоте* не только духовной, но и телесной. Отсюда вытекает также требование христианской культуры не только духа, но и тела. Отсюда же вытекает принятие в состав мировоззрения учений, кажущихся «ненаучными» тем, кто абсолютизирует законы физики. Наконец, отсюда же получается оправдание тех сторон православного культа, которые обозначаются иногда неудачным термином «религиозный материализм».

Сначала и до конца у русских религиозных мыслителей подчеркнута мысль, что христианство не сводится только к морали, что сущность христианства есть сам Богочеловек, Иисус Христос, а приняв Его как Бога и человека, нельзя не прийти к

своеобразной *мистической метафизике*, разработкой которой и занята русская литература.

На первый взгляд может показаться, что проблемы, исследуемые русской религиозной философией, имеют чисто *теоретический* характер и лишены всякого практического значения. Между тем это неверно. Всякая деталь религиозной метафизики ведет за собой *практические следствия* и разрабатывается именно в виду своего практического значения. Так, русские мыслители, развивая учение о проникнутости всего мира Богом, в то же время старательно отмежевываются от *пантеизма*. Это отчетливое усмотрение *границ между Творцом и тварью* стоит в связи с характерной для восточного православия высокой оценкой христианской добродетели *смирения*. Отсюда решительная борьба против всякого *обоготворения* человека, народа, определенного социального строя и т. п., вообще *против абсолютизации* относительного бытия. Все земное оценивается с точки зрения идеала всецелой полноты бытия в Боге на основе совершенной любви к Богу и тварям.

Сочетание христианского идеала с христианской метафизикой может иметь выдающееся практическое значение именно в наше время. Человечество стоит на пути к расширению не только своего знания, но и своих способностей действия в области еще неизведанных сфер бытия. Явления телепатии, телекинезии (передвижение предметов на расстоянии), материализации становятся уже предметом научного исследования. Различные виды оккультизма привлекают к себе внимание все расширяющихся кругов общества, которые начинают покидать *плоский, но трезвый материализм* и усваивают иногда фантастические учения о мире. *От теории* сторонники этих учений все настойчивее переходят *к практике*, к воспитанию в человеке новых способностей. Между тем всякое расширение жизни связано с новыми *соблазнами* и новыми видами *расстройства гармонии* душевной жизни. В особенности можно опасаться, что свои новые знания человек использует прежде всего для утонченного *хищничества*. Лучшим средством борьбы с таким злом служит гармоническое воспитание души на основе христианского идеала и проверка одиночных достижений соборным разумом и опытом Церкви.

Религиозное мировоззрение влияет не только на индивидуальные отношения людей друг к другу, но и на социальное строительство. Какое значение может иметь русская религиозная философия в этом направлении? Вл. Соловьев увлекался идеей *христианской политики*, которая ставила бы задачу глубокого преобразования общества во имя социальной справедливости. В основе современного *безрелигиозного гуманизма*, отвергающего сверхчувственный мир, он склонен все же видеть подлинную любовь к ближнему, непоследовательно сочетающуюся с материалистическим мировоззрением. Печальный опыт двух русских революций привел преемников Соловьева к убеждению, что безрелигиозный гуманизм есть самоутверждение человека, обоготворившего себя, своеволие, которое должно привести к распаду общественности, как это давно уже провидел Достоевский. Увлекаясь отрицательной критикой и охладев к области относительного, они не выставляют никаких положительных задач общественного развития для ближайшего будущего. Поэтому легко может случиться, что реакционные силы будут пытаться использовать религиозное движение интеллигентной России; из пасти красного зверя легко попасть в когти черного зверя (см. книжечку Е.Н. Трубецкого «Два зверя»). Если эта опасность станет реальной, будем надеяться, что вожди религиозно-философского движения, чуткие ко всяким видам зла, уделят больше внимания трудной задаче выработать искусство, инстинктивно осуществляемое некоторыми государственными деятелями практического Запада,— осуществлять *относительное добро* в современном социальном строительстве, не выпуская из рук руля, направляющего ладью личной и общественной жизни к Абсолютному Добру.

