

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

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); Л.М.Максимова; В.Г.Малая; В.В.Михайлов (Москва); В.И.Моисеев (Воронеж); В.В.Сербиненко (Москва)

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 04-03-14092 г).

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 8

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

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

Иваново 2004

ISBN 5-89482-304-8

© М.В.Максимов, составление, 2004

© Авторы статей, 2004

© Ивановский государственный энергетический университет, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Козырев А.П. Юбилей русской философии: К 150-летию со дня рождения Владимира Соловьева.....	5
Максимов М.В. Пять лет Соловьевскому семинару.....	13

ВЛ.СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Порус В.Н. В.С.Соловьев и современная философия.....	21
Митио Микосиба. О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева «Три речи в память Достоевского»...	32
Ёлшина Т.А. Тожество бытия и мышления (Владимир Соловьев и Василий Розанов).....	55
Плеханов Е.А. Религиозно-философский смысл кенозиса: Вл.Соловьев и М.М.Тареев.....	74
Ахтырский Д.К. Владимир Соловьев глазами Даниила Андреева.....	87
Громова А.Е. Онтологическая сущность развития в философии всеединства В.С.Соловьева и П.А.Флоренского...	98
Кудряшова Т.Б. Эстетизированная гносеология русского символизма: традиции и новаторство.....	110

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИСОФИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Patrick de Laubier. Vladimir Soloviev, Léon XIII et Jean-Paul II.....	128
Амелина Е.М. Проблема общественного идеала у Вл.Соловьева и классиков идеализма: общее и особенное...	135
Максимов М.В. Теократическое учение Вл.Соловьева: оценки и интерпретации.....	150
Козырев А.П. В.С.Соловьев и В.В.Розанов о примирении церквей.....	172
Холодов Р.Н. Метафизическое значение человечества в историософии Вл.Соловьева.....	183

МЕТАФИЗИКА ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Конашкова А.М., Шуталева А.В. Мистический опыт как экстатическое видение: контуры новой религиозной метафизики Вл.Соловьева.....	193
Хироюки Хориэ. Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды.....	201

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Дробжев М.И. Вл. Соловьев и русская религиозная философская антропология.....	221
Малая В.Г. Христианская антропология Вл.Соловьева: границы духовности личности.....	237

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Брагин А.В. Метафизика красоты, её онтологические основания:Плотин, Аврелий Августин, В.С. Соловьев.....	251
Тюренок М.А. Место Вл.Соловьева в духовной генеалогии русского солидаризма.....	256

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ерофеева К.Л. – Рощинский С.Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В.Соловьева. – М.: Изд-во РАГС, 1999.–220 с. РЕЦЕНЗИЯ.....	260
---	-----

НАШИ АВТОРЫ	273
--------------------------	-----

А.П. КОЗЫРЕВ

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

ЮБИЛЕЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА¹

150 лет назад в Москве, на Остоженке, в семье университетского профессора истории Сергея Михайловича Соловьева родился сын – Владимир Соловьев. Ему было суждено стать одним из самых знаменитых людей в русской культуре XIX века и соперничать в славе со своим отцом – автором 29-томной Истории России. Тем более что философия, в которой подвизался сын, есть далеко не самая специфическая для России область применения интеллектуальных сил.

Соловьев был первым, кто дерзнул публично оспорить мнение, что «нам не до философии». Он усвоил русским право профессионально заниматься философией. Он заставил все ежедневные газеты России печатать отчеты о защитах своих диссертаций. Он сделал философскую полемику привычным для русских журналов фактом. После Соловьева нельзя больше сказать:

– Философия есть удел немцев. Кант, Фихте, Гегель – это не для нас...

До сих пор аспиранты готовят свой экзамен по философии (если, конечно, хватает ума!) по блестящим и не превзойденным никакими последующими учебниками статьям Соловьева о философах, написанным для энциклопедии Брокгауза и Ефрона.

Предыдущий, 100-летний, юбилей Соловьева выпадал на 1953 год. Сталин был еще жив. Естественно, что в стране было не до празднования других юбилеев, кроме юбилеев вождя. За одно только упоминание о Соловьеве можно было отправиться рыть каналы. Что, собственно, и делал в начале 30-х продолжатель философского дела Соловьева, Алексей Лосев, дерзнувший в 1983 г. напечатать первую в советской России книгу о нем. Персидский царь Ксеркс приказал высечь море за то, что оно не пропустило вперед его армию. Идеологи «конца прекрасной эпохи» приказали высечь книжку Лосева о Соловьеве (в тонкой обложке, карманного формата), выслав ее за пределы столичного региона. Автору статьи посчастливилось в конце 80-х найти

целых два ее экземпляра в библиотеке войсковой части в Нагорном Карабахе. Само имя Соловьева еще в 1918 г. было вычеркнуто Лениным из списка памятников, намеченных к установке по революционному плану монументальной пропаганды. К 1953 году память о профессорах-идеалистах, воспитанных на идеях Соловьева и высланных в 1922 г. на «философских пароходах» за пределы России, бесследно выветрилась из официальной идеологии. Племянник философа и автор самой достоверной книги о нем, друг Александра Блока и сам поэт-символист, католический священник Сергей Соловьев умер в 1942 г. в психиатрической тюрьме в Казани, сойдя с ума. Хирургическая операция по удалению ментального аппендицита прошла успешно – нет его, не болит, как и не было вовсе...

Удивительно другое, когда в 50-е годы благоустраивали некрополь Новодевичьего монастыря в Москве, то могилу Соловьева не только не срыли с лица земли, но уделили ему и его сестре по обрубку от большого надгробья. На обрубке (он же памятник) написали: «Соловьев Владимир Сергеевич. 1853–1900. Философ, поэт». Право считаться философом не смогла отнять у Соловьева даже советская власть. В 1977 году в серии «Библиотека поэта» вышло прекрасное издание Вл. Соловьева, научно подготовленное З. Г. Минц.

У нас нет традиции празднования соловьевских юбилеев. В истории России есть другая традиция: поминок по Соловьеву. Для памяти о христианине, (а Соловьев был в подлинном смысле христианским, а не только религиозным мыслителем), день его смерти важнее дня рождения. Соловьев умер в 1900 году. Поминки по нему превращались в вехи удаления от XIX века: первая годовщина, вторая, десятая, пятнадцатая, двадцать пятая (уже в эмиграции). Отмечалась и сотая годовщина – международной конференцией в Академии наук, рядом газетных и журнальных статей, наконец, поминальным ужином в Узком, бывшем имении князей Трубецких, где Соловьев умер.

Нет и традиции юбилейных речей. Но очевидно, что если память о человеке живет в культуре на протяжении 150 лет после того, как он появился на свет, значит, можно сказать с известной долей оптимизма – память о нем переживет века.

Юбилей – это не просто повод поговорить о том, чем *был* для русской культуры Владимир Соловьев, «попытожить то, что прожил», но это, очевидно, долг и обязанность взглянуть на то, что он *есть* для нас и теперь. После Аполлона Григорьева мы знаем, что Пушкин – это наше *всё*. Как же тогда что-то возможно после Пушкина? Как возможен Соловьев, упрекнувший Пушкина в том, что, раненный на дуэли, он стрелял в Дантеса и оказался не на высоте требований христианской морали?

По большому счету, Соловьев был невозможен, как, впрочем, и всякий гений. Он явился внезапно. К моменту явления Соловьева философия таилась в духовных академиях и дворянских усадьбах. Было признано, что изучать логику и метафизику допустимо для будущих священнослужителей. Вполне определенную метафизику. В университетах ее то запрещали, то снова разрешали. «Польза от нее сомнительна, а вред бесспорен».

Нашей философией стала литература. На худой конец, литературная критика. Белинский и Писарев самоуверенно объясняли на страницах русской периодики, «что такое хорошо и что такое плохо». Читая все это, формировалась русская интеллигенция. Общество увлекалось примитивным «вульгарным материализмом». Процветала базаровщина.

Пушкин создал канон нашей светской литературы, более того, он создал саму нашу *светскость*. Литература перестала быть стихотворным переложением псалмов и подражанием сентиментальным новеллам Запада. Русские литераторы сделали к концу XIX в. национальную литературу событием мирового значения. Таковой она остается и до сего дня.

Философия в значительной степени отставала от литературы. Соловьев начал печататься, когда Достоевский завершал свой творческий путь, когда Толстой заканчивал цикл своего романного творчества, становясь учителем жизни. На страницах «Русского вестника» параллельно выходили «Братья Карамазовы» и «Критика отвлеченных начал» – докторская диссертация Соловьева. Достоевский разглядел в юноше Соловьеве неординарную личность, приблизил его к себе, ездил с ним вместе к старцу Амвросию в Оптину пустынь. Черты Соловьева нашли отражение сразу в двух Карамазовых – Алёше и Иване. В поучениях старца Зосимы слышится голос юного мыслителя, видна

проблематика его «Чтений о Богочеловечестве». Несколько позднее вокруг Соловьева собралась «целая плантация» философов, при его ближайшем участии возникли первые в России философское общество и философский журнал. Получив от Соловьева мощный творческий импульс, русская философия шла семимильными шагами, обгоняя своего учителя и уходя от него далеко вперед. «Серебряный век» дает нам такое философское бурление, которому позавидовала бы любая национальная культура. С русской философией начинается то, что в середине XIX века происходило с музыкой и литературой: она не только осваивала мировые вершины, но и приобретала свой неповторимый колорит и неподражательную гениальность. «До неистового цветенья оставалось лишь раз вздохнуть», – писала А. А. Ахматова. Доцветать прекрасному первоцвету пришлось уже за рубежом.

В лекции «Исторические дела философии», прочитанной в Петербургском университете в 1880 г., Соловьев возвестил о том, что «время сугубо теоретического развития философии завершено». Сам того не подозревая, Соловьев повторил этой своей сентенцией один из тезисов Маркса о Фейербахе: раньше философы только объясняли мир, теперь задача состоит в том, чтобы его переделать. Конечно, Соловьев вовсе не предполагал, что очень скоро «весь мир насилья мы разрушим». Как религиозный мыслитель он видел задачу философии в том, чтобы призвать человека к соработничеству с Богом, чтобы поднять молящегося человека с колен, сделать его активным делателем истории, может быть, в чем-то даже равным Богу (но не дерзающим на подмену Бога сверхчеловеком!). Философия должна была, по замыслу Соловьева, «оправдать» Добро в мире, показать «правду» Добра, возможность его победы над злом. Он чаял, что такое окончательное торжество Добра произойдет в богочеловеческом финале истории, когда раскроются и станут лживыми все подделки, «поддельное добро», творимое «во имя свое» социалистами, гуманистами и филантропами всех мастей (именно таково было дело антихриста, широкими мазками нарисованного в «Краткой повести об антихристе», философском завещании Соловьева). Но эта мечта отнюдь не исключает того, что и теперь надо «выносить сор из избы», стараться умножать справедли-

вость в частных фактах истории. И вот это именно Соловьев и делал своей публицистикой, приравнивая свое перо не к штыку, но к трудничеству монастырского послушника. Он искал реального дела в истории – «себе по плечу». Начал с идеи соединения церковью – православия и католичества, потому что в этом ему виделся первый шаг к осуществлению человеческого братства. Затем, в начале 90-х, на первый план выходит для него борьба за свободу совести. Он критикует псевдославянофилов, культивированное ими народопоклонничество и противоположное ему духовное крепостничество, видящее в народе серую бессмысленную массу. Вступает в полемику с «зоологическим национализмом», призывающим поклониться нации за сам факт ее наличия. Вместе с Л. Н. Толстым подписывает воззвание, требующее принять меры против голода в Поволжье, протестует против введения черты оседлости для евреев. Таковы были лишь некоторые темы соловьевских выступлений, которыми снискал он славу либерального мыслителя.

Либерализм Соловьева есть продолжение христианской гуманности и либеральности ранних славянофилов, а славянофилы видели основание гражданских свобод и прав личности в духе и вере. Как писал русский правовед П. И. Новгородцев, Соловьев основал целую линию в русской философии права, оставив не так много специальных работ о праве. Для него право и государство легализовались не автохтонной волей народа, дарующей и санкционирующей власть, а теми ценностями, которые эта власть и это право усматривают и защищают. Именно ценности, а не материальное производство оказываются здесь базисным началом истории.

Соловьевский идеализм послужит в начале XX века своеобразным противоядием от марксизма, философски воспринятого обществом как экономический детерминизм. Часть русских интеллигентов, успевших уже, как правило, побывать в ссылках и написать по 1-2 книжке на марксистские темы, под влиянием сначала Канта, а затем Вл. Соловьева совершали свой переход «от марксизма к идеализму». Философский идеализм не был уходом в мир мечтаний. Он становился программой социальной революции (реформ), альтернативной марксизму. Идеалисты пропитали философской атмосферой всё поле социального опы-

та. Даже марксистам пришлось задуматься об отсутствии собственной философии и пытаться отыскать ее не у Маркса – у него ее нет – а, например, у Маха и Авенариуса. Это была реакция на идеализм. Философский идеализм впитали в себя кадеты и христианские социалисты. Идеи рвались в бой. После поражения первой революции идеалисты ушли в Церковь. Опыт перестроить общество на идеях Владимира Соловьева оказался неудавшимся. Может быть, философу всё-таки не стоит замахиваться на переделку мира?

Однако может ли общество плыть в историю, подобно кораблю в море, потерявшему ориентир? Соловьев был уверен в необходимости общественных идеалов, выполняющих в истории своеобразную роль морского компаса. «Мы называем идеалом, – писал он, – то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так, например, человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее «побожьи», есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех». Но нас-то ведь теперь трудно убедить в том, что идеалы *есть*, мы считаем, что их *нет*, что они утопичны. А вот идолы действительно *есть*. Их сколько угодно. И не устают лепить из них тесто, именуемое идеологией.

Не стоит надеяться, что возвращение Соловьева и чтение его книг прибавит нам политического умения или в раз сделает политиков нравственными. Вопрос о соотношении политики и морали не нов, ставил его еще Аристотель. С тех пор политика не стала нравственнее. Но это не означает, что проблема тем самым снимается автоматически. Ведь не отменяется же понятие морали и требования морального долга в жизни человека в зависимости от того, против какой заповеди и как часто он грешит. Книги Соловьева не пособия по софистике «или связям с ответственностью». Это – книги по философии, и цель их чтения – не ловкость, но умность. Политико-правовой дискурс Соловьева и сегодня насущно вторгается в нашу жизнь в таких, например, вопросах, как вопрос о смертной казни и ее применимости в цивилизованном обществе. Соловьев был убежденным противником смертной казни как меры наказания и даже выступил с при-

зывает к Александру III помиловать убивших его отца народовольцев во имя христианского милосердия. Призыв этот не был понят, и на Соловьева были наложены санкции, впрочем, весьма мягкие. Страницы с аргументами против смертной казни должны были войти в его докторскую диссертацию, однако были сняты из окончательного текста, и тема эта ждала в его творчестве конца 90-х годов, когда Соловьев вновь к ней вернулся.

По словам друга детства Соловьева и его коллеги по философскому цеху Льва Лопатина, Вл. Соловьев был первым, кто начал в России «писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах и стал решать их по существу». Позже, в эмиграции, о. Василий Зеньковский написал, что Соловьев поставил перед русским философским сознанием все ключевые проблемы, но многим из них дал неправильное решение. В спорах о ценности соловьевской метафизики проходил XX век. Так, многие из безоглядно увлекавшихся идеями Соловьева и даже пришедших в Церковь благодаря чтению его книг вскоре духовно «переросли» Соловьева и стали пенять ему на нецерковные источники его философии. Самый убежденный приверженец соловьевства в годы первой русской революции С. Н. Булгаков, став священником, разозлил З. Н. Гиппиус, когда на поминках по случаю 25 лет со дня смерти Соловьева назвал его «почивший раб Божий Владимир», а не великий философ или мыслитель Владимир Соловьев. Критика Соловьева является зеркалом критики русской религиозной философии вообще. Одних не устраивает повышенная степень личной свободы мыслителя по отношению к православной традиции, явно выраженная экуменическая тенденция, приведшая Соловьева в конце жизни к причащению у католиков. Другим, напротив, претит детерминизм в философии истории, с необходимостью стремящейся к Богочеловечеству, инверсия марксистского детерминизма, ведущего человечество в коммунистический рай. Третьи отказывают метафизике Соловьева в самобытности, сводя ее к влиянию Шеллинга или Гегеля (точно также можно свести ее исток к кому угодно, ведь сам принцип «критики отвлеченных начал» предполагал творческое использование тех элементов, которые Соловьеву представлялись истинными в системах его предшественников). Четвертые, и их большинство, находят «русскую

идею» Соловьева недостаточно русской, обвиняют его в космополитизме и либерализме, не могут простить Соловьеву резкого тона его полемики с консерваторами и патриотами. Соловьев и впрямь злоупотреблял иногда своим блестящим полемическим даром, говоря в одном частном письме, что если разбойники укрылись в лесу и нет никакой возможности их изловить, то надо спалить лес! Однако теперь как никогда надобно не только упиваться нашими национальными достоинствами и гордостью, но и уметь трезво посмотреть на свои недостатки, а в этом наследие Соловьева оказывает нам неоценимую помощь.

В годы, когда образовалась многочисленная русская диаспора за рубежом, Соловьев был своеобразной визитной карточкой, с которой русские студенты и молодые приват-доценты входили в европейские университеты. Сколько диссертаций о Соловьеве было защищено, пожалуй, на всех европейских языках. Александр Кожевников, защищающий в 1926 г. работу о соловьевской метафизике в Гейдельберге у К. Ясперса, признанного мэтра экзистенциализма, стал спустя несколько лет крупным европейским философом А. Кожевом, введшим французов в гегелевскую феноменологию духа, а затем превратился в крупного французского политика в ранге министра.

Стараниями русских изгнанников нам удалось передать Европе представление о масштабе фигуры Соловьева. Соловьев и Бердяев, как и Толстой и Достоевский, – неперемный атрибут познаний европейца о русской духовной культуре. Недавно в Бельгии вышел 12-й том энциклопедии «Европейское литературное наследие», в котором представлению Соловьева (статья о нем и переводы фрагментов его текстов) уделено столько же места, сколько и аналогичному представлению его германского современника Ф. Ницше. В Германии Л. Мюллером издано Полное собрание сочинений Соловьева, уровень которого пока не превзойден в России. В Голландии, в Нимегене, работает постоянно действующий соловьевский семинар, весьма неплохо финансируемый правительством этой страны. Имя Соловьева встречается в официальных документах католической Церкви, апостольских посланиях Иоанна-Павла II.

У нас же, как всегда, нет пророка в своем отечестве. Справедливости ради следует сказать, что книги Соловьева посте-

пенно занимают подобающее им место на книжных полках. Отнюдь не только специализированные философские издательства с удовольствием переиздают массовыми тиражами «Три разговора» и «Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви» и «Оправдание добра». Вышли три первых тома академического Полного собрания сочинений, издающегося на уровне современной науки, с обширными комментариями и критическим аппаратом. Рассчитанное на 20 томов издание рискует растянуться на долгие годы. И все же долг общества перед памятью Соловьева не отдан сполна. В Белграде есть улица, названная в честь философа, в Москве на доме, где он родился, висит мемориальная доска, свидетельствующая о посещении Ильича, церковь, где он был крещен, снесена, а чуть поодаль, с тоской взирая на вновь отстроенный храм Христа Спасителя, притулился Энгельс. Установившая монументы буквально вчера ушедшим поэтам, с которыми те, кто ставит эти монументы, вот, кажется, еще бокал шампанского не допили, не находят денег, чтобы разориться на монумент очереднику с 1918 г. Или хотя бы на могилке крест поставить.

Негодно, когда обществу следует напоминать о его философах. Философы должны напомнить нам, кто есть мы сами.

¹ Выступление на памятном акте в зале заседаний Ученого совета философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова 29 января 2003 г. Частично опубликовано: Иван и Алеша Карамазовы // Эксперт. № 3 (357). 27 января 2003. С.56–59.

М.В.МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ПЯТЬ ЛЕТ СОЛОВЬЕВСКОМУ СЕМИНАРУ

В 2003 году исполнилось пять лет Соловьевскому семинару, действующему при кафедре философии Ивановского государственного энергетического университета. За прошедшие годы проведены пятнадцать заседаний семинара и две международные конференции. Подводя некоторые предварительные ито-

ги, мы с полной уверенностью можем сказать, что в значительной степени успешно пройден этап его становления как научного центра, сложился относительно стабильный и вместе с тем отнюдь не замкнутый круг участников регулярных заседаний семинара и авторов «Соловьевских исследований».

Программа семинара, предложенная научной общественности пять лет назад, вызвала значительный интерес ученых многих российских и зарубежных исследовательских центров. Поэтому сегодня среди постоянных участников семинара не только представители ивановских вузов, но и ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Саратова, Самары, Екатеринбургa, Кирова, Воронежа, Барнаула, Новосибирска, Ульяновска, Омска, Калининграда, Владимира, Тамбова, Шуи, Южно-Сахалинска, Костромы, Ярославля. В работе семинара принимают участие и наши коллеги из Швейцарии, Польши, Франции, Великобритании, Болгарии, Китая, Израиля, Соединенных Штатов Америки, Финляндии, Японии.

Участники семинара – известные ученые, внесшие существенный вклад в изучение наследия Вл.Соловьева, – зав. сектором истории философии Института философии РАН, д-р филос. наук, проф. Н.В.Мотрошилова – автор многочисленных публикаций по различным аспектам творчества Вл.Соловьева; зав. кафедрой истории отечественной философии РГГУ, д-р филос. наук, проф. В.В.Сербиненко – автор одной из первых монографий о Соловьеве, вышедших в России в 90-е годы, – «Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия»; кандидаты философских наук, доценты кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова А.П.Козырев и Б.В.Межуев, зав. отделом Института мировой литературы РАН Н.В.Котрелев – члены редакционного совета и редакторы-составители Полного собрания сочинений В.С.Соловьева; известные исследователи – авторы книг о Соловьеве, вышедших в последние пять лет, – д-р филос. наук, проф. Воронежского государственного университета В.И.Моисеев («Логика всеединства». – М., 2002), д-р филос. наук, проф. Вятского государственного гуманитарного университета М.И.Ненашев («Концепции свободы в философии Владимира Соловьева». – Киров, 1999), д-р филос. наук, проф. кафедры философии Академии государственной службы при Прези-

денте РФ С.Б.Рочинский («Примирение идей и идея примирения в философии всеединства Вл.Соловьева». – М., 1999; «Владимир Соловьев и западная мысль». – М., 1999), д-р филос. наук, проф. Северо-Западной академии государственной службы И.И.Евлампиев («История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта». В 2 ч. – СПб., 2000).

Семинар объединил не только историков философии. Многогранный характер проблем, выносимых на обсуждение, привлек к участию в его работе представителей различных профессиональных областей гуманитарного знания – историков, филологов, политологов, культурологов, религиоведов. Во многом благодаря именно междисциплинарному характеру Соловьевского семинара стал возможным целостный анализ наследия Вл.Соловьева, его места и роли не только в истории философии и культуры, но и в сегодняшнем их бытии. Поэтому исключительно плодотворным в деятельности семинара является участие докторов филологических наук, профессоров Ивановского государственного университета Н.В.Дзуцевой, В.П.Океанского, З.Я.Холодовой, д-ра филол. наук, проф. Сахалинского государственного университета Е.А.Иконниковой, д-ра ист. наук, проф. ИвГУ С.М.Усманова, д-р филос. наук, проф. Е.И.Аринина (Владимирский государственный университет), канд. филос. наук, доц. Е.А.Плеханова (Владимирский государственный педагогический университет), д-р филос. наук, проф. О.Д.Волгогоновой (МГУ им. М.В.Ломоносова), д-р филос. наук, проф. О.Д.Куракиной (Московский физико-технический институт). Существенный организационный и содержательный вклад в деятельность семинара вносят преподаватели кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета – кандидаты философских наук, доценты А.В.Брагин, К.Л.Ерофеева, Ю.Д.Кузин, О.Б.Куликова, Л.М.Максимова, В.Г.Малая, преподаватели кафедры – Н.В.Егорова, Р.Н.Холодов.

Соловьевский семинар – место встречи и научных дискуссий не только российских ученых. С 2000 года его участниками становятся известные ученые ряда зарубежных научных центров – Патрик де Лобье, д-р философии, почетный профессор Женевского университета и проф. Латранского университета (Рим), Игорь Вишневецкий – проф. Эморийского университета (США),

Мариз Денн – проф. Университета Мишеля Монтеня (Бордо, Франция), Мариан Брода – проф. Лодзинского университета (Польша), Ян Красицкий – проф. Университета города Ополе (Польша), Дж.Саттон – проф. Университета города Лидс (Великобритания), Нина Димитрова – проф., науч. сотр. Института философии Болгарской академии наук (София, Болгария), Хамутал Бар-Йозеф – проф. Университета Бен-Гуриона (Иерусалим, Израиль), Чжао Бао Чэнь – проф. Пекинского университета (Китай), Мичио Микосиба – проф. Токийского университета (Япония).

Постоянно действующий научный семинар – одна из наиболее эффективных форм научной коммуникации, обеспечивающая быстрое вхождение в профессиональное сообщество и надежную апробацию проектов, идей и концепций. В этом его незаменимая ценность и привлекательность для исследователя. Не случайно активными участниками Соловьевского семинара стали докторанты из различных вузов и городов России (А.В.Брагин – канд. филос. наук, доц. кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, Т.Г.Щедрина – канд. филос. наук., доц. кафедры философии Московского педагогического государственного университета, О.В.Козлова – канд. филос. наук, доц. кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии, Т.Б.Кудряшова – канд. филос. наук, доц. кафедры философии Ивановской государственной архитектурно-строительной академии, Н.П.Крохина – канд. филол. наук, доц., зав. кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета, В.И.Повилайтис – канд. филос. наук., доц. кафедры философии Калининградского государственного университета, З.Р.Жукоцкая канд. филос. наук, доц. кафедры культурологии Нижневартовского экономико-правового института Тюменского государственного университета), а также молодые ученые, работающие над кандидатскими диссертациями (Д.К.Ахтырский – асп. кафедры истории отечественной философии РГГУ, С.В.Богачева – асп. кафедры философии и политологии Костромского государственного педагогического университета, В.В.Воронков – асп. кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова, А.В.Павленко – асп. кафедры философии

Тамбовского государственного педагогического университета, Е.П.Сугатова – асп. кафедры философии Барнаульского государственного педагогического университета, Р.Н.Холодов – асп. кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета). Некоторые из них уже защитили диссертации: А.В.Брагин и З.Р.Жукоцкая – докторские, В.В.Воронков, А.В.Павленко и Е.П.Сугатова – кандидатские, другие успешно продвигаются в своем научном поиске. И мы знаем, что их участие в Соловьевском семинаре не было ни случайным, ни напрасным.

Как ни скучны сухие цифры, они говорят о многом: в заседаниях Соловьевского семинара принимают участие 143 человека из 54 вузов и академических учреждений России и 10 зарубежных стран. Среди них 54 доктора наук, профессора, 60 кандидатов наук, доцентов, 8 докторантов, 17 аспирантов. Все это позволяет говорить о складывающемся в России интеллектуальном сообществе соловьевоведов, о возрастающем интересе к творчеству Вл.Соловьева и русской философии в целом.

Ставшие регулярными заседания Соловьевского семинара – это не только научные доклады и дискуссии. Сама жизнь подказала исключительно важные и продуктивные формы научной коммуникации – презентации новых изданий, посвященных исследованию наследия Вл.Соловьева, встречи с авторскими коллективами, курсы лекций крупнейших специалистов для участников семинара, преподавателей, студентов и аспирантов вузов Иванова. Так, за прошедшие годы в ходе работы семинара были организованы презентации новейших изданий, посвященных исследованию творчества Вл.Соловьева, обеспечивая тем самым кратчайший путь от автора к читателю-специалисту. Это – презентации монографий и книг Н.В.Мотрошиловой (Москва), М.И.Ненашева (Киров), В.И.Моисеева (Воронеж), О.В.Козловой (Ярославль), М.В.Максимова (Иваново), С.Б.Рощинского (Москва), С.М.Усманова (Иваново).

Важными событиями в научной жизни города стали публичные лекции проф. Н.В.Мотрошиловой («Вл.Соловьев и поиск новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века»), проф. Патрика де Лобье и доцентов А.П.Козырева и А.В.Михайловского («Социальная этика»), прочитанные участ-

никам семинара, преподавателям, студентам и аспирантам вузов Иванова, встреча с членами редакционного совета Полного собрания сочинений В.С.Соловьева – Н.В.Котрелевым, А.П.Козыревым, Б.В.Межуевым.

Серьезным результатом работы постоянно действующего научного семинара явилось рождение и уверенное существование «Соловьевских исследований» – первого в России, да и в мире, специализированного периодического издания, посвященного творчеству крупнейшего русского мыслителя. Его авторы – участники семинара – и начинающие исследователи, и ученые с мировым именем. Выходящие ежегодно два выпуска «Соловьевских исследований» содержат богатейший научный материал, отражающий тематику, направления и уровень исследований наследия Вл.Соловьева. Замечательно и то, что все чаще в сборнике публикуются статьи наших зарубежных коллег. Ведь расширение сферы профессиональной коммуникации является важнейшим условием успешного развития отечественного соловьевоведения.

Становление Соловьевского семинара как научного центра стало возможным благодаря поддержке авторитетных научных коллективов – кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова (зав. кафедрой, д-р филос. наук, проф. М.А.Маслин), кафедры философии Московского педагогического государственного университета (зав. кафедрой д-р филос. наук, проф. Л.А.Микешина), кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (зав. кафедрой, д-р филос. наук, проф. В.В.Сербиненко), сектора истории философии Института философии Российской академии наук (зав. сектором, д-р филос. наук, проф. Н.В.Мотрошилова), Российского межвузовского Центра по русской философии и культуре (директор – к.ф.н., проф. Л.Е.Моторина). Это – наши постоянные партнеры, принимающие непосредственное участие в деятельности семинара и изданиях «Соловьевских исследований».

Исключительно большое значение в развитии семинара и соловьевских исследований имела и имеет поддержка со стороны Российского гуманитарного научного фонда и Российского фонда фундаментальных исследований, которую мы получали

на протяжении последних четырех лет. Мы ценим внимание к семинару и таких авторитетных изданий, как журналы «Новый мир» (публикация в № 8 за 2002 г.) и «Вопросы философии» (публикация в № 10 за 2003 г.).

Работа постоянно действующего научного семинара по наследию Вл.Соловьева в Ивановском государственном энергетическом университете – заметное явление в научной и культурной жизни и города, и региона. Благодаря участию в работе семинара обогатилась проблематика научных исследований на кафедрах философии и социально-гуманитарных дисциплин ивановских вузов. Значительно расширились и углубились научные контакты ивановских ученых с крупнейшими научными центрами России. Вырос авторитет ивановского научного сообщества. И еще одно немаловажное достижение – за годы существования семинара существенно пополнились фонды историко-философской литературы университетской и Ивановской областной научной библиотек. Ведь одно из направлений его деятельности – формирование соловьевской библиотеки. Мы успешно решаем эту непростую задачу не только благодаря тому, что приобретаем и передаем библиотеке необходимые издания. Дело в том, что участники семинара – наши гости из разных городов России и зарубежных стран непременно дарят организаторам свои книги. Ежегодно это – десятки сборников научных трудов и монографий. Бесценным даром для преподавателей и студентов города стали сто томов изданий Института философии РАН, а также два комплекта брюссельского издания Собрания сочинений В.С.Соловьева, переданные библиотеке ИГЭУ и Ивановской областной научной библиотеке московской католической Духовной библиотекой.

Есть и практическая, образовательная сторона деятельности семинара. Участие преподавателей в его работе – выступления с докладами, публикация результатов научных исследований в соловьевских сборниках – это и повышение квалификации, и совершенствование учебных курсов по философским и социально-гуманитарным дисциплинам. За прошедшие пять лет более сорока участников семинара – преподавателей вузов Иванова и других городов России – получили свидетельства о повышении квалификации в области истории русской философии.

Деятельность Соловьевского семинара самым непосредственным образом влияет на качество учебного процесса: формируется благоприятная среда для утверждения высокой интеллектуальной и духовной культуры, в преподавание философских и социально-гуманитарных дисциплин, в научно-исследовательскую работу студентов включаются богатейшие пласты отечественной и мировой культуры. Об интересе студентов к историко-философской проблематике говорит тот факт, что на прошедшей в 2003 году студенческой научной конференции ИГЭУ «Личность и общество: история и современность» одна из секций была посвящена наследию Вл.Соловьева. Тем самым семинар решает еще одну важную задачу, стоящую перед современной высшей школой, – задачу соединения науки и образования.

В 2004 году Соловьевский семинар входит в новое пятилетие. Накопленный опыт и сформировавшийся научный задел позволяют нам скорректировать его программу и поставить новые исследовательские задачи. В ближайшие годы одним из основных направлений его деятельности будет осмысление концептуальных моделей российского и зарубежного соловьевоведения и работа над коллективной монографией по данной проблеме. Этим определяется тематика предстоящих в 2004 году заседаний семинара и двух очередных выпусков «Соловьевских исследований».

Есть и другие неотложные задачи, стоящие перед Соловьевским семинаром как научным центром. Одной из них является создание электронной базы данных по наследию Вл.Соловьева. Решение этой задачи позволит в значительной степени оптимизировать условия научно-исследовательской работы и участников семинара, и всех тех, кто изучает историю и современное состояние русской философии.

Как вполне назревшую мы рассматриваем задачу организации и регулярного проведения Летней школы молодых ученых по наследию Вл.Соловьева. Основная идея состоит в том, чтобы повысить исследовательскую и философскую культуру молодых ученых, избравших для себя историю русской философии как сферу научной деятельности. Летняя школа, соединяя крупнейших отечественных и зарубежных специалистов и молодых ис-

следователей, позволила бы успешно и эффективно решать эти задачи.

Таковы некоторые итоги работы Соловьевского семинара и ближайшие задачи, стоящие перед его участниками.

В.Л.СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В. Н. ПОРУС

Высшая школа экономики (Москва)

В.С.СОЛОВЬЕВ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ¹

Масштабность и значимость философского наследия В.С. Соловьева общепризнанны. Но непродуктивно рассматривать его только как «наследие», не имеющее отклика в сегодняшней действительности и ставшее лишь свидетелем прошлого, которому нечего сказать в настоящем. Еще недавно (по историческим меркам) так и было. Р. А. Гальцева вспоминает, что при подготовке статьи о В. С. Соловьеве для V тома «Философской энциклопедии» (М., 1970) она была поражена уничижительными оценками этого философа, исходившими не от каких-то не очень грамотных партийных функционеров, а от первоклассных мыслителей (например, от Э. В. Ильенкова)². Хотя за десятилетия, отделяющие нас от того времени, немало изменилось в философском мире, все же и сегодня можно услышать упоминания о философии В. С. Соловьева как об «идеалистических спекуляциях шеллингианца», лишенных оригинальности³.

Теперь, когда интерес к В. С. Соловьеву растет, а в отечественной литературе выходят посвященные ему серьезные исследования, можно было бы не обращать внимания на поверхностные оценки, если бы не одно обстоятельство. Раздаются голоса, утверждающие, что нынешний интерес к русской идеалистической и религиозной мысли, в частности к философии Соловьева, имеет конъюнктурную природу, что в нем видна лишь реакция на ее долгие замалчивание и унижение в условиях же-

ского идеологического давления. Рост этого интереса уподобляют маятнику, качнувшемуся в очередной раз и вызвавшему теперь наступление идеализма и мистики на смену материализму и атеизму. Как ни относиться к этим голосам, следует признать, что нельзя больше повредить пониманию идей Соловьева, чем тенденциозными восхвалениями, которые, по сути, являются той же хулой с обратным знаком. Необходимо уяснить настоящее место этих идей в общем развитии философии XIX–XX вв.

Большое видится на расстоянии... Противоречивый опыт философии ушедшего века позволяет судить о том, что Соловьев и по сей день современен и остается на высоте, недоступной для многих мыслителей, ныне диктующих моду в философии. Он предвидел наступление кризиса мировой цивилизации и культуры задолго до того, как симптомы этого кризиса уже нельзя было игнорировать. Он пытался найти твердую почву философского и религиозного мировоззрения, на которой можно было бы поставить заслон перед кризисом. Нам ли, испытывающим последствия этого кризиса и не слишком представляющим ближайшую историческую перспективу, уличать мыслителя в неосуществимости его проектов преодоления беды, которая наступает современный культурный мир?

Отметим только некоторые пункты, в которых философия В.С. Соловьева остро оппонирует упадочным тенденциям сегодняшней культуры.

1. Прежде всего это проблема *ценности философии*, особенно обострившаяся во второй половине XX столетия. В это время позитивистская критика философии уже выдохлась. Это и не могло быть иначе, ведь позитивизм критиковал философию за то, что она не соответствовала догмам о научной рациональности, которые... сами были следствиями определенной философии. Отсюда «логический круг» в программе «демаркации» между наукой и философией, а попытки оставить за философией занятия логическим анализом языка науки прежде всего не удовлетворили ученых: развитие фундаментальной науки потребовало нового уровня философской рефлексии⁴.