Печатается по первой публикации: «Путь».
Париж, 1926. № 2. С.4-18; № 3. С. 11-21.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А.В.МАРТЫНОВ

О ПОЗНАННОЙ НЕОБХОДИМОСТИ В ФИЛОСОФИИ СОЛОВЬЕВА

Санкт-Петербургский институт внешнеэкономических связей, экономики и права выпустил монографию Михаила Ненашева “Концепция свободы в философии Владимира Соловьева”, автора глубокого исследования о Петре Чаадаеве. Книга подробным образом рассматривает, как концепт свободы рецептировался автором “России и Вселенской Церкви”. Он анализирует генезис и эволюцию свободы, проходящие традиционно выделяемые три этапа творчества русского мыслителя.

На раннем периоде, атрибутируемым 1881 годом, Ненашев пишет о свободе у Соловьева в контексте философии всеединства. Свобода выступает как необходимый атрибут воления, необходимого для достижения “положительной всеобщности” единого процесса воссоздания Богочеловечества.

Одновременно Ненашев рассматривает и проблему инфернального. Она связана с недолжным состоянием воли, которая добровольно выбирает зло.

Анализируя второй период (1881-1897), Ненашев отмечает, как Соловьев решал извечную для отечественных интеллектуалов диллему “Россия и свобода”. Он рассматривает эволюцию представления о свободе автора “Трех свиданий” от свободы “как рода необходимости” к “способности субъекта к действию, независимому от своей собственной сущности” (с. 144).

Третий этап (1897-1900) характеризуется гносеологическим и этическим пониманием свободы. Исследователь соотносит философские спекуляции Соловьева с художественной прозой Федора Достоевского и последующим развитием отечественной и мировой мысли (Н. Гартман, М. Шелер, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев).

Несомненной заслугой Михаила Ненашева является оригинальное прочтение “Теоретической философии” и “Трех разговоров” как единого метатекста. Он исходил из слов самого Соловьева, написанных в предисловии к “Трем разговорам” о том, что “особая перемена в душевном настроении” и “сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом... главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого”. В итоге Ненашев заключает, что “Теоретическая философия” мыслилась Соловьевым “в качестве разработки гносеологических предпосылок ... конкретного понимания природы зла”, которое было рассмотрено в “Трех разговорах” (с. 178).

Ненашев вычленяет внутренние смыслы “Трех разговоров”. Как правило, обычное прочтение текстов предполагает восприятие Князя как alter ego Толстого, а Политика – персонификацию идеи либеральной философии. Однако в своем исследовании Ненашев справедливо обращает внимание на многоуровневость, а потому и амбивалентность философских подтекстов диалогов.

Текстологический анализ текста и сравнение его с рядом философских систем позволило автору монографии следующим образом выявлять систему двойников соловьевских диалогов: Генерал – Декарт, Политик – Кант, Князь – Гегель.

Впрочем, представляется, что влияние такого блестящего диалектика, как Соловьев, очень сильно сказалось на авторе во время написания “Концепции свободы”. Иначе сложно объяснить, почему реконструкцию системы двойников можно одновременно рассмотреть как недостаток рецензируемой работы. Дело в том, что указанные связи персонажей и философов не структурированы в тексте, автор, к сожалению, воздержался от какого-либо обобщения.

Несомненной заслугой автора является использование системного подхода в методологии исследования. Помимо широкого применения историцистского инструментария, Ненашев нередко использует методы различных логик, в частности формальной и философской. Сочетание различных инструментариев в рамках системного подхода создали

дополнительную объективность и методологическую строгость данному исследованию.

Хороший литературный язык, адекватно сочетающийся с содержанием книги и методологией, создает органичное единство монографии.

Думается, что книга Михаила Ненашева представляет интерес не только для исследователей истории русской философии, но и для всех любителей отечественной культуры.

НЕНАШЕВ М.И. КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА. МОНОГРАФИЯ. – КИРОВ, 1999. – 248 с.

ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ А.И.АБРАМОВА¹

Н.П. Огарев и гегелевская философия // Гегель и философия в России. – М., 1974.

Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. философии. – М., 1977. № 1.

Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. – М., 1979.

Чернышевский в борьбе с религиозно-идеалистической философией П.Д. Юркевича и Ор. Новицкого // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н.Г. Чернышевского. – М., 1984.

Романтизм. Славянофилы. Шевырев // История эстетической мысли. Т.3. – М., 1986.

¹Материалы подготовлены канд. филос. наук, доцентом кафедры философии ИГЭУ Максимовой Л.М.

Почвенничество // История эстетической мысли. Т.4. – М., 1987.

Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. – М., 1987.