Эстафету нигилизма по отношению к философии подхватил постмодернизм. Если позитивисты все же признавали за фи-

лософией некоторую значимость (пусть и за пределами научной рациональности), а постпозитивисты допускали эвристическую полезность философских гипотез для эмпирической науки, то для постмодернистов философия стала только игрой с текстами и символами. «В каком-то смысле постмодернистская философия может быть названа антифилософией или контрфилософией и, очевидно, в форме такого самоотрицания философия только и может существовать в наше время»⁵. Как отмечает В. М. Межуев, в наши дни, по-видимому, возобладало мнение о «несовместимости философии с современностью». «Современность, – продолжает он, – в своем существовании и функционировании не нуждается, похоже, не только в Боге, но и в человеке – во всяком случае, в том его качестве и виде, в каком он представлял в зеркале философии начиная с античности... В этом смысле современность по своему духу не только атеистична, но и антигуманистична, предстает как отрицание собственных культурных предпосылок (подобное состояние Шпенглер, как известно, назвал цивилизацией, усматривая в ней кризис и даже смерть европейской культуры). Именно поэтому религия и философия утрачивают в ней прежние позиции»⁶.

Если этот диагноз верен, плохи дела не только у философии и религии, плохи дела прежде всего у «современности». Она становится посткультурной⁷, а следовательно, идет к закату, какое бы самодовольство и пресыщенную ироничность ни излучали ее апологеты. И в этом отношении стоило бы прислушаться к «Трем разговорам» В. С. Соловьева. Обесценение философии и религии, замена их «симулякрами» – симптомы краха культуры, за которым неизбежен конец и опустошенной изнутри цивилизации. Важно видеть эти симптомы, но не забывать, что, вопреки О. Шпенглеру, судьба культуры не predetermined, она зависит от сознательных усилий людей.

2. Ценность философии связана с *достоинством философа*. Разумеется, если философия существует в форме самоотрицания, то философ – тот, кто способствует скорейшему ее уходу со сцены. Преуспевший в этом может даже прослыть смелым мыслителем, чутко внимающим запросам времени и откликающимся на них. Едва ли не с каждого идейного перекрестка слышатся призывы превратить философию в сферу практических

задач, связанных с социальной, политической, экономической и чуть ли не технологической сторонами жизни. Философию зовут (об этом говорит и название нынешнего конгресса) «вернуться лицом к глобальным проблемам», предполагая, очевидно, что до сих пор она была повернута к ним как-то иначе. Другими словами, от философии требуют *полезности*, чтобы она могла, наконец, оправдаться перед О.Контом, утверждавшим *бесполезность* философии в отличие от науки.

Подобные призывы, унижающие достоинство философии, как это ни странно, находят сочувствие у некоторых философов-профессионалов, видимо, переживающих комплекс неполноценности и пытающихся изжить его в делах сугубо практических (например, в политической риторике, участии в идеологических проектах, участии вообще во всяких действиях, где только найдется местечко и для них). При этом забывают, что практическая польза от философии – особого рода, и ее невозможно измерять так, как измеряют пользу от занятий инженерией или бухгалтерским делом. Променившим первородство на похлебку рано или поздно укажут на их место – на обочине духовного движения человечества.

В. С. Соловьев критиковал абсолютизацию «отвлеченных начал» философии и видел ее предназначение в теоретическом осознании необходимости воссоединения «материальной природы с Божеством», распавшихся в теокосмической трагедии. Эта задача понималась им как в высшей степени *практическая*, от решения которой зависит все существование и судьба человеческого мира. Достоинство философа в том, что он берет на себя эту задачу в осознании малости своих сил и без гарантии успеха. Но эту свою участь (как бы трагична она ни была) философ не променяет ни на какие сулящие успех поприща. В. С. Соловьев мог бы повторить слова Сенеки: «Философия – не лицедейство, годное на показ толпе, философom надо быть не на словах, а на деле». Но быть философom *на деле* не означает растворять философию в многочисленных *повседневных делах*, сколь бы важны они ни были. Философия – великое дело критического осмысления универсалий культурного бытия человечества. Опустошение, превращение философии в игру со смыслами, интеллекту-

альную забаву, означало бы маразм духа и дегенерацию культуры.

Именно поэтому в своем понимании роли и значимости философии Соловьев стоит несравненно выше прагматически ориентированной философии наших дней.

3. Мысль Соловьева противостоит распаду идеи *субъекта*, которым охвачена современная философия. Распад шел и продолжается по разным, но сходящимся направлениям, отталкивающимся от классической «субстанциальной» концепции субъекта (Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля). Это восходящий к Ф. Ницше плюрализм субъективности: человеческий индивид не является несовершенной (ограниченной и уменьшенной) копией своей «сущности», в рамках индивидуальности умещается «множественность субъектов, солидарные деятельность и борьба которых лежат в основе нашего мышления и вообще нашего сознания»⁸. Это и фрейдистская «реструктуризация» «Я», за которой, вопреки замыслам самого Фрейда, воследовало вытеснение сознания и рационального мышления на периферию субъективности. Это и «социоцентрические» концепции субъекта, редуцирующие содержание «Я» к его социальным характеристикам и связям (сюда относятся не только марксистское понимание человека как «совокупности всех общественных отношений», но и «коллективистские» трактовки субъективности М. Шелера, Э. Дюркгейма, Л. Флека, а также связанные с ними концепции субъекта познания Т. Куна, П. Фейерабенда и С. Тулмина). Это натуралистические, сциентистские, структуралистские и постструктуралистские концепции человека от Л.Фейербаха до Х. Плеснера, К. Леви-Строса и М. Фуко. И, наконец, это постмодернистские элиминации субъективности, растворяющие ее в «грамматологических» и текстологических кислотах, лишаящие ее опоры на универсальные ценности, превращающие субъекта в бесконечную перспективу отражений в «Другом» (Э. Левинас, Ж. Деррида, Ж. Делез и др.).

Провозглашенная как итог этого распада «смерть субъекта» не может рассматриваться как частное событие в мире философских идей. Будь эта констатация верной, она означала бы прежде всего смерть самой философии. Наукообразные рассуждений о детерминации «субъективной реальности» доступными

наблюдению и методическому исследованию факторами «внешней» реальности (которую даже нельзя назвать «объективной», ибо понятие «объект» является сопряженным по смыслу понятию «субъект», и если второе пусто, то столь же пусто и первое) никак не может заменить собой утраченных философских преимуществ, да и от науки они слишком далеки. Деструктивные последствия «смерти субъекта» несравненно обширнее сомнительных достоинств такой философии, которая, погружившись в аморфную субстанцию «жизненного мира», превратилась бы в эклектическую смесь разнообразных (эмпирических, спекулятивных, обыденно-практических) «описаний» и «объяснений» индивидуальных и коллективных действий и взаимодействий.

В свое время Н. А. Бердяев, выступая против рационалистически-спекулятивного субстантивирования субъекта, призывал к воссоединению отделившихся друг от друга частей философии: «почему бы не начать философствовать ... с живого, с предшествующего всякой рациональной рефлексии, всякому рациональному рассечению, с органического мышления как функции жизни, с мышления, соединенного со своими бытийственными корнями, с непосредственных, первичных данных нерационализованного сознания? Погружаясь в субъект, заранее оторванный от всякого объекта, отделенный от объекта непроходимой пропастью, нельзя разгадать никакой тайны, можно лишь испытать болезнь рационалистического бессилия»⁹. Это одна из формулировок экзистенциалистского тезиса «существование предшествует сущности». Однако и в ней все же присутствует «сущность», т.е. признается идея суверенного и автономного «Я», лежащего в основе экзистенциальных проявлений этого «Я» в континууме существования. Современные же ниспровергатели философии субъекта попросту вычеркивают идею «Я» из философского словаря. И если требовать от них последовательности, они должны были бы вслед за нею вычеркнуть «веру», «истину», «вину», «ответственность», «зло», «добро», объявив эти и подобные им «универсалии» реликтами философии, унаследованной от Платона и Аристотеля, которые должны быть замещены прагматически («функционально») трактуемыми «состояниями» психики¹⁰. По сути, это означало бы ревизию идеи

культуры, теперь сводимой к многообразию типов человеческой коммуникации, не имеющему ценностного смысла.

В. С. Соловьев исходил из противоречивости «эмпирического субъекта», который двойственен по своей природе. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства» и носитель разумного и в то же время нравственного начал. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», *status corrutionis*, несущая на себе бремя греха, заблуждения и зла. Разрешение этого противоречия полагалось философом как цель исторического развития человечества. «Человек или человечество, – писал он, – есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т.е. всеединство, и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе»¹¹. Две опасности грозят всеединству человечества. Первая – разрушительные импульсы, исходящие от своеволия (свободы, сочетаемой со *злым разумом*). Свобода индивидуальности имеет положительный смысл только в том случае, если она не приводит к «дроблению» всеединства. Свобода как возможность противоречия целому есть источник распада. Индивидуализм – принцип, последовательное проведение которого ведет не только к разрыву человечества на множество осколков, мятущихся в хаотическом противостоянии, но в конечном счете – к обезличиванию человека, уравниванию всех в бездушном эгоизме.

Вторая угроза – «подделка» всеединства в *насильственном* объединении человечества, которое, обманом, соблазном или силой вынуждаясь отказаться от свободы, становится стадом, управляемым едва ли не злонамеренными «пастырями». Обе угрозы являются следствиями одна другой и, по сути, тождественны.

Как отвести эти угрозы? Культурная утопия Соловьева основывалась на двух принципах. Во-первых, это принцип реализации нравственных (шире – духовных) потенций человека. «Испорченная природа» может и должна «исправляться», вбирать в себя исцеляющие воздействия разума. Поэтому распространение истин разума (через образование, воспитание, проповедь), надеялся Соловьев, способно привести к духовным и нравственным переворотам, освобождающим человека из-под

власти зла. Во-вторых, это принцип опоры на «иной порядок бытия»: действие сил, объединяющих людей в человечество, служащих добру и разуму. Отсюда политические и теократические идеи Соловьева, составившие наиболее утопическую часть его учения.

Разочарование в этих идеях, постигшее Соловьева в конце жизни, означало разочарование в культуре, которая не в состоянии объединить людей, будучи *слишком далекой от Абсолюта*, приближаясь к запросам «эмпирического человека», снижаясь до него и только поверхностным образом обуздывая его «испорченную природу». Но это было и разочарование в человеке, который слишком слаб и слишком «природен», чтобы выйти навстречу своему спасению. Трагическое противоречие оказалось неразрешимым.

И все же осознание трагизма несравненно выше унылого низведения субъекта до «функции» от природных и социальных переменных, выше скептической иронии по отношению к языку «универсалий», к стремлению рассматривать человека как автономного, обладающего собственной волей, умом и ответственностью существа, ориентированного в пространстве всеобщих, вытекающих из сущности человека ценностей. Философия, эмигрировавшая из трагедии, обречена на пошлое прозябание – как собрание никому не нужных банальностей, никем не востребованных методологических рекомендаций, как продукт вторичной переработки духовных результатов науки, религии, искусства, исторического опыта.

В своем размышлении о субъекте В. С. Соловьев исходит из высокого предназначения, а следовательно, из столь же высокой ответственности человека. Это, безусловно, «обременительная» философия, трудная работа души¹². Современный прагматизм пытается снять эту ношу с человека, объяснить, что его настоящая задача – в заботе о делах насущных, в удовлетворении своих потребностей доступными и эффективными способами, в обеспечении комфортного и безмятежного пребывания в жизни. Соблазнительная проповедь прагматизма составляет сейчас едва ли не основное духовное содержание эпохи, проникая во все поры бытия – от домашнего очага до геополитики. Не потому ли

наша эпоха несет на себе отчетливые следы *вырождения*, не потому ли так тревожно мироощущение современного человека?

4. Философия «всеединства» исходит из *осмысленности истории*. Смысл истории – в преодолении «болезненного обмана сознания»¹³, состоящего в том, что невозможно непротиворечивое единство между индивидуальной личностью и обществом. История направлена к разрешению этого противоречия, проходя различные стадии (от рода и национального государства к всечеловеческому единству, к Богочеловечеству), – это предположение было следствием философской системы Соловьева. В «Повести об антихристе» выражено сомнение в том, что реальный ход истории подтверждает это предположение, и, следовательно, сомнение охватывает всю систему, созданию и разработке которой философ посвятил жизнь. В этом – причина его душевной трагедии. Однако, даже утратив веру в «софийность» мира и человеческой истории, Соловьев никогда не умалял смысла последней. Ожидание конца истории, надвигающегося «страшного суда», признание неудачи «дела Христова» - переживания трагические, но именно их трагичность утверждает громадную значимость истории. Не бессмыслие, а трагизм есть существенность исторического процесса. Катастрофа апокалипсиса не уничтожает величие исторического смысла, но лишь опрокидывает надежду на осуществление богочеловеческого единства в рамках исторического времени. «Посюстороннее преобразование» мира невозможно, но из этого не следует, что идея этого преобразования ложна, точно так, как из факта смертности человека не следует отрицание ценности его жизни.

Современная философия перенасыщена скептическим и нигилистическим отношением к истории. Отвергнув «историзм», претендующий на постижение непреложных и необходимых законов истории, детерминирующих поведение и судьбы людей, вовлеченных в ее движение, что умаляет роль критического разума и исторического опыта (К. Поппер), философы все же не устояли перед соблазном свести смысл истории к прагматическим интерпретациям ситуативного целеполагания. Это означало, что нет «всечеловеческого смысла истории», а можно говорить только о разных смыслах, вкладываемых конкретными людьми в конкретные исторические ситуации. Если экзистен-

циалисты говорили о «заброшенности» человека в историю, в чуждую и равнодушную к нему игру обстоятельств, которой можно противопоставить только отчаянную свободу духа, парадоксально подтверждаемую именно «упованием без надежды», то постмодернисты рассматривают отношение к истории как игру с культурно-обусловленными символами. Игра и есть игра, поэтому любой ее результат может удовлетворить homo ludens. Во всяком случае отношение к истории, как его понимают постмодернисты, не должно вызывать духовных напряжений, нарушающих комфорт и уют внутренней жизни человека.

Несколько лет назад Ф. Фукуяма произвел впечатление на современных интеллектуалов своим предположением о «конце истории», который интерпретировался им как «окончание идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления»¹⁴. В основание этого предположения лег тезис об окончании «холодной войны» и отсутствии жизнеспособных альтернатив у либерализма западно-европейского типа. Спустя немногим более десяти лет тот же автор, испытав шок от террористического акта 11 сентября 2001 г., в своем очередном выступлении («Policy», 2002, June-August) заявил, что хотя в исторической перспективе у западного либерализма действительно нет альтернатив, но до его полной и окончательной победы еще нужно дожить, т. е. победить исламский фундаментализм в его крайне радикальном террористическом оформлении, и, значит, история пока еще не кончилась¹⁵.

Такие представления об истории как о чередовании событий, определяемых соотношением политических, военных и экономических сил на международной арене и подпитываемых идеологическими импульсами, действительно характерны для нашего времени. Если сопоставить их философскую значимость с философией истории В. С. Соловьева, сравнение ведет к единственному выводу: последняя стоит на высоте философской абстракции, абсолютно несоизмеримой с уровнем понимания истории, представленным в рассуждениях известного американского политолога¹⁶. Такой же вывод справедлив по отношению ко многим современным постмодернистским и близким к ним концепциям философии истории, а также к современным пар-

диям на историософию, начисто лишенным трагедийной глубины, подбирающим крохи со стола научных дисциплин, так или иначе связанных с историей, а также произвольно толкующим фрагменты священных текстов.

Перечисление и анализ актуализаций философии В. С. Соловьева в современном философском контексте могли бы быть продолжены. Но выводы остались бы теми же: значение этой философии исключительно велико, она дает важные и незаменимые уроки, которые еще предстоит усвоить и оценить. В. С. Соловьев и сегодня ведет острый спор с мировой философской мыслью, и это, возможно, один из факторов, поддерживающих жизнь последней, не дающих ей угаснуть в скептицизме и сциентистском самодовольстве.

¹ Выступление на «круглом столе» «Философское наследие Владимира Соловьева и современная философия». XXI Всемирный философский конгресс, Стамбул, 2003.

² См.: Гальцева Р. А. «Это был наш маленький крестовый поход». К 25-летию завершения «Философской энциклопедии». Из воспоминаний // Знамя. 1995. № 2. С.163.

³ Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом инквизиторе» (Заметки к проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьева) // Вопр. философии. 1990. № 1. С.76.

⁴ См.: Порус В. Н. «Проблема демаркации» в культурном контексте эпохи // Полигнозис. 2001. № 3. С. 3-17.

⁵ Межуев В. М. Выступление на заседании клуба «Свободное слово» // Свободное слово. Интеллектуальная хроника. Альманах-2002. М., 2003. С.254.

⁶ Там же. С. 255.

⁷ См.: Порус В. Н. Рациональность, наука, культура. М., 2002. С. 315.

⁸ Ницше Ф. Воля к власти // Избранные произведения. В 3 т. Т.1. М., 1994. С. 228.

⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 99.

¹⁰ См.: Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 17.

¹¹ Соловьев В. С. История и будущность теократии. Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни // Собр. соч. В VIII т. Т. IV. СПб, б.г. С. 211.

¹² «Трудна работа Господня» – слова В. С. Соловьева, произнесенные им на смертном одре.

¹³ Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. М., 1988. Т. 1. С. 64.

¹⁴ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопр. философии. 1990. № 3. С.135.

¹⁵ См.: Фукуяма Ф. Началась ли снова история? // <http://www.russ.ru/politics/20021112-fuku.html>.

¹⁶ Впрочем, и сам Фукуяма не склонен переоценивать философскую значимость своих прогнозов. Он признает, что в мире, в котором возможен «конец истории», философии просто нет места: «Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории» (Фукуяма Ф. Конец истории. С. 148). С этим надо согласиться.

МИТИО МИКОСИБА

Университет города Чибо (Япония)

О ПОМЕТАХ К. ЛЕОНТЬЕВА НА ПОЛЯХ БРОШЮРЫ ВЛ.СОЛОВЬЕВА «ТРИ РЕЧИ В ПАМЯТЬ ДОСТОЕВСКОГО»¹

1

28 января 1881 г. Ф. М. Достоевский скончался в возрасте шестидесяти лет. Молодой философ Владимир Соловьев (тогда ему было 28 лет), который был дружен с Достоевским в последние годы его жизни, произнес три речи о покойном писателе. Первая была произнесена 1 февраля 1882 г. и была опубликована в «Новом времени» в № 2133 за 1882 г. Вторая была прочитана 13 февраля 1883 г. и появилась в печати в «Руси» в № 6 того же года. Брошюра объемом всего в пятьдесят пять страниц «Три речи в память Достоевского (1881—1883 гг.)», включавшая первую, вторую и третью речи (третья речь была не опубликована и не датирована автором), была издана «Университетской типографией (М. Катков)» в Москве в 1884 г. В эту брошюру также входили «Предисловие» и «Приложение» под заглавием «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в новом христианстве»². Это «Приложение» является опровержением взгляда Леонтьева на

Достоевского, изложенного в статье «О всемирной любви—речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике»³. Статья включена в состав леонтьевской брошюры «Наши новые христиане», изданной в 1882 г.

Брошюра «Три речи в память Достоевского», преподнесённая Леонтьеву Соловьевым, хранится в книжных фондах Государственного литературного музея (№171335 Рав.). На полях этой брошюры Леонтьев оставил пометы (всего в восьми местах). Эти пометы расшифрованы нами с помощью Александра Юрьевича Бобосова, научного сотрудника отдела книжных фондов ГЛИМ.

Пометы Леонтьева, несмотря на то, что кратки, говорят не только о его мыслях и личности, но и о сложных отношениях между двумя великими мыслителями XIX века—Вл. Соловьёвым и К. Леонтьевым, которые в сущности резко отличаются по идейным воззрениям, хотя и кажутся похожими на первый взгляд.

2

В «Предисловии» к своей брошюре «Три речи в память Достоевского» Вл. Соловьёв высказывает намерение оценить «идею, одушевлявшую Достоевского, в которую он верил и которую любил». По этому поводу он цитирует письмо Л. Толстого к Н. Страхову, написанное 5—10 (?) февраля 1881 г.⁴ Леонтьев здесь подчеркнул линией следующую фразу Толстого: «Искусство (Достоевского. — М.М.) вызывает во мне зависть, ум—тоже, но дело сердца—только радость». Леонтьев записал на полях: «Какое лживое враньё Толстого... Никогда он как гений никому не мог завидовать: а любви-то у него и нет...»⁵.

Леонтьев написал две статьи о самом Толстом, не считая упоминаний о писателе в других произведениях. Первая статья «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Толстого «Чем люди живы?»⁶, включённая в состав вышеупомянутой брошюры «Наши новые христиане», является, как следует из подзаголовка, рецензией на рассказ писателя.

Во второй статье «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой», помещённой в «Гражданине» в № 15, 19, 24, 28 за 1888 г. и позднее включённой в «Записки отшельника»⁷, Леонтьев высоко оценил Толстого как художника, написавшего «действительность русскую в полноте своей». Он отметил, что в истории русской литературы, начавшейся с «Героя нашего време-

ни», т.е. с поэтического скептика Печорина, сперва высился мрачный призрак Гоголя. Потом из этого мрака едва-едва высвобождались Тургенев с Лаврецким и Рудиным, Писемский с «людьми 40-х годов», Гончаров с Райским, Достоевский с «далёким и бледным сиянием христианского креста над клоакой окровавленного гноища». Наконец, от гоголевского одностороннего принижения жизни освободился Л. Толстой со спокойным, твёрдым и в то же время страстным Вронским. Эта вторая статья интересна, но остановимся на первой статье, потому что она по времени написания и содержанию соответствует нашему тексту (тексту фонда ГЛИМ).

В статье «Страх Божий и любовь к человечеству» Леонтьев сначала определяет истинную христианскую любовь. По его мнению, любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не есть христианская. Страх перед Богом является смирением перед церковным учением: «...кто допускает Бога, тот должен Его бояться... Кто боится, тот смиряется; кто смиряется, тот ищет *власти* над собою, власти видимой, осязательной; он начинает любить эту власть духовную, *мистически*, так сказать, оправданную пред умом его; ... Вот отчего святые отцы и учителя Церкви согласно утверждали, что «*начало премудрости... есть страх Божий*: иные прибавляли ещё: *плод же его любви*»⁸.

По взглядам Леонтьева, нехристианская любовь к человечеству, которая не сопровождается страхом и смирением перед Богом, пришла в Россию не так давно с Запада. Она есть лишь одно из проявлений того индивидуализма, того «обожания» прав и достоинства человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века.

Вернёмся к рецензии Леонтьева. Он отмечает, что, хотя в образе Ангела в рассказе «Чем люди живы?», наказанного Богом за непокорность, за самовольное, «революционное» сострадание к человеку и высланного на землю во плоти человека, и выражаются все основы христианской любви, Толстой, не понимая их взаимного соотношения, впал в заблуждение и пришёл к нехристианской любви к человечеству.

«Итак, Ангел, наказанный *за слишком смелое* появление *своевольной любви*, другими словами, за то, что любовь один раз

только взяла у него верх над верой в Промысл, над *страхом и покорностью*, наконец прощён и восхищён на небо, унося с собою убеждение, что нужна *только одна любовь* и больше ничего. Странная логика!.. Не Ангела, конечно, а графа Толстого!.. Так сильно пострадать за одно только послушание от «Бога отмщений» и, ни слова не упоминая о страхе и смирении пред непонятным, утверждать только, что «Бог любви есть»⁹.

Леонтьев назвал «новым христианством» христианство Толстого, в котором тот игнорировал страх и смирение и проповедывал сентиментальную любовь к человечеству. Это новое христианство для Толстого не самобытно, не гениально, а новоизобретённое «розовое» христианство, которое проповедывалось Ж. Санд, сен-симонистами и множеством других западноевропейских писателей. Цитируем также критические отзывы о Толстом из других статей Леонтьева независимо от контекста, в котором они были употреблены. «Зовёт себя кощунственно христианином даже и Л. Н. Толстой, увлечённый сентиментальным и мирным нигилизмом. «На старости лет *открывший вдруг филантропию*», как очень зло выразился про него тот же Катков»¹⁰. «И старый безумец Лев Толстой продолжает безнаказанно и беспрепятственно проповедывать, что Бога нет, что всякое государство есть зло и, наконец, что пора прекратить существование самого рода человеческого на земле»¹¹, «...не оттого ли он (Толстой. – М.М.) так много пишет о любви, что сам по природе вовсе не слишком добр?»¹².

Теперь ещё раз рассмотрим замечание К. Леонтьева на полях страницы 5 текста фонда ГЛМ. Мы, знакомые с содержанием статей Леонтьева, знаем, что оно не является случайным, поверхностным. «Какое лживое враньё Толстого...»—это, по Леонтьеву, разоблачение лицемерия Толстого. «Никогда он как гений никому не мог завидовать»—здесь Леонтьев указывает на роковое высокомерие Толстого. «А любви-то у него и нет...» — согласно Леонтьеву любовь основывается на страхе и смирении перед Богом и только тогда является христианской. Поэтому любви нет у Толстого, как у нигилиста, который проповедует, что Бога нет. Любовь к человечеству, которую утверждает Толстой, была им «открыта вдруг на старости лет» и заимствована с Запада, где проповедывалась Ж. Санд, сен-симонистами и мно-

жеством других европейских писателей. В конце концов она (любовь у Толстого – М.М.) есть лишь одно из проявлений индивидуализма и антрополатрии. Она не является христианской любовью. Кроме того, Леонтьев, по-видимому, подвергает сомнению личные качества Толстого — он вопрошает: «...не оттого ли он так много пишет о любви, что сам по природе вовсе не слишком добр?»

3

В «Первой речи» Соловьёв высоко оценил Достоевского в сравнении с Гончаровым, Толстым, Тургеневым. По мнению Соловьёва, последние воспроизводили действительность русского общества, в то время как Достоевский избрал себе предметом описания общественное движение и предугадал высшую конечную цель этого движения—то есть смотрел далеко вперёд. Он понял, в чём состоят отклонения современного ему русского общества от движения к этой цели и справедливо осуждал их.

Соловьёв упоминает повесть «Бедные люди» как сочинение, в котором выразилось глубинное осознание Достоевским общественной неправды, и пишет: «Социальный смысл этой повести (к которой примыкает и позднейший роман «Униженные и оскорблённые») сводится к той старой и вечно новой истине, что при существующем порядке вещей *лучшие* (нравственно) люди суть вместе с тем *худшие* для общества, что им суждено быть бедными людьми, униженными и оскорблёнными». После этих слов Соловьёва Леонтьев делает следующую помету: «(Да ведь это ложь! Это же всегда случается.)»¹³.

Слово «ложь», наверное, относится к словам о «вечно старой и новой истине». По Леонтьеву, такая общественная неправда не что иное, как ложь, и нельзя назвать её «истиной», хотя она «всегда случается». В этой помете можно усмотреть нравственный консерватизм Леонтьева, но мы не касаемся здесь его нравственности или его взглядов на общественную правду.

На следующей странице Соловьёв пишет о нравственном воскресении Достоевского через опыт каторги. Леонтьев на полях всей страницы делает общее замечание: «Вот это правда и хорошо»¹⁴.

Цитируем Соловьёва, хотя это и длинный параграф: «Среди ужасов мёртвого дома Достоевский впервые сознательно

повстречался с правдой народного чувства и в его свете ясно увидел неправоту своих революционных стремлений. Товарищи Достоевского по острогу были в огромном большинстве из простого народа, и за немногими яркими исключениями все это были худшие люди народа. Но и худшие люди простого народа обыкновенно сохраняют то, что теряют лучшие люди интеллигенции: веру в Бога и сознание своей греховности. Простые преступники, выделяясь из народной массы своими дурными делами, нисколько не отделяются от неё в своих чувствах и взглядах, в своём религиозном миросозерцании. В мёртвом доме Достоевский нашёл настоящих «бедных (или по народному выражению несчастных) людей». Те прежние, которых он оставил за собою, ещё имели убежище от общественной обиды в чувстве собственного достоинства, в своём личном превосходстве. У каторжников *этого* не было, но было нечто большее. Худшие люди мёртвого дома возвратили Достоевскому то, что отняли у него лучшие люди интеллигенции. Если там среди представителей просвещения остаток религиозного чувства заставлял его бледнеть от богохульств передового литератора, то тут, в мёртвом доме, это чувство должно было воскреснуть и обновиться под впечатлением смиренной и благочестивой веры каторжников. Как бы забытые церковью, придавленные государством, эти люди верили в Церковь».

Вслед за этим Соловьёв написал «и не отвергали государства». Но в тексте фонда ГЛМ эти слова перенесены на следующую страницу, и помета Леонтьева их не охватывает.

В рецензии «Достоевский о русском дворянстве»¹⁵ Леонтьев, разбирая роман «Подросток», утверждает, что «совокупность дворян Достоевского и нереальна, и ненормальна», в отличие от дворян, описанных Тургеневым, Писемским, Толстым и Марквичем и др. По мнению Леонтьева, сам Достоевский почувствовал в глубине души своей, что он «не совсем прав против русского дворянства» и сказал: «А всё-таки дворянство нужно!» Взгляды Леонтьева на дворянство и интеллигенцию не являются целиком негативными (хотя его мнение об интеллигенции, сочетающееся с критикой либерализма, довольно сложно и неоднозначно). Леонтьев, по-видимому, одобрял то утверждение Со-

ловьёва, что религиозное чувство у Достоевского было возвращено знакомством с русским народом.

Прочитываем из вышеуказанной рецензии Леонтьева: «Как верно понимал он (Достоевский. – М.М.) (давным—давно), что без веры, *без веры православной именно*, народ русский, да и вся Россия станут никуда негодными. Он не только умом и любовью понимал эту истину, но и особого рода художественным чувством»¹⁶. «Мужика он (Достоевский. – М.М.) любил не потому только, что он мужик, не потому, что он человек рабочий и небогатый; нет—он любил его ещё больше за то, что он *русский* мужик, за то, что *религиозен*. Он звал русский народ «народом-богоносцем», подразумевая, вероятно, под этим словом не одних простолюдинов, но всех тех и «простых» и «непростых» русских людей, которые искренно веруют во Христа»¹⁷. «У Достоевского народ хорош не потому только, что он *простой* народ и бедный народ, а потому, что он народ *верующий*, православный»¹⁸.

Если мы соотнесём суждение Леонтьева с мнением Соловьёва, то поймём, что у первого придавалось особое значение «православию». Между тем Соловьёв утверждал, что христианство Достоевского есть не только православие, но и «вселенское христианство».

Составим хотя бы некоторое представление о христианстве в том виде, как его увидел Соловьёв в идеях Достоевского, приводя цитаты из «Второй речи» брошюры «Три речи в память Достоевского»: «Он (Достоевский. – М.М.) говорит о Вселенской Православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о *задаче* всечеловеческого соединения во имя Христово и в духе Христовом—в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования. Истинная Церковь, которую проповедывал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в том смысле, что в ней должно в конце исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы»¹⁹. «А задача эта, т.е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а главное в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело...»²⁰. «Полнота христианства есть всече-

ловечество, и вся жизнь Достоевского была горячим порывом к всечеловечеству»²¹.

Леонтьев почему-то не сделал ни одного замечания ко «Второй речи». Но прочитав следующую фразу, можно предположить, что он до некоторой степени разделяет мнение Соловьева в понимании идеи Достоевского о христианстве: «Правда, в религиозных представлениях своих Достоевский не всегда строго держался тех общеизвестных катехизических оснований, которыми руководится всё восточное духовенство наше, и позволял себе переступать за пределы их, то влагая в уста русских монахов предсказания о повсеместном превращении государств в одну на земле торжествующую Восточную Церковь («Братья Карамазовы»), то сам пророчествуя о какой-то непонятной и «окончательной» всеобщей «гармонии» земной жизни под влиянием некой особенной русской или славянской любви!»²².

Значит ли это, что Леонтьев, читая «Три речи», не осознавал своих расхождений (особенно по идее «вселенского») с Соловьёвым? Нам кажется, что пометы в конце брошюры содержат некоторое объяснение этого.

4

В «Третьей речи» своей брошюры Вл. Соловьёв сначала сделал общий обзор русской истории, а потом высоко оценил дело освобождения крепостных Александром II как «освобождение русского общества от прежних обязательных рамок» и заключил, что в этом царствовании «закончилось внешнее природное образование России» и после этого перед Россией встала задача «будущего создания новых духовных форм». Но прежде духовного рождения России придёт период, когда всё бродит и является вопрос: что делать? Этот вопрос прежде всего вызывает «внешний общественный идеал, независимый ни от какой внутренней работы человека». Этот идеал кончится насильственным поведением в форме разрушения существующих систем. Тогда «являются лишь немногие люди, которые, не удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого нравственного переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества».

Вслед за этой фразой Соловьёв пишет: «Из этих немногих предвестников русской и вселенской будущности бесспорно первым был Достоевский, ибо он глубже других провидел сущность грядущего царствия, сильнее и одушевленное предвещал его».

Леонтьев подчеркнул линией слова «сущность грядущего царствия» и отметил это место звёздочкой *, а на нижних полях страницы записал: «*Кто это может понять?»²³.

Леонтьев был далёк от мечтательного идеализма и оптимизма Соловьёва. Во взглядах на государство, нацию и историю он совершенно реалист. В одном из писем к Соловьёву по поводу статьи Петра Астафьева, признав, что «сам себе представлялся анатомом и физиологом— национального вопроса», он говорит: «Я в моей брошюре («Национальная политика») и во стольких других сочинениях моих указываю на то, что строй психический и религиозно-политические идеалы славян, не только австрийских, но и восточных, —гораздо ближе к буржуазно-европейскому строю и к либерально-утилитарным идеалам, чем к тем, которые преобладают в нашем народе»²⁴.

Оставляя в стороне расхождения во мнениях по конкретным вопросам действительности, если мы возьмём, например, главную книгу Леонтьева «Византизм и Славянство»²⁵, мы ясно увидим различия в воззрениях обоих мыслителей. Намеренно процитируем следующие фразы из «Заключения» работы «Византизм и Славянство»: «Молодость наша, говорю я с горьким чувством, сомнительна. Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела...»²⁶.

Леонтьев наблюдал действительность так аналитически и реально, что не мог надеяться на «грядущее царствие». Всё же он, находя проблеск надежды в цивилизации, говорит во вступительной части того же «Заключения»: «... цивилизации обыкновенно надолго переживают те государства, которые их произвели». «Она (цивилизация. — М.М.), как продукт, принадлежит государству; как пища, как достояние, она принадлежит всему миру»²⁷.

Такие взгляды на цивилизацию у Леонтьева основываются на своеобразной эстетике. В вышеуказанном письме к Соловьёву он цитирует слова Н. Данилевского «Красота есть единственная духовная сторона материи», «Бог пожелал создать красоту и для этого создал материю» и, прилагая эти слова к человеческим

обществам, говорит: «Жизнь человеческих обществ (состоящую из жизни плоти и жизни духа) можно тоже рассматривать и одновременно, и попеременно... и с религиозной, и с эстетической стороны. Ибо, несмотря на то, что развитие прекрасного в жизни сопряжено со многими скорбями, пороками и даже ужасами,—эта эстетика жизни гораздо менее губительна для религиозных начал, чем простая утилитарная мораль»²⁸. У Соловьева нет таких взглядов, в которых положительно соединяются религия и эстетика, хотя есть много сочинений по эстетике (особенно в 90-х годах).

Потом Соловьев утверждает, что Россия несёт обязанность примирить христианский мир, который разделился на Восток и Запад. По его мнению, Россия рождалась для искупления великого греха, совершённого в Византии, т.е. раскола. По этому поводу он говорит: «Если, вопреки полноте христианской идеи, Византия снова возбудила великий мировой спор и стала в нём на одну сторону—на сторону Востока, то её судьба нам не образец, а урок».

Леонтьев подчеркнул линией эту фразу (в особенности слово «снова», подчеркнуто жирной линией) и на полях пометил: «?? когда»²⁹.

Леонтьев расходится с Соловьевым во взглядах на Византию, но перед тем как затронуть эту тему, рассмотрим статью Соловьева «Великий спор и христианская политика», опубликованную в «Руси» в 1883 г. (№ 1, 2, 3, 14, 15, 18, 23). В ней Соловьев утверждает, что «с самого начала человеческой истории ясно обозначилась противоположность двух культур—восточной и западной», и эта противоположность была уничтожена примирением двух начал во Христе и его Церкви. Проследим его мысль. В первые века ещё не совершилось разделение церквей и все христианские церкви находились в полном внутреннем единении. Но с IV века, после того как прекратились преследования и возникло христианское государство, ослабляется внутренняя солидарность между Восточной и Западной Церквями. Соловьев вменяет раскол в вину Византии и говорит: «Византия, сделавшись новым Римом для государства, скоро захотела быть новым или вторым Римом и для Церкви. Уже с конца IV века является роковое соперничество византийской кафедры, представительницы восточного христианства, с престолом древнего Рима, как представителя христи-

анства западного»³⁰. Однако до IX века, отдавая борьбе с ересью всё своё время, св. отцы Восточной Церкви осознали отсутствие апостольской кафедры в Византии и признали высокое значение римского престола и искали и находили в Риме защиту и опору. В свою очередь Рим, окружённый германским варварством, оскудел умственным образованием, поэтому требовал помощи греческих богословов. Таким образом, Восточная и Западная Церкви соединились и восполнили друг друга в общем интересе—утверждении православного догмата. Но в IX веке, когда утвердился догмат и закончилась борьба с ересью, духовная связь Восточной и Западной Церквей теряет главную основу и порывается. Так совершается разделение Церквей. В XI веке разделение совершилось, и Восточная и Западная Церкви гибли в изоляции. И именно Византия, потеряв всякую практическую силу действия, отдалась во власть чуждой силе ислама, а Рим, давая исключительное развитие человеческому началу, должен был ладить с антихристианским просвещением.