Философские взгляды Г.С. Сковороды в кругу его историко-философских интересов // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII в. – М., 1987 (в соавт.)

Культурно-историческая концепция русской цивилизации К.Н. Леонтьева // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. – М., 1988.

К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном Ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв. – М., 1989.

Историография русской философии XVIII в. // Общественная мысль: Исследования и публикации. – М., 1990. Вып. III.

К вопросу о влиянии просветительской философии на духовно-академическую философию в России // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли. – Казань, 1990.

К вопросу об особенностях русского средневекового философствования // Социокультурные характеристики средневековой философии. – М., 1990.

Консервативная социальная утопия второй половины XIX века // Русская философская мысль в 80-х гг. XIX в. о будущем России. – М., 1990.

Метафизика любви и философия сердца в русской духовной культуре // Философия любви. Ч. I. М., 1990.

Памфил Данилович Юркевич (Вступительная статья, составление и примечания) // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М., 1990.

Философское творчество П.Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX – начала XX в. // Из истории религиозной философии в России XIX – начала XX в. – М., 1990.

Первое и второе болгарские влияния в философской мысли русского средневековья // Международные идейно-философские связи Руси XI – XVII вв. – М., 1991.

«Путь», № 1-61 – орган русской религиозной мысли при Религиозно-философской академии в Париже // Путь. Орган русской религиозной мысли, кн. I (I-VI). – М., 1992.

Философские проблемы в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова // Философия и культура в России: методологические проблемы. – М., 1992.

Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. – М., 1993.

Введение в русскую философию. – М., 1993. (Ч. 1 Гл. 1. § 2)

О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. – М., 1993.

Проблемы реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве П.Д. Юркевича // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. –Київ, 1995.

Статьи: Аничков Дмитрий Сергеевич; Антоний митрополит (Храповицкий); Вольтер и русское вольтерьянство; Второе болгарское влияние; Гегель в России; Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович; Голубинский Федор Александрович; Духовно-академическая философия; Журналы философские в России (в

соав.); Кант в России; Ломоносов Михаил Васильевич; Максим Грек; Новиков Николай Иванович; Огарев Николай Платонович; Паисий Величковский; Первое болгарское влияние; Платонизм; Поповский Николай Никитич; Почвенничество; Тихон Задонский; Философия русского романтизма; Шевырев Степан Петрович; Шеллинг в России; Юркевич Памфил Данилович; Якушкин Иван Дмитриевич (Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995).

Статьи: Аничков Дмитрий Сергеевич; Асмус Валентин Фердинандович; Барсов Антон Алексеевич; Болгарские влияния; «Вопросы философии и психологии»; Гегель в России; Гогоцкий Сильвестр Сильвесторович; Голубинский Федор Александрович; Дебольский Николай Григорьевич; Духовно-академическая философия; Кант в России (в соав.); Карпов Василий Николаевич; Курбский Андрей Михайлович; Лосев Алексей Федорович; Надеждин Николай Иванович (в соав.); Новицкий Орест Маркович; Платон в России; «Путь»; Романтизм философский; Скворода Григорий Саввич; Шевырев Степан Петрович; Юркевич Памфил Данилович (Русская философия. Словарь. – М., 1995).

Восприятие картезианской философии в русской философской культуре XVII – XIX вв. // Встреча с Декартом. – М., 1996.

О философском реализме П.Д.Юркевич // Философия реализма. – СПб., 1997.

Slavia scholastica как форма и содержание средневекового философствования (к вопросу о неоплатонических влияниях в философской культуре Киевской и Московской Руси // Духовна спадщина Київської Русі. Вып. 1. – Одесса, 1997.

Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопр. философии. 1997. № 9.

Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб., 1998.

Шеллинг и философские искания русского романтизма // Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб., 1998.

Кантианство в русской университетской философии. – 1998. – № 1.

Философия всеединства Вл. Соловьева и ее место в структуре русской философской культуры // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы международного науч. конф. Иваново, 17-19 мая 2000 г. – Иваново, 2000.

Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. – 2000. – № 6.

Статьи: Антоний (в миру Алексей Павлович Храповицкий); Арсеньев Николай Сергеевич; Асмус Валентин Фердинандович; Барсов Антон Алексеевич; Бобров Евгений Александрович; Введенский Алексей Иванович; Гессен Сергей Иосифович; Голубинский Федер Александрович; Дебольский Николай Григорьевич (Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ. – научн. фонд. Т.1 – М.: Мысль, 2000.)