В разделении Церкви Соловьев обвиняет и Византию, и Рим в статье «Великий спор и христианская политика». Но в брошюре «Россия и Вселенская Церковь»³¹ («La Russie et l'Eglise Universelle»), написанной по-французски и изданной в Париже в 1889 г., Соловьев назвал византийскую империю государством христианским лишь по имени, т. е. лжехристианской империей, и утверждал, что православие Византии на самом деле было лишь вогнанной внутрь ересью. Он говорит: «Решительный бой должен был быть дан лжехристианской империей Византии православному папству, бывшему не только непогрешимым хранителем христианской истины, но и первым осуществлением этой истины в коллективной жизни рода человеческого»³².

Познакомившись со взглядами Соловьева, мы можем ответить на вопросы Леонтьева. На вопрос «Когда?» мы ответим: «С IX до XI века». Слово «снова», подчеркнутое Леонтьевым, связано с точкой зрения Соловьева, о том что с самого начала человеческой истории Восток и Запад были разделены и, держась своих начал, спорили друг с другом. Это противоположение было примирено во Христе и его Церкви. Однако в IX веке Византия «снова» искала ссоры с Римом, держась восточного начала. Соловьев использовал наречие «снова» именно в этом смысле. Ви-

занятия, снова осуществившая разделение Церквей, в конце концов отдалась во власть мусульманства, в котором открылось бывшее до этого неявным отрицание христианства, воплотившееся в ересях. России недопустимо следовать Византии.

Мы не будем рассматривать в деталях взгляды Леонтьева на Византию. Ограничимся рассмотрением только тех моментов, в которых наиболее наглядно видны различия в этом вопросе между Леонтьевым и Соловьевым. Леонтьев прежде всего называет византизмом цивилизацию, развившуюся в Византии, и высоко оценивает его как антитезу эгалитаризму и демократизму.

В первой главе работы «Византизм и Славянство» он пишет: «Знаем, что византизм... отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»³³. Это мнение, очевидно, противоречит идее «вселенского» Соловьева.

Далее Леонтьев с одобрением пишет о «византийском Кесаризме». «Итак, повторяю, Кесаризм византийский имел в себе, как известно, много жизненности и естественности, сообразной с обстоятельствами и потребностями времени. Он опирался на две силы: на новую религию, которую даже и большая часть нехристиан нашего времени признаёт наилучшей из всех дотоле бывших религий, и на древнее государственное право, сформулированное так хорошо, как ни одно до него сформулировано не было. Это счастливое сочетание очень древнего, привычного с самым новым и увлекательным и дало возможность первому Христианскому Государству устоять так долго на почве расшатанной, полусгнившей, среди самых неблагоприятных обстоятельств»³⁴.

При сопоставлении взглядов Леонтьева и Соловьева станет очевидна разница их воззрений.

«Весь строй христианской Византии представляет собою непримиренное раздвоение: с одной стороны, мы видим здесь Церковь как носительницу божественной стихии и истины христовой, а с другой – полуязыческое общество и государство, основанное на римском праве. Не только не было внутреннего соответствия между этими двумя сторонами, но не было даже и стремления привести их в согласное единство»³⁵.

Между тем из второй главы сочинения «Византизм и Славянство» процитируем фразу, которую никогда не сказал бы Соловьев: «В византизме царила одна отвлечённая юридическая идея: на Руси эта идея обрела себе плоть и кровь в Царских родах, священных для народа»³⁶.

Итак, даже на основе краткого рассмотрения идеи Леонтьева, выяснилось, что его помета «??когда» является не простым вопросом, а скорее разносом, полным антипатией.

Затем в «Третьей речи» Вл. Соловьев утверждает, что прежде Россия показала и Востоку, и Западу свою физическую силу в борьбе с ними, но впредь должна выказать им свою духовную силу, примирившись с обоими. По мнению Соловьева, это примирение заключается в том, чтобы усвоить сущность духа противника и отнестись к нему не по-человечески, а по-божьи. Он говорит, что в настоящее время положение неотложнее для нас, потому что латинство в лице поляков и нехристианский Восток в лице евреев вошли в состав России, «...и для действительно примирения нужно глубокое понимание именно этого их особого характера,—нужно обратиться к самому их духовному существу и отнестись к нему побожьи»³⁷. Соловьев здесь поместил примечание на полях внизу страницы. В нём он, указав на то, что дело не в уступках и компромиссах во внешней борьбе, а в духовном примирении на почве чисто религиозной, говорит: «Пока религиозное внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остаётся в своих правах».

Леонтьев сделал помету в этой части и записал: «а после? Жить без войны?»³⁸.

Хотя нами и не рассматривается мнение Леонтьева о войне, всё же процитируем только следующую фразу из его статьи, опубликованной в «Варшавском дневнике» 21 февраля 1880 года. В этой небольшой статье Леонтьев хвалит русские войска и военных в Польше и критикует общественное мнение, предлагавшее заменить войска силами гражданской обороны. По этому поводу он говорит: «Великая вещь—война! Прав был тот, кто назвал войну —«божественным учреждением». Это огонь пожирающий, правда, но зато очистительный! Глупые, несносные эти друзья «вечного мира», находят что-то высокое в мещанском и всеоб-

щем благоденствии народов...Они не понимают, что тот «Священный союз народов», который воспевал Беранже, *в туку* Священному Союзу Государей: (J'ai vu la Paix descendre sur la terre /Semant de l'or, des fleurs et des épis)³⁹.

На основании сочинений Соловьёва «Оправдание добра»(1899), «Три разговора» (1900) и пр. можно утверждать, что и Соловьёв не всегда относится негативно к войне, но это уже тема отдельного исследования.

5

Как было сказано выше, к изданию сочинения Соловьёва «Три речи в память Достоевского» (1884 г.) была приложена ещё одна статья «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве. («Наши новые христиане» и т. д. К. Леонтьева. Москва, 1882 г.)».

В брошюру Леонтьева, которую прорецензировал Соловьёв, входят две статьи—«Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого «Чем люди живы?» и «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике». В своей статье Соловьёв рецензирует только последнюю.

Прежде всего рассмотрим статью Леонтьева «О всемирной любви». Это, как следует из заглавия, отзыв на известную речь Достоевского, произнесённую на празднике Пушкина. Говоря коротко, Леонтьев совершенно отрицательно отнёсся к идеям Достоевского, высказанным в этой речи. Тем не менее он высоко оценил Достоевского, как даровитого писателя (особенно в гл. 2). А именно, Достоевский своим дарованием благотворно действовал на читателя, особенно на молодых русских читателей. «Г. Достоевский, по-видимому, один из немногих мыслителей, не утративших веру в *самого человека*»⁴⁰. Леонтьев называет этого писателя «замечательным *моралистом*». Проследивая три романа «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы», он находит в Достоевском ступенчатое сближение с православной Церковью. «Ещё шаг, ещё два, и он мог бы подарить нас творением истинно великим в своей поучительности. И вдруг эта речь! Опять эти «народы Европы»! Опять это «последнее слово всеобщего примирения»! Этот «всечеловек»! —и *ты тоже*, Брут! Увы и *ты тоже*... Из этой речи, на празднике Пушкина, для меня, по крайней мере, совсем неожиданно оказалось, что г. Досто-

евский, подобно великому множеству *европейцев* и русских *всечеловеков*, *всё ещё* верит в мирную и кроткую будущность Европы и радуется тому, что нам, русским, быть может, и скоро, придёт-ся утонуть и расплыться бесследно в безличном океане космополитизма»⁴¹.

Леонтьев беспощадно критикует идеи «всечеловечества», «всемирности», «гармонии», «братства» и т. д., которые высказал Достоевский в своей речи. По мнению Леонтьева, такой космополитической любви, такого всеобщего примирения, о которых говорил Достоевский, нет в Библии. Конец мира «всечеловеческим единением», «всемирным примирением» не соответствует описанию конца мира в гл. 26 «Евангелия от Матфея». «Итак, пророчество всеобщего примирения *людей о Христе* не есть православное пророчество, а какое-то *общегуманитарное*»⁴². «Христос, повторяю, ставил милосердие или доброту *личным идеалом*. Он не обещал нигде торжества *поголовного братства на земном шаре*...»⁴³. «Братство по *возможности* и гуманность действительно рекомендуются Св. Писанием Нового Завета для *загробного спасения личной души*, но в Св. Писании *нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия. Христос нам этого не обещал...Это неправда*»⁴⁴. По Леонтьеву, такие идеи Достоевского популярны не только в России, но и на Западе. «О «всеобщем мире» и «гармонии» заботились и заботятся, *к несчастью*, многие и у нас, и на Западе: Виктор Гюго, воспевающий междоусобия и царубийства; Гарибальди, составивший себе славу военными подвигами; социалисты, квакеры; по-своему — Прудон, по-своему—Кабе, по-своему—Фурье и Ж. Санд»⁴⁵.

В образах действующих лиц романа «Братья Карамазовы» Достоевский изобразил гораздо более истинную «гармонию», чем идею всеобщей гармонии в речи. «Поэтическое, живое согласование светлых цветов с тёмными—*больше ничего*. В высшей степени цельная полутрагическая, полужанровая опера, в которой грозные и печальные звуки чередуются с нежными и трогательными—и *больше ничего*»⁴⁶.

В ответ Соловьёв выбрал три тезиса из критики Леонтьева: «Можно ли сводить всю сущность христианства к одной гуманности? Есть ли цель христианства всеобщая гармония и благоденст-

вие на земле?.. Наконец, заключается ли *основание* христианской жизни и деятельности в одной любви?»⁴⁷. По Соловьёву, на эти вопросы г. Леонтьев правильно ответил: «Нет». Вслед за тем Соловьёв говорит следующее. Стремление подменить живую полноту христианства общими местами отвлечённой морали, прикрытой христианским именем без христианской сути,—это стремление, как правильно указал Леонтьев, распространено в наши дни. Однако автор этой брошюры связал такие заблуждения с Достоевским, решительно свободным от них. Это отправной пункт возражений Соловьёва.

«Но христианская идея, которой служил этот замечательный человек, искажалась в его уме, по мнению г. Леонтьева, примесью сентиментальности и отвлечённого гуманизма»⁴⁸. На это Соловьёв возражает, что гуманизм Достоевского, основывающийся на вере во Христа и его Церковь, никогда не являлся отвлечённой моралью. Соловьёв, связывая гуманизм покойного писателя со своей идеей «Богочеловечества», говорит: «Достоевский верил в человека и в человечество только потому, что он верил в богочеловека и в богочеловечество, —в Христа и в Церковь»⁴⁹. Немного отходя от темы, процитируем следующие слова, приближающие нас к сути философии Соловьёва.

«Церковь есть обоженное чрез Христа человечество— значит только верить в его *способность к обожению*, верить, по словам Св. Афанасия Великого, что в Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, православная, отеческая»⁵⁰. Идея «Вселенской Церкви» Соловьёва основывается на этой мысли.

Далее Соловьёв пишет: «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятным, поневоле должен был употреблять такие выражения, как «всеобщая гармония», когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной. И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля по священному Писанию и по учению Церкви есть термин *изменяющийся*»⁵¹.

Леонтьев еле заметно подчеркнул линией этот параграф местами—«людьми не читавшими» и «забытыми катехизис» «И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию на земле» «по учению Церкви есть термин *изменяющийся*» и записал на полях страницы: «Оптинские монахи (от. Анатолий, напр.) находят, что Дост. в этом неправ»⁵².

Попробуем найти в статье «О всемирной любви» положения, находящиеся в связи с «напрасным указанием» Леонтьева. Леонтьев предсказывает, что если бы нашли спасение от земной пустоты и суеты в каких-то строях общества, то будущая жизнь была бы гораздо тяжелее, болезненнее жизни монахов в строгих монастырях. Он говорит: «...постоянный тонкий страх, постоянное неумолимое давление совести, устава и воли начальствующих...Но у афонского киновиата есть одна твёрдая и ясная утешительная мысль, есть спасительная нить, выводящая его из лабиринта ежеминутной тонкой борьбы: *загробное блаженство*»⁵³. Этот параграф заключён следующими словами: «Верно понятый, не обманывающий себя неосновательными надеждами реализм должен, рано или поздно, отказаться от мечты о благоденствии земном и от искания идеала нравственной правды в недрах самого человечества»⁵⁴.

Хотя в этой статье («О всемирной любви») можно найти и вышеприведённое положение о том, что братство и гуманность рекомендуются Св. Писанием Нового Завета для загробного спасения личной души⁵⁵, Соловьёв здесь имеет в виду вышеизложенное место, в котором говорится об «утешительной мысли афонского киновиата—т.е. «загробном блаженстве». По Соловьёву, Церковь является не простым учреждением, а «вселенским всеединством», осуществлённым на земле, поэтому утверждение Леонтьева, перемещающее существование Церкви с этого света на тот, «напрасно».

Однако является ли идея «всечеловеческое единение на земле», по крайней мере, в том значении, что у Достоевского, заблуждением с точки зрения православной Церкви, как утверждал Леонтьев? Вопрос этот для нас остался нерешённым, хотя существование «того света» оговаривается в катехизисе.

Кстати, упомянем об отношении Леонтьева к Оптиной пустыни. Леонтьев, будучи на службе в русском посольстве в Турции, разошёлся с посланником во взглядах на греко-болгарский церковный вопрос и ушёл в монастырь на Афоне в 1871 г. В 1874 г. осенью, уйдя со службы, он вернулся в Россию и вскоре посетил Оптину пустынь, близ своего села Кудинова. И в дни небезопасной жизни—помещиком в своём селе, послушником Николо-Угрешского монастыря около Москвы, помощником редактора газеты «Варшавский дневник», и в дни на службе в Московском цензурном комитете (с 1881 по 1887 г.) он бывает в Оптиной пустыни. Выйдя в отставку (в 1887 г.), он живёт в Оптиной пустыне—сперва в ските, а потом в квартире у стен монастыря, и в 1891 г. здесь принимает тайный постриг под именем Климента. За это время он близко познакомился с некоторыми монахами Оптиной—известным старцем Амвросием (1812—1891), иеромонахом Климентом Зедергольмом (ок. 1830—1878), о котором Леонтьев написал книгу, и схииархимандритом Анатолием (1822—1894), который был скитона начальником и духовником всего братства (с 1874 г.), и др.

Соловьёв приближается к заключительному выводу, указывая на то, что «всемирная гармония», о которой пророчествовал Достоевский, означает не утилитарное благоденствие людей на земле, а начало той новой земли, в которой правда живёт. По мнению Соловьёва, наступление этой всемирной гармонии произойдёт в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе. Он, прежде всего напомним об образе «жены, облечённой в солнце», в главе 12 «Откровения ап. Иоанна Богослова», цитирует из главы 19, стихов 6—8 и главы 21, стихов 1—4 того же Апокалипсиса.

В заключение следующими словами он заканчивает опровержение Леонтьева («Приложение») и свою брошюру: «Вот какую всемирную гармонию и благоденствие разумел Достоевский, повторяя только своими словами пророчества новозаветного откровения».

Леонтьев полностью заполняет поля последней страницы⁵⁶. Сначала он почему-то подписывает в самом конце брошюры: «К. Леонтьев». Просто привычка или желание принять на себя ответственность за свои пометы?

Потом он подчёркивает линией слова «Вот какую всемирную гармонию», отмечает это место одной звёздочкой* и на нижних полях страницы записывает: «* Господи! Ну кто же кроме Соловьёва эту гармонию видел в речи Достоевского! Я уверен, что вся русская публика, восторгавшаяся так изступленно этой речью, не об Апокалипсисе думала, а о чем-то вроде всемирных выставках или съездах, где не только профессора и литераторы всей страны будут улыбаться другу, но и образованные рабочие Вселенной будут чокаться и прилично пить за блаженство земной жизни». Он продолжает записывать на полях левой стороны страницы. «Ведь они не только Апокал. не знают, но и катехизис забыли»*.

Здесь мы прежде всего видим расхождение двух мыслителей во взглядах на идеи Достоевского о «всемирной гармонии», «все-человеческом соединении» и т. д. Соловьёв воспринимает идеи покойного писателя в контексте своей мысли, которую он развивал в то время. То есть он считает идеи Достоевского вариантом своей идеи «Вселенской Церкви». По Соловьёву, эта Вселенская Церковь является обожением человечества (=человека) соответственно очеловечению Бога в Богочеловеке Христе. Она есть осуществление «человеко-бога» и воссоединение «мировой души», отошедшей от Бога, с Богом⁵⁷. Вселенская Церковь есть не что иное, как «новое небо и новая земля» в Апокалипсисе. А по Леонтьеву, идеи Достоевского не более, как вариант европейского филантропизма и гуманизма, к которым Леонтьев питает отвращение. По его мнению, они развивались под влиянием легковесных умонастроений Европы и совсем не имеют отношения ни к православию, ни к Апокалипсису. Соловьёв, считающий Церковь вселенским всеединством человечества, находит «православие» в идеях Достоевского, но Леонтьев, отождествляющий христианство с существующей православной церковью (включая догмы и мысли восточных отцов), отрицает «православие» у Достоевского.

По этому поводу нужно посмотреть «Примечание 1885 года», которое написал Леонтьев в связи с изданием статьи «О всемирной любви» отдельной книгой, вошедшей в двухтомник «Вос-

* Сохранено написание К.Леонтьева

ток, Россия, Славянство», в 1885—1886 г. Это «Примечание» начинается следующей фразой: «Есть люди, весьма почтенные, умные и Достоевского близко знавшие, которые уверяют, что он эту речь имел в виду выразить *совсем не то*, в чём я его обвиняю; они говорят, что у него при этом были даже некие *скрытые мечтания апокалипсического характера*»⁵⁸. Словами «люди почтенные, умные» (или «они») в этой фразе Леонтьев указывает на одного Соловьёва (впоследствии сам он признал это в письме к Фуделю). Далее Леонтьев утверждает, что хотя он сам не знает, о чём покойный писатель говорил в частных беседах со своими друзьями, но в этой публичной речи «и тени намёка нет на что-нибудь не только «апокалипсическое», но и вообще очень мало истинно религиозного»⁵⁹.

В конце Леонтьев подчёркивает линией слова «своими словами» из фразы «повторяя только своими словами пророчества новозаветного откровения», и отмечает это место двумя звёздочками * *, и на полях правой стороны страницы пишет: « * * Уж именно, что своими... И не догадаешься!»⁶⁰.

Это помета, по-видимому, значит, что слово Достоевского не «слово Церкви». Тогда субъект глагола «не догадаешься» — это не только Достоевский, но и Соловьёв ?

Между тем пометы Леонтьева на полях брошюры Соловьёва говорят об их взаимоотношениях, особенно об отношении Леонтьева к молодому философу на начальной стадии их знакомства. Как было сказано выше, Леонтьев расходится с Соловьёвым во взглядах на идею «вселенское», Византию и демократическое настроение общества и т. д. Нам кажется, что он, читая брошюру Соловьёва, осознал это расхождение. И всё же тон нападок Леонтьева на Соловьёва не так жесток, как это следует из помет на полях брошюры. Даже чувствуется теплота души Леонтьева. Например, в словах «ну кто же кроме Соловьёва эту гармонию видел...» видна скорее горькая улыбка, чем критика.

Приблизительно в 1890 г. произошёл разрыв между двумя философами. Обратим внимание на письма Леонтьева к другу его, протоиерею Иосифу Фуделю, написанные в 1890—1891 г. Эти письма были изданы издательством «Творческая мысль» в Москве в 1912 г. под заглавием «К. Леонтьев о Владимире Соловьёве и эс-

тетике жизни (По двум письмам)» и через 80 лет снова были опубликованы в журнале «Начала» (Москва) в № 2 за 1992 г.

В начале письма 24 января 1890 года Леонтьев сообщает Фуделю: «...При всем моём личном пристрастии к Владимиру Сергеевичу и при всём даже почтительном изумлении, в которое повергают меня некоторые из его творений, ...я сам ужасно недоволен им за последние 3 года»⁶¹. В этом же письме далее он говорит: ««Гармонии» (à la Достоевский); «всеобщей любви», конечно, не будет...«молочные реки» и тогда не потекут в «кисельных берегах» — это всё чушь, противная и здравому смыслу, и Евангелию, естеств. наукам даже»⁶². В 1890 г., наконец, Леонтьев откровенно объявил, что идея Соловьёва «вселенское» является «чушью».

Письмо января 1891 г. ещё интереснее. В этом письме Леонтьев обещает Фуделю послать брошюру Соловьёва «Три речи в память Достоевского». Неизвестно, была ли эта брошюра книгой с пометами Леонтьева, которая хранится в фондах ГЛМ, или другой книгой. Так или иначе Леонтьев говорит в этом письме: «(рекомендую:—) 2, Вл.С.Соловьёва—неосновательную *защиту Достоевского против меня*; в конце 3-х речей о Достоевском...3, Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьёва, что «небесный Иерусалим» сойдёт на землю, прочесть взгляды еп. Феофана...Он говорит *совершенно другое*, и, разумеется, под этими его рассуждениями подписались бы как покойные еп. Алексей и Никанор и т.д., так и все оптинские и афонские старцы. А когда Достоевский напечатал свои надежды на *земное торжество христианства* в «Братьях Карамазовых», то оптинские иеромонахи, *смеясь*, спрашивали друг друга: «Уже не вы ли, отец такой-то, *так думаете!*» *Духовная же цензура* наша прямо запретила особое издание *учения от. Зосимы*; и нашей было предписано сделать то же. («Ибо, сказано было, это может подать повод к новой ереси»). Вот, в чём уже *вовсе* не прав Вл. Соловьёв (вместе с Достоевским), — в этой *явной* ереси; а в стремлении к католичеству—гораздо меньше вины»⁶³.

Этим обсуждением 1891 г. мы закончим свои размышления о пометах Леонтьева на полях брошюры Вл.Соловьёва, изданной в 1884 г.

Казалось бы, вступительные вопросы остались нерешёнными. То есть когда Соловьёв преподнёс Леонтьеву свою брошюру? Когда Леонтьев прочитал её и сделал пометы на полях брошюры?

Вышеупомянутое «Примечание 1885 года» к статье «О всемирной любви» даёт ключ к разрешению этих вопросов. В нём Леонтьев касается взглядов Соловьёва на Достоевского, высказанных в «Приложении» (впервые опубликовано в журнале «Русь». 1883. №9) к брошюре «Три речи в память Достоевского» (отд. изд. 1884), и пишет: «Они (авт.—указан Соловьёв один, как было выше сказано) говорят, что у него (авт. —Достоевского) при этом были даже некие скрытые мечтания апокалипсического характера».

Вышеприведённая фраза Леонтьева соответствует по содержанию помете, которую Леонтьев сделал на полях последней страницы брошюры Соловьёва «Три речи в память Достоевского»: «...Ну кто же кроме Соловьёва эту гармонию видел в речи Достоевского! Я уверен, что вся русская публика...не об Апокалипсисе думала...».

Отсюда вытекает вывод, что до 1885 г. Леонтьев прочитал брошюру, поднесённую Соловьёвым и, наверное, читая, сделал пометы на полях её.

¹ Сердечно благодарю А.Ю.Бобосова, Н.Ю.Лазареву и В.В.Широкова за помощь и совет.

² Впервые напечатано в журнале «Русь». 1883. № 9.

³ Впервые опубликована в «Варшавском дневнике». 1880. № 162, 169, 173.

⁴ См.: Толстой Л.Н. Собр. соч. В 20 т. М., 1965. Т. 17. С.520.

⁵ См.: «Три речи в память Достоевского» в фонде ГЛМ. С. 5. В дальнейшем – «текст фонда ГМЛ».

⁶ Впервые напечатана в журнале «Гражданин» 1882. № 51–55. Позднее – Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М.: Республика, 1996. С. 329–338.

⁷ См.: Леонтьев К. Собр. соч. В 9 т. М., 1912–1914. Т. 7.

⁸ Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 332.

⁹ Там же. С. 334.

¹⁰ Леонтьев К. Мой исторический фатализм // Там же. С. 455.

¹¹ Леонтьев К. Над могилой Пазухина // Там же. С.678.

¹² Леонтьев К. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Там же. С.462.

¹³ Текст фонда ГМЛ. С.14.

¹⁴ Там же. С.15.

¹⁵ Впервые опубликована в журнале «Гражданин». 1891. № 204–206. Статья вошла в цикл «Записки отшельника». См.: Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 689–693.

¹⁶ Там же. С. 692.

¹⁷ Там же. С.693.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Соловьёв В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 3. С.201.

²⁰ Там же. С. 202.

²¹ Там же. С. 204.

²² Леонтьев К. Достоевский о русском дворянстве // Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 692.

²³ Текст фонда ГМЛ. С. 36.

²⁴ Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 628.

²⁵ Впервые опубликована в «Чтениях в Имперском Обществе истории и древностей российских при Московском университете». М., 1875. № 3. Отд. изд. М., 1876.

²⁶ Там же. С. 155.

²⁷ Там же. С.151

²⁸ Там же. С. 630.

²⁹ Текст фонда ГМЛ. С. 44.

³⁰ Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 56.

³¹ Там же. Т. 11.

³² Там же. С. 154.

³³ Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 94.

³⁴ Там же. С.97.

³⁵ Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 45.

³⁶ Леонтьев К. Указ соч. С. 99.

³⁷ Текст фонда ГМЛ. С. 45.

³⁸ Там же. С. 46.

³⁹ Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 242 – 243.

⁴⁰ Там же. С.317.

⁴¹ Там же. С. 322.

⁴² Там же. С. 315.

⁴³ Там же. С. 317.

⁴⁴ Там же. С. 323.

⁴⁵ Там же. С. 312.

⁴⁶ Там же. С. 320.

⁴⁷ Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 219.

⁴⁸ Там же. С. 220.

⁴⁹ Там же. С.221.

⁵⁰ Там же. С. 222.

⁵¹ Там же.

⁵² Текст фонда ГМЛ. С. 54.

⁵³ Леонтьев К. Указ соч. С. 318.

⁵⁴ Там же. С. 319.

⁵⁵ Там же. С. 82.

⁵⁶ Текст фонда ГМЛ. С. 55.

⁵⁷ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. (1877- 81 гг.).

⁵⁸ Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. С. 328.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Текст фонда ГМЛ. С. 55.

⁶¹ См.: Начала. 1992. № 2. С. 41.

⁶² Там же. С. 45.

⁶³ Там же. С. 55.

Т.А.ЁЛШИНА

Костромской государственной технологической университет

ТОЖДЕСТВО БЫТИЯ И МЫШЛЕНИЯ (ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ)

Как известно, динамика культуры создается благодаря наличию в ней внутренних оппозиций, которые становятся своеобразными полюсами напряжения. А потому очень важно исследовать эти оппозиции, например, объяснить, почему два философа, Соловьев и Розанов, так много значащих для нашей культуры, испытывали друг к другу непонятную неприязнь. Какова причина их стойкого недоброжелательства? Почему оно не было преодолено и после смерти одного из них?

В 1912 году, пытаясь понять и не понимая причину собственной неприязни к Владимиру Соловьеву (а вместе с ним к Рачинскому и Л.Толстому), Василий Розанов высказал предположение, что главный источник его холодности и равнодушия ко всем трем – в «сословном разделении». Уточняя расхожий социологический термин, Розанов отмечал: «Соловьев если не был аристократ, то все равно был «в славе»¹. А любить можно того, «о ком сердце болит». Розанов признавался: «С детства мне было страшно врождено сострадание: и на этот главный пафос ду-

ши во всех трех я не находил никакого объекта (...) О всех трех не было никакой причины «душе болеть», и от этого я их не любил»².

Кое-что в этом объяснении настораживает. Во-первых (и Розанов прямо пишет об этом), между ним и Соловьевым нет «сословного разделения»: их различает не принадлежность к разным *сословиям*, а разная *слава*. ореол признания и преклонения окружал Соловьева не как аристократа крови, но как аристократа духа – это вызывает в Розанове внутреннее беспокойство. И розановская неприязнь к Соловьеву, и попытка объяснить истоки этой неприязни имеют (простите за гендерное суждение) «бабий» характер. Они не логичны: «не аристократ, но был в славе». Это напоминает знаменитую формулу: «невиновен, но не заслуживает снисхождения». К тому же, объяснения Розанова основаны на чисто субъективных, «вкусовых» впечатлениях. Так одна хорошо одетая женщина судит о другой, одетой богато: «одета аристократично, но не в моем вкусе»³.

Во-вторых, Розанов отказывается любить Соловьева – и это тоже странно, потому что нет никакой необходимости говорить о любви, когда рассуждаешь о своем отношении к философу. Но в том-то и дело, что любовь – центр философского мирозерцания Розанова, ключ к пониманию всего его творчества. Он уверен, что там, где нет любви, сострадания, живого человеческого участия, там нет повода для философской рефлексии, там нет и морали. Нравственно-эстетические воззрения Розанова строились не на рассудочно-рациональном обосновании, а на интуиции любви. И не случайно современный исследователь называет Розанова философом любви⁴.

В-третьих. Розанов неожиданно обращается к своему детству, что тоже непривычно. Однако апелляция к детскому взгляду здесь далеко не случайна: для философа Розанова самыми существенными являются аргументы не просто бытия, но онтологического бытия – прапамяти и праопыта. Он как-то заметил: «...есть одна книга, которую человек обязан внимательно прочитать, – это книга его собственной жизни»⁵. Розанов был внимательным читателем книги жизни – ни одна страница не стерлась из его памяти, но он мечтал о большем. Есть люди, которых интересует тайна загробной жизни – «жизни после смерти». Ро-

занова манила и затягивала тайна зачатия и внутриутробного развития человека – «жизнь до рождения». То, что нельзя было взять памятью, Розанов брал воображением. Он грезил о блаженной защищенности внутриутробного существования, часто представлял самого себя в качестве «утробного младенца». Это состояние достигало его неожиданно и неоднократно, чему есть многочисленные письменные свидетельства. Вот одно из них: «Я похож на младенца в утробе матери, но которому вовсе не хочется родиться». А рядом комментарий – «на извозчике, ночью»⁶.

Он погружался в этот добытийственный хаос, желая постичь первичное зарождение жизненных форм, желая расслышать, что шепнул ему Ангел–Хранитель при рождении, что чувствовала его мать: «...на всю жизнь человек получает в рождении какую–то тайну, с которою живет всю жизнь, и всю жизнь разматывает эту тайну»⁷.

В детстве Соловьев и Розанов пережили события, определившие их дальнейшую человеческую судьбу и философскую ориентацию. В мае 1862 года девятилетний сын знаменитого историка Сергея Соловьева, Владимир, во время богослужения в храме, когда церковный хор пел «Херувимскую», увидел сверкающий поток лучащегося лазурного света. В этот момент его душа прояснилась, все земное, житейское ушло, окружающий мир открылся как осмысленный, прекрасный, полный гармонии. И явилась Она:

Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла Ты, с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман⁸.

Интимно–романтическое переживание Софии как Вечной Женственности выразилось у Соловьева в ряде видений, в которых ему являлась София то в облике женщины, то как чистая красота природы, совершенство мироздания. Впоследствии впечатления и знания сольются в представлении Соловьева о Вечной Женственности как начале, единящем мир. Дальнейшая работа Соловьева будет направлена на то, чтобы перевести эту

мистическую интуицию на язык метафизических понятий («положительное всеединство») и раскрыть ее в системе историософии, этики и религиозного строительства. Софиология позволила Соловьеву, не деля мир на своих и чужих, принять человеческую культуру в ее целостности.

Соловьева в Софии более всего привлекали два аспекта: *эстетический* и *эсхатологический*. София как Вечная Женственность олицетворяла собой вечную красоту и мудрость мира, соединяла собственно художественное знание с актом художественного вдохновения. По мнению Соловьева, человеку искони присуще стремление восстановить свою первоначальную духовную целостность – андрогинность, для этого ему дарована любовь. В строгом смысле слова, философия любви в русской традиции берет свое начало в трудах Вл. Соловьева, из которых мы узнаем, что Вл. Соловьев ратовал не за преумноженный эрос, а за преображенный – любовь должна вести человека не к соитию, не к деторождению, а к экстазу богопознания и творчества.

Детские впечатления Василия Розанова имели совершенно иной характер. В феврале 1861 года, на пятом году своей жизни, Василий Розанов лишился отца, а в июне 1870 года умерла от рака его мать. Воспоминания о матери, которая с семерыми детьми приехала из Ветлуги в Кострому, чтобы выучить детей, но теряла их одного за другим, угасая сама, не умея поддержать детей, не умея распорядиться назначенной пенсией, домом, коровой, парниками, были мучительны. И никто не виноват, когда не было в семье гармонии: печь пламенела, но ничего в ней не варилось, иконы теснились в красном углу, но не горела возле них лампадка. «И потом эта память: ее молитвы ночью (без огня), и толстый «акафистник» с буро–желтыми пятнами. Но на наш «не мирный дом» как бы хорошо повеяла зажженная лампадка»⁹.

Унижение детства долго оставалось саднящей, глубоко спрятанной обидой, но со временем унижение «перешло в такое душевное сияние, с которым не сравнится ничто»: отсутствующая «лампадка» загорелась, и «духовный абсолюте» был обретен. Розанову открылся опыт, навеки сокрытый для тех, «кто вечно торжествовал, побеждал, был наверху». Костромское знание,

горькое само по себе, стало катализатором иного знания и иного бытия¹⁰.

Выхваченные из потока сознания впечатления детства в целом и в мелочах противоречат розановским гимнам семейному очагу и многочадию – и не противоречат им, поскольку автор и герой этой прозы – тот самый мальчик, который, по собственному признанию, в своих сущностных качествах «не изменился с Костромы (лет 13)»¹¹. Он не изменился и ничего не забыл, а потому свою жизнь построил иначе. Вектор движению был дан в детстве: представления «о должном» корректировались памятью «о былом». «Два ангела сидят у меня на плечах: ангел смеха и ангел слез. И их вечное перерекание – моя жизнь»¹².

Философия Розанова не была царством отвлеченной мысли; вполне конкретные житейские, обыденные явления осмысливались им философски. Он не прояснял смысл общих понятий, а исследовал стоящие за ними жизненные явления, поэтому мысль Розанова лишена надуманности и отрешенности от жизни. Читая Розанова, отчетливо ощущаешь тождество бытия и мышления, когда проблема не только изучается, но еще и переживается как тема жизни.

Первое (заочное) знакомство Соловьева и Розанова состоялось по инициативе Соловьева.

В 1890 году вышла в свет небольшая брошюра Розанова «Место христианства в истории», которую Соловьев одобрил, прислав Розанову, тогда еще учителю елецкой гимназии, свой лестный отзыв. Розанов ему не ответил, объяснив молчание тем, что не знал его, Соловьева, домашнего адреса¹³. Такая отговорка кажется странной, когда знаешь, что Розанов состоял в переписке с Леонтьевым, Страховым, Рачинским, чьи адреса ему также пришлось разыскивать по редакциям, когда знаешь, что за журнальными публикациями Соловьева Розанов внимательно следил и вполне мог написать в адрес любого из журналов. Так начинались взаимоотношения Соловьева и Розанова: вниманием и заинтересованностью одного – равнодушием и холодностью другого¹⁴.

Их первое столкновение произошло через четыре года, в 1894 году, когда Розанов уже переехал в Санкт-Петербург. Тогда в «Русском вестнике» появилась его статья «Свобода и ве-

ра»¹⁵, которую взялся отрецензировать Вл. Соловьев, он создал свой критический шедевр, который назвал весьма обидно для Розанова: «Порфирий Головлев о свободе и вере»¹⁶. Розанов ответил ему таким залпом виртуозной брани¹⁷, что за Соловьева был вынужден вступиться Буренин¹⁸, которого трудно было чем-нибудь удивить, потому что он сам не особенно стеснялся в выражениях. В 1895 году (вновь по инициативе Вл. Соловьева) состоялось личное знакомство Соловьева и Розанова, которое сняло напряженность, но мало что изменило по существу. Разница в возрасте была ничтожной – 3 года, разница в общественном статусе – весьма существенной. Богатый и нереализованный внутренний потенциал не позволял Розанову смиренно признать заслуги Соловьева, он хотел соперничать с ним и победить его.

Находясь в состоянии умственной дисциплины, Розанов заставлял себя признать превосходство Соловьева, но только в частностях (в объеме знаний, например) и только с непременным указанием собственных преимуществ. Болезненное чувство соперничества не отпускало его, и чем больше было доброй воли в признании определенных достоинств Соловьева, тем больше крепла *тайная* неприязнь. Со временем Розанов удачно «приватизировал» ушедшего из жизни философа. При помощи Соловьева он стал освобождаться от упреков, высказанных ему, успешно переадресовывая их Вл. Соловьеву. Однажды Розанов заметил, что в Соловьева попал (при рождении, еще в зачатии) какой-то осколочек настоящего «противника Христа». Вряд ли вам удастся найти у Вл. Соловьева работы, обращенные против Христа. Да и сам Розанов, находясь в трезвом уме и твердой памяти, отмечал богословские статьи Соловьева как особую заслугу философа перед русским православием. Не составит труда доказать, что истинным противником Христа был В. Розанов. Для этого стоит открыть любую из работ Розанова, посвященных Христу: «Христос–судия мира», «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», «Величайшая минута истории», «Иродова легенда». Это он, Розанов, обращаясь к Иисусу, напрямую спросил: «Зачем же ты сказал: «Я и Отец – *одно*»? Вы не только не «одно», а ты *идешь на Него*. И сделал что Сатурн с Ураном. Ты оскотил Его. И только чтобы оскотить – и пришел. Вот! вот! вот!»¹⁹.

По такой же модели Розанов награбил Соловьева кличкой «Антихрист», которая пугала Розанова, от которой он хотел поскорее избавиться. Эта «путаница» дорогого стоит и о многом говорит. Умерший и безответный Соловьев дал Розанову возможность ритуально очищать свою совесть от всего злого и дурного, чего не хотелось оставлять за собой. Соловьев уподоблялся той яме, в которой герои сказок хоронили какое-то тайное знание, когда не хотели эти тайны «разболтать». Так Розанов включил Соловьева в архетипический сюжет собственной жизни.