Статьи: Каржавин Федор Васильевич; Каринский Михаил Иванович; Карпов Василий Николаевич; Карпов Федор Николаевич; Крижанич Юрий; «Механисты» (Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ. – научн. фонд. Т. 2. – М.: Мысль, 2001.)

Статьи: Неокантианство в России; Несмелов Виктор Иванович; Новицкий Орест Маркович; Паисий Величковский (в миру Петр Иванович Величковский); Поповский Николай Никитич; Пролеткульт; Сезерман Василий Эмильевич (Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ. – научн. фонд. Т. 3. – М.: Мысль, 2001.)

Статьи: Челпанов Георгий Иванович; Шевырев Степан Петрович; Юркевич Памфил Данилович (Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ. – научн. фонд. Т.4. – М.: Мысль, 2001.)

Главы и параграфы: Александровский мистицизм; Романтизм любомудров; Философия в духовных академиях; Кантианство и неокантианство // История русской философии. Учеб. для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др. – М., 2001.

Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. – СПб., 2001.

К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. – М., 2002.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

**О работе постоянно действующего научного семинара
«Философское наследие Владимира Соловьева
и современная Россия» в 2003 г.**

11 – 12 апреля 2003 г.

Международная научная конференция
**«Россия и Европа в XXI веке и наследие Вл. Соловьева
(к 150-летию со дня рождения Вл. Соловьева)»**

Предварительная тематика:

- Наследие Вл. Соловьева в интеллектуальной жизни современного российского и западного общества;
- Тема «Россия и Запад» в философии Вл. Соловьева;
- Вл. Соловьев и философское осмысление кризиса современной цивилизации;
- Идеиное наследие Вл. Соловьева и перспективы диалога духовных традиций России и Запада;
- Вл. Соловьев и классическая европейская философия;
- Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в европейской философии последней четверти XIX в.;

- Вл. Соловьев и европейская философия XX в.;
- Наследие Вл.Соловьева и современные гендерные исследования;
- Судьбы европейских народов в философско-исторической концепции Вл. Соловьева;
- Историософия «Трех разговоров» Вл. Соловьева: современное прочтение;
- Вл. Соловьев о христианском единстве и современные экуменические дискуссии;
- Идеалы социального христианства и наследие Вл. Соловьева;
- Идея всеединства и современные концепции самоорганизации и универсального эволюционизма;
- Этика Вл. Соловьева и современное экологическое сознание;
- концепция христианской культуры Вл. Соловьева;
- Вл. Соловьев и исламская культура;
- Идейное наследие Вл. Соловьева и проблемы ненасилия и толерантности.

6 –7 июня 2003 г.

Заседание постоянно действующего научного семинара

Тема семинара:

«Вл. Соловьев и русская религиозная метафизика XX века»

Предварительная тематика:

- Религиозная метафизика в России: предшественники Вл. Соловьева;
- Вл. Соловьев и философия в духовных академиях;
- Вл. Соловьев и П.Д. Юркевич;
- Вл. Соловьев и В.Д. Кудрявцев –Платонов;
- Традиции платонизма в русской философии XIX в. и Вл. Соловьев;
- Вл. Соловьев и античная философия;
- Вл. Соловьев и философская мистика христианства;
- Вл. Соловьев и европейский мистицизм Нового времени;
- Вл. Соловьев и европейская метафизика XIX в.;
- Религиозная метафизика Вл. Соловьева;

- Учение Вл. Соловьева об Абсолюте;
- Логика всеединства Вл. Соловьева;
- Идея всеединства и современные концепции самоорганизации и универсального эволюционизма;
- Последователи Вл. Соловьева: поиск метафизических систем и русской религиозной философии XX в.

28 –29 ноября 2003 г.

Заседание постоянно действующего научного семинара

Тема семинара:

«Вл. Соловьев как религиозный мыслитель»

Предварительная тематика:

- Вл. Соловьев и религиозная философия в России;
- Религиозная метафизика Вл. Соловьева;
- Гносеология и религиозное мирозерцание Вл. Соловьева;
- Религиозно-философское осмысление Вл. Соловьевым исторического процесса;
- Вл. Соловьев о христианском понимании нации;
- Религиозно-философская концепция «еврейского вопроса» в трудах Вл. Соловьева;
- Теократическая концепция Вл. Соловьева и ее современное прочтение;
- Христианская антропология Вл. Соловьева;
- Вл. Соловьев о духовных основах жизни;
- Философия религии Вл. Соловьева;
- Учение Вл. Соловьева о Церкви;
- Вл. Соловьев о разделении Церквей: концепция «великого спора»;
- Вл. Соловьев о христианском единстве и современные экуменические дискуссии;
- Вл. Соловьев и духовная ситуация нашего времени;
- Концепция христианской культуры Вл. Соловьева;
- Вл. Соловьев и Русская Православная Церковь;
- Вл. Соловьев и католичество;
- Вл. Соловьев и протестантизм;
- Вл. Соловьев и иудаизм;

- Вл. Соловьев и исламская культура;
- Идеалы социального христианства Вл. Соловьева и социальная доктрина Русской Православной Церкви.

Заявки на участие в конференции и семинарах и тексты выступлений / докладов необходимо представить в следующие сроки:

- на участие в конференции – до 1 марта 2003 г.
- на участие в июньском семинаре – до 15 апреля 2003 г.
- на участие в ноябрьском семинаре – до 1 октября 2003 г.

В заявке должны быть указаны: Ф.И.О., ученая степень и звание, должность и место работы, адрес для переписки, а также необходимость бронирования места в гостинице.

Тексты выступлений (объемом до 7500 знаков) и докладов (до 20000 знаков) принимаются в электронном виде на дискете стандартного формата (3,5 дюйма) с приложением двух экземпляров распечатки.

Правила оформления рукописи:

- тексты должны быть представлены в виде файла на дискете (3,5 дюйма), набранного с использованием редактора Win Word 6.0 или 7.0, и на бумажном носителе в 2 экз;
- дискета должна быть обязательно проверена на вирусы;
- маркировка дискеты должна содержать Ф.И.О. автора и название;
- текст должен быть набран через 1 интервал, шрифт «Times New Roman», размер шрифта 12;
- параметры страницы: левое поле – 2,5 см, правое поле – 2,0 см, верхнее поле – 2,0 см, нижнее поле – 2,0 см;
- отступы в начале абзаца – 5 символов;
- запрет висячих строк обязателен;
- сноски в конце текста;
- Ф.И.О. автора прописными буквами в правом верхнем углу; ниже – название учреждения, где работает автор, строчными буквами; ниже – прописными буквами название темы; далее текст;
- страницы текста не нумеруются;

Образец оформления заглавия текстов

А.В. ИВАНОВ

Ивановский государственный энергетический университет

**РОССИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО
В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА**

Текст статьи.....

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей. Рукописи и дискеты не возвращаются.

Адрес оргкомитета конференции и постоянно действующего научного семинара: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимова Михаилу Викторовичу.

Тел. (раб.): (0932) 385756

Тел. (дом.): (0932) 387423

Факс: (0932) 385701

E-mail: maximov@economic.ispu.ru

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

НАШИ АВТОРЫ

Сербиненко
Вячеслав Владимирович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Максимов
Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).

Щедрина
Татьяна Геннадьевна канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета (Москва).

Сугатова
Елена Петровна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Барнаульского государственного педагогического университета (Барнаул).

Мартынов
Андрей Викторович канд. филос. наук, ст. научн. сотр. Института национальных проблем образования, журналист издательства «Посев» (Москва).

Кудряшова
Татьяна Борисовна канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Ивановской государственной архитектурно-строительной академии (Иваново).

Гуренко
Мария Михайловна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского государственного института радиотехники, электроники и автоматики (Москва).

Ненашев Михаил Иванович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров).
Булычев Игорь Ильич	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного педагогического университета им. Г.Р.Державина (Тамбов).
Дробжев Михаил Иванович	канд. филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного педагогического университета им. Г.Р.Державина (Тамбов).
Крохина Надежда Павловна	канд. филол. наук, доцент, зав. кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета (Шуя).
Океанский Вячеслав Петрович	канд. филол. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета (Иваново).
Ширшова Ирина Александровна	асп. кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета (Иваново).
Козлова Ольга Валерьевна	канд. филос. наук, ст преподаватель кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии (Ярославль).
Куликова Ольга Борисовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).

Игумен Вениамин (Новик)	проф. Библейско-Богословского института св. апостола Андрея (Москва).
Холодов Роман Николаевич	асп. кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Сизарова Елена Геннадьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института (Иваново).
Максимова Лариса Михайловна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).