При жизни Соловьеву принадлежало исключительное право быть нравственным авторитетом, «ходить перед людьми», совершать поступки, быть центром притяжения, его боготворили, над ним подшучивали, его побаивались, ему внимали, его ненавидели. Розанов был слишком непредставителен, слишком опрошен, уплощен и заземлен, слишком «мягок» и «многолик», чтобы играть такую роль. Он был известен, но его известность часто имела привкус скандальности, а не нравственного авторитета. В права чужого философского наследия он вступать не хотел, имел свое, но *занять нравственную нишу Соловьева* ему было бы лестно.

Не случайно 25 ноября 1913 года Розанов запишет: «Мне 57 лет и издал уже 15 книг, – и вообще чувствую, что «все это» (лит.) развертывается и устраивается как-то богато и благоутробно; по-светски – великолепно. Сол. (Вл.) издал при жизни только: «Критика отвлеченных начал», «Христианские основы жизни» и «Оправдание добра». То есть, если 15 разделить на 3, – я издал *при моей жизни в пять раз больше, чем он*. И у Соловьева при жизни его ни одно сочинение 2-м изданием, у меня же довольно много 2-м изданием, и самые издания я делаю крупные (в большом количестве экземпляров)»²⁰.

После смерти Соловьева прошло 13 лет, но Розанов по-прежнему видит соперника только в нем, ни в ком из современников не чувствуя равных себе. Его заботы о собственной популярности могут показаться мелочными. Но сколько в них откровенного бахвальства и какой-то беззащитности!..

Наиболее полно выражена самобытность двух философов, двух русских религиозных писателей в последних произведениях,

где они выступают в качестве апокалиптиков. Владимир Соловьев и Василий Розанов явили миру откровения о том, что свершится в глубинах истории, один – в «Краткой повести об антихристе», другой – в «Апокалипсисе нашего времени». Для двух исследуемых текстов метатекстом является Откровение св. Иоанна Богослова – последняя книга Нового Завета. Хотя авторство этой книги оспаривается, согласно установившейся церковной традиции, автором Апокалипсиса считают Иоанна Заведеева, любимого ученика Христа, сосланного на остров Патмос, где ему и было дано Откровение.

Вольно или невольно, обращаясь к Откровению св. Иоанна Богослова, русские философы принимали не только композиционно-образный строй книги, они сокровенно прикасались к судьбе Иоанна и, как это ни странно, в чем-то повторяли ее. Сначала заметим, что, принимаясь за написание «Краткой повести...» и «Апокалипсиса...», ни Соловьев, ни Розанов не подозревали, что это их последние произведения, что обращение к Священной истории завершит их творческий путь. Однако получилось так.

Особенно неожиданным показался современникам ранний уход Вл.Соловьева. Еще 25 февраля 1900 года он читал только что вышедшую в свет «Краткую повесть об антихристе», а уже 3 августа 1900 года Москва хоронила философа. Надо сказать, что в поисках ответа на вопрос, почему за «Краткой повестью об антихристе» последовала скорая смерть автора, мы можем найти данные задним числом объяснения современников и друзей Вл.Соловьева. Они в один голос говорят о плохом самочувствии философа, о следах болезни, которые читались на его лице и были заметны в его поведении.

В.Л.Величко, передавая свои впечатления о последней встрече с Соловьевым за месяц до его кончины, с горечью вспоминал: «Он был явно болен – и сознавал это. Он был грустен, задумчив, говорил о религии, об антихристе; несколько раз за этот вечер он то выражал сомнение в возможности успеть сделать то или иное, то спрашивал немного дрожащим голосом, словно желая получить успокоительный утвердительный ответ: “Ведь мы же увидимся! Ведь не в последний раз мы увидимся?!” Меня поразило то, что ни разу за несколько часов беседы он не

рассмеялся прежним смехом»²¹. А.Ф.Кони весьма прозорливо заметил: «Неспокойное настроение Соловьева было связано с утратой в его доводах и взглядах прежней правильности и перспектив, его состояние очень тревожило тех, кто любил его»²².

В небольшой промежуток времени между публикацией «Краткой повести...» и скоростижной смертью произошло событие, которое внесло смуту во внутреннюю жизнь Вл.Соловьева. В марте 1900 года он получил письмо из Нижнего Новгорода от незнакомой ему женщины – Анны Николаевны Шмидт²³. Она послала ему свою исповедь и настаивала на свидании. Первое письмо Анны Николаевны, написанное на 16 страницах, содержало рассказ о загадочных видениях и прозрениях, там были рассуждения о женской природе Св. Духа, о Богоматери, Св. Троице и Софии, созвучные самому Вл.Соловьеву. Получив ее письмо 7 марта, он на следующий день написал ответ, что свидетельствует о несомненной первоначальной заинтересованности философа религиозно-мистическими прозрениями своей нечаянной корреспондентки, из коих он понял, что его идеи имеют своих приверженцев.

Но постепенно тон переписки изменился. Очевидно, некоторые откровения Анны Николаевны в духе ее «Третьего Завета» насторожили философа. И было от чего насторожиться. Можно представить, какие тревоги, воспоминания и, быть может, сожаления пробудили в душе Соловьева признания Шмидт относительно ее мессианского значения: «Меня избрал Бог орудием Своим, чтобы через меня в третий раз возвестить Свое откровение людям»²⁴. Вера в собственную богоизбранность сочеталась в А. Шмидт с убежденностью в том, что Вл.Соловьев – новое воплощение Христа, что он есть ее Возлюбленный от Бога. Представить, что Соловьев будет без внутреннего протеста читать кощунственные фразы о том, как он, Владимир Соловьев, приняв Божеское естество, «грядет судить живых и мертвых», невозможно. И протест последовал.

В пятом письме к А.Шмидт от 22 апреля 1900 года В. Соловьев увещевал свою корреспондентку: «Исповедь Ваша возбуждает величайшую жалость и скорбно ходатайствует о Вас перед Всевышним. Хорошо, что Вы раз это написали, но прошу Вас более к этому предмету не возвращаться. Уезжая сегодня в

Москву, я сожгу фактическую исповедь в обоих изложениях, – не только ради предосторожности, но и в знак того, что все это только пепел»²⁵.

В общении с Анной Шмидт Владимиру Соловьеву было дано все: роман, переписка, свидание, и признание его исключительности, и многое другое... Драматизм его положения усугублялся полным простодушием и открытостью Анны Николаевны, ее желанием всему свету рассказать, что Христос жив, что зовут его Вл.Соловьев и живет он в Москве, на Арбате²⁶.

А теперь обратимся к моменту встречи Вл. Соловьева и А. Шмидт. Нам кажется, что в последнем предсмертном сочинении Соловьева есть страницы, чем-то похожие на эту встречу, есть герои и ситуации, на которые легла «тень будущего». Как известно, «Краткая повесть об антихристе» рассказывает о приходе сверхчеловека, или антихриста. Ум антихриста помрачен самолюбием, он считает Христа своим предтечей: «Я прихожу последним, в конце истории именно потому, что я совершенный и окончательный спаситель. Тот Христос – мой предтеча»²⁷. Антигерой философского диалога Соловьева, подобно Великому Инквизитору Достоевского, обещает стать подлинным *благодетелем* человечества, в отличие от Христа, который был *исправителем*. Христос как моралист *разделял* людей *добром* и *злом* – антихрист *объединит* людей *благами*; Христос грозил земле *страшным судом* – антихрист обещает *суд милости*, будет и правда в суде антихриста, но *правда распределительная*, ведь для того, чтобы быть *принятым*, надо быть *приятным*²⁸.

Иными словами, самозванец делал вид, что его пришествие на землю есть сбывшееся евангельское пророчество о втором пришествии, он есть «замещение предварительного Христа окончательным»²⁹. Но не в том ли же самом духе пророчествовала и Анна Шмидт? Надо отдать должное Соловьеву – он многое угадал не только в судьбе государства российского, но и в собственной судьбе. История прихода самозванца антихриста очень похожа на историю прихода самозванки Софии в лице Анны Шмидт, которая настойчиво и страстно убеждала себя, Соловьева и весь мир, что она-то и есть «замещение предварительной Софии окончательной».

Не правда ли, трудно все-таки отделаться от впечатления, что все эти разрозненные факты: болезненное состояние, утрата перспективы бытия, фантом Анны Шмидт, – являются знаками другого свойства. Не стоит ли для их объяснения вспомнить горькую судьбу Иоанна Богослова и признаться, что свободной импровизации на тему Иоаннова Откровения у Соловьева не получилось³⁰. Кровно связанный со своим автором, Апокалипсис представляет собой живой организм. Обладая собственной судьбой, он живет в культуре два тысячелетия. Пережив своего создателя, Апокалипсис несет в себе эманацию духа творца и собственную эманацию творения.

Мы не знаем, понимал ли это В.В. Розанов, выбирая имя для своего последнего детища, рожденного в христианском сердце Отечества³¹, – Троице-Сергиевой лавре, на втором году русской революции. Переезд семьи Розановых из Петрограда в Сергиев Посад был продиктован и практическими, и романтическими соображениями. Еще в 1915 году Розанов ощутил русскую тоску «по собственной земле» и «домику» на ней, которые так прекрасны по сравнению с нигилистической наемной квартирой³². Из бесед со своим молодым другом Павлом Флоренским, из впечатлений дочери Татьяны, не раз гостившей в Сергиевом Посаде, в сознании Розанова складывался идеальный образ русского рая. К скоропалительному отъезду подталкивал страх за судьбу своей семьи, за собственную жизнь, которую революционный Петроград вряд ли сохранит.

В.Розанову всегда была свойственна увлеченность, направление его философских мечтаний трудно предугадать заранее. Какое сочинение выйдет из-под его пера: «Троицкие березки» или «Апокалипсис нашего времени»? Поначалу кажется, что сам автор не вполне осознает, почему он отдает предпочтение «Апокалипсису». Но слово сказано – и судьба решена. Теперь в стенах Сергиева Посада ему не найти ни сочувствия, ни дружбы, ни даже необременительного приятельства. Вместо земного рая В.Розанов получил в Сергиевом Посаде свой остров Патмос, с ощущением изгойства, одиночества и апокалиптическими видениями, которые следует истолковать и передать людям. Когда-то Бердяев, упрекая Розанова, говорил, что тот «...готов отрицать на следующей странице то, что сказал на предыдущей, и остает-

ся в целостности жизненного, а не логического процесса»³³. Теперь, в последнем творении Розанова, логика мысли и логика жизни, взаимодействуя, выстроили вектор человеческой судьбы. Ни увещевания близких, ни долгие разговоры с Флоренским, ни даже сама смерть не смогли поколебать Вас.Розанова, не заставили его отказаться от мыслей «Апокалипсиса». В такую тему человек входит целиком, всем своим физическим и психическим составом, и тогда, по слову Б. Пастернака, «...кончается искусство и дышат почва и судьба».

Русские апокалиптики, Соловьев и Розанов, создавая свои последние произведения, чувствовали необходимость донести до людей открывшиеся им тайны. Вл.Соловьев сделал это на рубеже двух столетий – в 1900 году, а Вас.Розанов – на рубеже двух исторических эпох – в 1918 году. Интересно, что, когда Соловьев читал свою «Краткую повесть об антихристе», Розанов демонстративно скучал: он по обыкновению подвернул под себя ногу и стал раскачиваться на стуле – стул развалился, и Розанов оказался на полу. Когда в печати пытались сгладить происшедший инцидент и стали ругать плохую мебель, Розанов не согласился с обозревателем и выругал скучную повесть Вл.Соловьева³⁴. Розанов обладал публицистическим темпераментом, талантом полемиста, он умело манипулировал общеизвестным мнением. Поначалу с его легкой руки над образом соловьевского антихриста посмеивались, говорили, что антихрист Соловьева «...вышел просто недурным из себя. Образованным, честолюбивым и самодовольным литератором»³⁵. Когда пророчества Вл.Соловьева начали сбываться с устрашающей реалистичностью, от розановских насмешек над слишком большой серьезностью Соловьева при изображении антихриста перешли к тому, что «образ, данный Соловьевым, сочли каноническим»³⁶.

«Апокалипсис» Вас.Розанова ни у кого не вызывал усмешек: у людей, верующих во Христа, он вызывал смятение, ужас или жалость к автору, у атеистов он вызывал недоумение, потому что в лице Розанова они не видели своего союзника; представители иудаизма тоже с сомнением взирали на «Апокалипсис», особенно после дела Бейлиса. Так Вас.Розанов оказался в полной изоляции.

Водораздел между религиозными писателями проходит именно по линии поиска виновных. Вл.Соловьева поиски метафизических или политических врагов совершенно не волнуют. Розанов, напротив, весь в поисках виноватых: он ищет их среди русских литераторов, среди нигилистов, революционеров и атеистов, наконец, он ищет виновных на небесах – в триипостасной Троице. Обратимся к «Апокалипсису» В.Розанова и посмотрим, какие претензии предъявляет писатель к тем, кого он считает виноватыми, и в чем он видит их вину. Сначала скажем о литературе как наименее фундаментальной и наиболее противоречиво выраженной причине русской смуты.

В самом начале «Апокалипсиса...» Розанов пишет прямо: «Собственно, никакого сомнения, что Россию убила литература»³⁷. Можем ли мы, подобно Г.Мондри, сказать, что Розанов не любит русскую литературу³⁸, если в том же «Апокалипсисе...» можно встретить высказывания совершенно иного содержания: «Литература – великое, само-забвенное счастье, но и великое в личной жизни горе»³⁹. Или еще. «Между тем Пушкин, Жуковский, Лермонтов, Гоголь, Филарет – какое осияние Царства»⁴⁰. Нам думается, что крайности суждений о значении литературы в общественной жизни связаны с профессионально неадекватной самооценкой. Роль литературы в созидании и развале России сильно преувеличена.

Мы помним, что отношение Розанова к литературе простиралось до непривычно интимных сравнений («литература – штаны»). Забавно, что в «Апокалипсисе...» отношение к литературе становится начальственно-директивным. Порою невозможно отделаться от ощущения, что ты читаешь материалы съезда КПСС, обращенные к работникам культуры: «В большом Царстве, с большою силою, при народе трудолюбивом, смышленом, покорном, что она сделала? Она (литература. – Т.Ё.) не выучила и не внушила выучить – чтобы этот народ хотя научили гвоздь выковывать, серп исполнять, косу для косьбы сделать»⁴¹. Это – образец директивного мышления, которое станет царить на просторах великой Родины семь следующих десятилетий. И в этом административно-начальственном окрике по отношению к коллегам-литераторам Розанов «отрепетировал» будущие советские «приказы по армии искусств». Появляется в тексте «Апокалип-

сиса» и неожиданный абрис грядущих бед: «Сохрани, читатель, своего писателя, и что-то завершающее мне брезжится в последних днях моей жизни»⁴².

Композиционно «Апокалипсис...» Розанова состоит из нескольких тематических центров, которые концентрируют вокруг себя сгустки его мыслей. Тавтологический характер изложения и словоупотребления «отсылает» читателя к метатексту – «Откровению Иоанна Богослова». Каждую тему Розанов исследует несколько раз, порою повторяя любимую мысль другими словами, порою поворачивая ее под другим углом зрения. Варианты могут быть синонимичными и антиномичными. Их параллельное существование в тексте дает ему глубину и стереоскопичность. Кажется, что мечта Розанова о создании в тексте «психологических» воронок, при помощи которых мысль писателя «ввинчивалась» бы в душу человеческую, нашла свое воплощение⁴³.

Самая существенная разница в текстах двух русских апокалиптиков – в отношении к незыблемым ценностям христианства и церкви и в трактовке образа Христа. Вл.Соловьев в «Краткой повести» выступает как адепт христианской веры. В своем последнем творении он ни слова не говорит о Софии Премудрости Господней, его повесть лишена привычных для Соловьева атрибутов. Иное дело Розанов. Он впервые в своей жизни создает неподцензурное произведение, поэтому заявляет о себе без всяких обиняков: «В моем лице уже прямо говорит антихрист: т.е. враг Христа, и – без всякой боязни»⁴⁴.

В чем же причина такой враждебности ко Христу? Какие претензии он предъявляет Иисусу? Во-первых, Розанов уверен, что Ветхий Завет Отца весьма совершенен и не было никакой нужды в приходе Сына. В мире есть деторождение, богатство и радость – все эти атрибуты идут от Отца Небесного. Что же несет с собой Сын? Вот именно этого вопроса Розанов никогда не задает. И никогда на него не отвечает. Он совершает искусные интеллектуальные пируэты, чтобы у читателей не возникла мысль о том, что бесплодие, нищета, скорби и смерть тоже идут от Отца Небесного и являются равноправными атрибутами бытия человека на Земле. Так зачем же пришел на Землю Иисус? Он пришел прожить человеческую жизнь, принять позорную казнь и ценою своей жизни спасти человечество. Розанов нико-

гда не расскажет, как Иисус спускался во ад, как выводил оттуда души праведников, как даровал человеческим душам жизнь вечную и возможность попасть в рай, чего Адам и Ева, а с ними и все человечество, были лишены, послушавшись Отца Небесного. Розанов поет о радости бытия, но молчит о трагедии человеческой жизни. А между тем апокалипсис вступает в свои права: неизлечимо болеет жена, погибает единственный сын, семья голодает и погружается в сумерки небытия.

Вторая претензия, которую Розанов предъявляет Христу, состоит в том, что Христос зачат непорочно. Розанов пишет: «И побледнел Христос перед Розановым, который Ему напомнил о *зерне*»⁴⁵. Знаменитый фаллофор В. Розанов совершенно уверен, что все недостатки Христа происходят оттого, что в его крови нет семени Отца, поэтому бессеменны его речи и поступки, поэтому окружают его апостолы «лунного света». Христос не Сын своего Отца, поэтому он не помогает России, так сильно его любившей. «Где чудо? Где исцеление? Где избавление? – настойчиво спрашивает Розанов. – Жид – давал, но и – получал. И «манна», и «жезл Аарона»⁴⁶. Он по-детски требует чуда, требует немедленного исцеления России, ждет от Христа «манны небесной».

Казалось бы, мечтания о «чуде, тайне и авторитете» не могут тронуть сердце и помрачить разум человека, который начал свою писательскую карьеру с комментария к «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского. То ли долгая журналистская служба одарила Розанова соблазнами «директивного мышления», то ли отсутствие цензуры подействовало на него, но читатели «Апокалипсиса» познакомились с такими «откровениями» о Христе, с которыми не осмелится выступить ни один атеист. «У бессеменно зачатого Христа не было над чем совершить и в отношении чего совершить обрезание. Он был лишен пола»⁴⁷, – констатирует Розанов. Но этого мало, он хочет назвать все предметы своими именами, хочет все довести до ёрнического абсурда: «На прямой, резко и чистосердечно поставленный вопрос, *со всей строгостью и ответственностью за последствия ответа*: был ли у Христа ..., ни один богослов не ответит»⁴⁸. Розанов мог бы написать «фаллос», но он демонстративно пользуется русской ненормативной лексикой. Сопрягая высокое и

низкое, он добивается странного эффекта. Розанов срамословит божество, уничтожая иерархические отношения, установленные в обществе и освященные церковью. В его голосе звучит не просто пафос отрицания, но что-то наподобие крика юродивого, ритуально оскорбляющего святыни.

Но самая главная претензия Розанова ко Христу состоит в том, что христианская религия повинна в народной смуте, потому что Христос нес с собой «перемену идеала»: «Поле зрения, открываемое Евангелием, действительно есть поле «Лазарей», «нищих», «убогой братии»... Нет такого, чтобы «человек был подобран к человеку», «породка подобрана к породке», чтобы каждое зернышко «хлеба человеческого» было умыто, омыто, вычищено. В Евангелии проходит определенная борьба против вычищенности. Отсюда-то снисхождение к болезни, изъяну, уродству. Отсюда: сын-наследник и сын-гуляка. И гуляка торжествует»⁴⁹.

Здесь нет смысла говорить о том, что на страницах Евангелия в череде показанных грешников запечатлен путь покаяния и прихода человека к Богу. Нет смысла повторять слова Христа, что на небесах радость об одном кающемся грешнике больше, чем о 99 праведниках, которые не нуждаются в покаянии.

Интересно одно наблюдение, которым хочется завершить статью. Когда в 1900 году Розанов анализировал лекцию Вл. Соловьева об антихристе, он сказал буквально следующее: «Крайняя недостаточность лекции г. Соловьева состояла в том, что его “антихрист” подражает Христу (...). Но тогда непонятно, где же они разделяются и почему разделяются...»⁵⁰. А через 18 лет в своем «Апокалипсисе» Розанов выскажет подозрение, что Христос – это Псевдомессия⁵¹, что он не более чем, говоря современным языком, «виртуальная реальность»: «Есть книга об Иисусе, а не сам Иисус»⁵².

Но Розанов не был бы самим собой, если не сказал бы в духе антиномий П. Флоренского: «Как ужасно. И еще как ужаснее любить все это. Стонаю и люблю, стонаю и люблю»⁵³.

¹ Розанов В.В. Уединенное /Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н.Николюкина. М.: Политиздат, 1990. С. 94.

- ² Там же.
- ³ Невольно вспоминается знаменитая статья Бердяева о Розанове с характерным названием «О «вечно бабьем» в русской душе». Нельзя не признать справедливость мыслей Бердяева об особенностях личности В.Розанова. См. подробнее об этом: *Ёлшина Т.А.* От Вечно Женственного к вечно бабьему // Вестник КГТУ им. Н.А.Некрасова. №3. 2000.
- ⁴ Дурилов А.П. В.В.Розанов как философ. // В.В.Розанов: Жизнь. Творчество. Судьба. Кострома, 1999. С. 39-51.
- ⁵ Розанов В.В. Сахарна // Розанов В.В. Собр.соч. / Под общ. ред. А.Н.Николюкина. М.: Республика, 1998. С. 25.
- ⁶ Розанов В.В. Сочинения /Сост. П.В.Крусанов. – Л.: Васильевский остров, 1990. С. 62.
- ⁷ Розанов В.В. Сахарна // Розанов В.В. Собр.соч. / Под общ. ред. А.Н.Николюкина. М.: Республика, 1998. С. 98.
- ⁸ Соловьев В.С. Избранное. СПб.: Диамант, 1993. С. 170.
- ⁹ Розанов В.В. Сочинения / Сост. П.В.Крусанов. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 166.
- ¹⁰ См. об этом подробнее: *Ёлшина Т.А.* Философ в фельетонистах //Рус. лит. №3. 2000. С. 174 – 202.
- ¹¹ Розанов В.В. Сочинения / Сост. П.В. Крусанов. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 184.
- ¹² Там же. С. 47.
- ¹³ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М.Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях // Розанов В.В. Собр. соч. Под общ. ред. А.Н.Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 467.
- ¹⁴ В.Розанов посвятил Вл.Соловьеву около 20 статей; наиболее полно отражают отношения Розанова к Соловьеву следующие работы: «Ответ Владимиру Соловьеву» (1894); «Христианство активно или пассивно?» (1897); «Об одной особой заслуге В.Соловьева» (1904); «Из старых писем. Письма В.Соловьева» (1905); «Религиозный «экслектизм» и «синкретизм» (из воспоминаний о Соловьеве)» (1911).
- ¹⁵ Розанов В. Свобода и вера (по поводу религиозных толков нового времени) //Русский вестник. 1894. №1. С. 187–194.
- ¹⁶ Соловьев Вл. Порфирий Головлев о свободе и вере //Вестник Европы. 1894. №2. С. 906–916.
- ¹⁷ Розанов В. Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической ? //Русский вестник. 1894. №7. С. 196 – 235.
- ¹⁸ Буренин В. Ноги в перчатках, желудки, цепляющиеся за маски, и проч. //Новое время. 1894. 29 июля.

- ¹⁹ Розанов В.В. Сочинения /Сост. П.В.Крусанов. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 495.
- ²⁰ Розанов В.В. Сахарна // Розанов В.В. Собр.соч. / Под общ. ред. А.Н.Николюкина. М.: Республика, 1998. С. 220.
- ²¹ Величко В.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творчество. СПб., 1904. С. 167 – 168.
- ²² Кони А.Ф. Очерки и воспоминания. СПб., 1906. С. 225 – 226.
- ²³ См. об этом: *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Под ред. игумена Андроника (А.С.Трубачева). М.: Мысль, 1996. С.708–733; *Чулков Г.И.* Валтасарово царство / Сост., авт. вступ. ст., коммент. *М.В.Михайлова.* М.: Республика, 1998. С.348–356; *Горький М.* Собр. соч.: В 25 т. Т.17. М., 1973. С. 49–53; *Булгаков С.Н.* Тихие думы / Сост., подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; Послесл. К.М.Долгова. М.: Республика, 1996. С.51–58; *Белый А.* Начало века. Воспоминания / Подгот. текста и коммент. А.Лаврова. М.: Худож. лит., 1990. С. 138–163.
- ²⁴ Из рукописей Анны Николаевны Шмидт с приложением писем к ней Вл. Соловьева. С портретами и факсимиле. М., 1916. С. 286.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Горький М. Собр. соч. В 25 т. Т.17. М., 1973. С. 49.
- ²⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. / Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч. С.Л.Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 741.
- ²⁸ Там же. С. 744.
- ²⁹ Там же. С. 741.
- ³⁰ О «Краткой повести...» Соловьева как свободной импровизации на тему Откровения Иоанна см.: Роднянская И.Б. Конец истории и «окончательный взгляд на церковный вопрос» // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С.Соловьев и его философское наследие». М.: Феноменология – Герменевтика. 2001. С. 457.
- ³¹ «Дом Живоначалная Троицы всегда сознавался и создается сердцем России, а строитель этого Дома, Преподобный Сергей Радонежский, – «особым нашего Российского царствия хранителем и помощником», – писал в том же 1918 году П.А.Флоренский. См.: Троице-Сергиева лавра и Россия // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. / Под ред. игумена Андроника (А.С.Трубачева). М.: Мысль, 1996. С. 354.
- ³² Николюкин А.Н. Розанов. М.: Мол. гвардия, 2001. С. 455.
- ³³ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. // Собр. соч. В 2 т. Т.2. М.: Искусство, 1994. С. 291.
- ³⁴ См. об этом: Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. М.: Аграф, 2000. С. 102–104; Вл.Соловьев: pro et contra /

- Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф.Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 227 – 228.
- ³⁵ Амфитеатров А.В. В.С.Соловьев: (Встречи) // Вл.Соловьев: pro et contra / Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф.Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 231.
- ³⁶ Кантор В.К. «Антихрист» Владимира Соловьева и «Христос» Александра Блока // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С.Соловьев и его философское наследие». М.: Феноменология – Герменевтика. 2001. С. 146.
- ³⁷ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н.Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 43. Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках.
- ³⁸ Курганов Е. и Мондри Г. Василий Розанов и евреи. СПб.: Академический проект, 2000. С. 146.
- ³⁹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 43.
- ⁴⁰ Соловьев В.С. Избранное. СПб.: Диамант, 1993.
- ⁴¹ См. об этом подробнее: Ёлшина Т.А. Философ в фельетонистах // Рус. лит. №3. 2000.
- ⁴² Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 44.
- ⁴³ Розанов В.В. Сочинения / Сост. П.В. Крусанов. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 177.
- ⁴⁴ Там же. С. 311.
- ⁴⁵ Там же. С. 180.
- ⁴⁶ Там же. С. 297.
- ⁴⁷ Там же. С. 324.
- ⁴⁸ Там же. С. 298.
- ⁴⁹ Там же. С. 114.
- ⁵⁰ Розанов В.В. Во дворе язычников // Розанов В.В. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 101.
- ⁵¹ Там же. С. 138.
- ⁵² Там же. С. 156.
- ⁵³ Там же. С. 45.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ КЕНОЗИСА: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И М.М. ТАРЕЕВ

Для понимания творчества Вл. Соловьев и М.М. Тареева особое значение имеет идея кенозиса («богонисхождения»), которая позволила обоим мыслителям не только обосновать свою позицию по «религиозному вопросу», но и выработать собственную систему религиозно-антропологических представлений.

Согласно учению св. Кирилла Александрийского (V в.), которое во многом повлияло на характер догматического решения христологической проблемы, соединение в образе Христа Сына Божия и Сына Человеческого сопровождалось «уничтожением» премирного Логоса. Знак кенозиса усматривается уже в том, что Боговоплощение не было отмечено внешне громкими и торжественными событиями. Как все истинно великое в мире, оно свершилось рядовым и незаметным образом, свидетельствующим о внутреннем, а не внешнем вхождении божественного в естественное, ставшем возможным благодаря нисхождению первого. По мысли Кирилла Александрийского, кенотический образ Боговоплощения проявился, прежде всего, в ипостасном единении Сына Божия с человеческой природой, в «нераздельности и неслиянности» двух начал Иисуса Христа, в силу чего один и тот же сущий в Божестве явился и в человеке. Вмещающая себе полноту идеала и знания как Бог, Богочеловек, в виду подчинения его божественной ипостаси законам человеческой природы, мог обнаруживать эту полноту только по мере своего развития от рождения до крестной смерти, почему и нельзя утверждать, что в одно время он был более, а в другое – менее совершенен и сведущ. В земном пути Христа, воплотившего все человеческое, кроме греха, нераздельно соединились судьба вочеловечившегося Духа и одухотворенная жизнь человека. Следовательно, все, что претерпевал Богочеловек, происходило с ним самим. Снисхождение, сопровождаемое уничтожением ипостасного существа, обуславливалось не волей Бога-Отца, а единственно свободным решением самого Христа. Логос добровольно

подчинил себя законам человеческого естества, но при этом остался неизменным. Сохраняя изначальное совершенство, он вступил во внутреннее общение с человечеством, делая его причастным к своим божественным свойствам. «В рабском образе, который принял на Себя Сын Божий, открывалось Его божественное господство, в человеческой скудости – богоприличная слава; в Нем жизнь подзаконная, сообразная с мерой человечества, явилась увенчанной царским величием, человеческое унижение – в чрезвычайных преимуществах. Ибо Единородный Сын Божий стал человеком не для того, чтобы навсегда остаться в мерах унижения, но для того, чтобы, приняв вместе с унижением все свойственное ему, однако, будучи Богом по природе, открыться в унижении Богом же, украсить в Себе человеческую природу, показав ее участницей в священных и божественных достоинствах»¹. Тесное единение Духа и тела не изменило человеческой природы в Христе, в том смысле, что не ущемило и не лишило ее жизни. Подобно «неопалимой купине», человеческое в Христе оставалось нетронутым под воздействием его божественной природы, однако, как горящий куст преобразуется на наших глазах, так и человек духовно и нравственно преобразуется христианской любовью. Таким образом, унижение Бога оборачивается возвышением мира и человека, но этим не исчерпывается. Сам Бог становится человеческим, понятным, в той мере, в какой он может быть понят человеком. Кенозис – это не только путь Бога навстречу человеку, но духовно преобразующий человека путь к Богу.

Вл. Соловьеву тема кенозиса менее всего представлялась сугубо богословской. В «Чтениях о Богочеловечестве» она составляет логически завершающую часть его космо-историософского учения, в которой раскрываются потаенный источник и внутренний смысл природной и человеческой истории. Боговоплощение как преображение «ветхого Адама» в нового, в Иисуса Христа знаменует переход природного человечества в возрожденное, духовное состояние. Необходимость богонисхождения обусловлена, согласно Соловьеву, тем, что Христос как вечный духовный центр вселенского организма, подверженного закону внешнего, физического бытия, должен низойти в поток этого бытия и из центра вечности сделаться цен-

тром истории, чтобы стало возможным внутреннее воссоединение природы и человечества с Богом. «Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времени осилевший человека, должен в середине времени быть осилен Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времени быть изгнанным из всего творения, – вот существенный смысл воплощения»². В этом новом смысловом контексте получают адогматическое решение основные кенотические вопросы – о возможности соединения Бога с человечеством и о способе такого соединения.

Факт боговоплощения есть состоявшееся событие, реальность которого нельзя подвергнуть сомнению. Мы можем лишь попытаться понять, в каких отношениях находятся Бог и мир, чтобы стало возможным это событие. С точки зрения деизма и пантеизма вочеловечение Божества лишено рациональных оснований. Разумным образом оно может получить объяснение лишь тогда, когда Бог по отношению к миру проявляет себя действующей, творческой силой, сообщающей мировой душе полноту бытия в форме всеединства. В этом случае Боговоплощение не только возможно, но и необходимым образом определяет весь план мироздания, начиная с космического процесса, увенчивающегося появлением человека в природе, и заканчивая историческим процессом, подготавливающим рождение нового, духовного человека. Личное воплощение Бога в индивидуальном человеке не является чудом в собственном смысле, а имеет основания в общем порядке вселенского бытия и представляет собой высшее, но не последнее звено в ряду преобразовательных теофаний на пути к Богочеловечеству.

Освещая вопрос о богочеловеческой природе Христа, Соловьев вносит в учение о кенозисе существенно новый элемент, выделяя в человеке разум как собственно человеческое начало, опосредующее отношение между божественным и материальным. Первоначально непосредственное подчинение природного состояния божественному свойственно эдемному человеку, естество жизни которого погружено в действительность божественного бытия. Человек природный являет собой действительность материального порядка, когда духовное начало в нем содержится как лишь возможность иной жизни. Действительность

божественного и природного, выражающая собственное бытие человека, его бытие как духовного существа, состоит в свободном и сознательном подчинении низшего начала высшему. Их реальное, а не идеальное согласование может совершаться только в единичном лице, в конкретной человеческой личности в виде ее свободного духовного действия, осуществляемого собственной волей, но вводящей чувственную природу в полное внутреннее согласие с волей божественной. «Таким образом, – заключает Соловьев, – понятие духовного человека предполагает одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями»³. Такое совмещение не может быть состоянием первоначальной гармонии эдемного человека. Оно должно быть результатом деятельного участия обоих свободных начал, понятого как их взаимное самоотвержение.

В добровольном самоограничении притязаний духовного и чувственного, божественного и природного состоит, по Соловьеву, действительный смысл кенозиса. В личности Христа высшее начало через нисхождение, внутреннее самоограничение соединяется с человеческим естеством, полагая его границы как свои собственные. Это позволяет природной воле осуществить ответный акт свободного самоотречения в пользу божественного начала как внутреннего блага. «Христос как Бог свободно отрывается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность достигнуть этой славы Божией»⁴. Кенозис осуществляется как двустороннее действие, в котором свободное самоограничение означает не только нисхождение Бога к человеку, но и восхождение человека к Богу, благодаря чему становится возможной их встреча и воссоединение в образе богочеловеческой личности.

Тем не менее, поскольку духовный человек представляет собой одновременно сознание своего человеческого естества и сознание божественной сущности в себе, соединение этих начал является не состоянием утвердившегося совершенства, а процессом восстановления утраченного согласия и гармонии всех трех начал человеческой природы, достигаемого Богочеловеком через преодоление искушений подчинения божественной силы достижению благ материального бытия, самоутверждения в мире и власти над ним. В отказе от этих благ, а также в преодоле-

нии телесно-чувственной природы через физические страдания и крестную смерть, раскрывается кенотический смысл земной жизни Христа, увенчивающейся окончательным подчинением человеческой воли воле божественной не только во внутреннем, но и во внешнем, физическом плане. Как истинно духовное тело Христос воскресает в невидимой, соборной Церкви, которой предназначено разрастись в единый вселенский богочеловеческий организм посредством претворения церковью в ее историческом существовании богочеловеческого дела.

Таким образом, тема кенозиса у Соловьева выходит за рамки учения о Богочеловеке и перерастает в учение о Богочеловечестве, как духовно воцерковленном и внутренне едином человеческом обществе, которое может прийти к преображенному состоянию в историческом развитии тем же путем, каким пришел к нему Христос в подвиге личной жизни – путем свободного самоотвержения человеческой воли и свободного подчинения ее Божеству. Исправление поврежденного состояния той части богочеловеческого организма, которое сложилась в западной церкви, не сумевшей устоять перед искушениями духа, ума и чувственной души и увлекшей общество на ошибочный путь насильственной теократии, рационализма и материализма, должно осуществиться, по Соловьеву, в результате восприятия неискаженного божественного начала, сохраненного в восточном христианстве, но не осуществленного им в порядок внешней действительности. Свободное согласование человеческого и божественного начал в едином организме Вселенской Церкви будет означать не только восстановление ее богочеловеческой целостности, но и процесс истинной христианизации жизни, получающий реальное выражение в создании христианской культуры, устанавливающей в человеческом обществе такое же отношение ума, души и тела к абсолютному духовному началу, которое индивидуально было осуществлено в личности Христа.

Учение о кенозисе, развитое профессором богословия Московской Духовной Академии Михаилом Михайловичем Тареевым (1867–1934), можно рассматривать как реакцию передового церковного сознания на соловьевскую идею утверждения христианских начал в жизни и культуре. Все философско-богословские труды Тареева, как подметил современный исследе-

дователь его творчества А.И. Бродский, пронизаны поисками того объединяющего начала, которое могло бы примирить мирское и религиозное устремление человека, европейскую культуру и христианство, «Афины и Иерусалим». Сам Тареев так писал об этом: «Мы должны найти такую формулу, которая ничего не урезывала бы в христианстве, которая брала бы христианскую религию не в ее исторической условности, а в ее чисто евангельской абсолютности и которая ничего не урезывала бы в нашей культуре, но принимала бы всю природную и общественно-историческую жизнь во всей полноте и свободе ее естественных законов»⁵. Такая формула и вырабатывается московским экзегетом в результате истолкования евангельской истории под углом зрения того нового отношения к миру, которое явила личность Христа. Однако Христос не выступает ни в роли Учителя, принесшего и распространявшего новое религиозное учение, ни в виде воплотившегося в человеке Бога, который пришел на землю для того, чтобы с помощью чудес убедить людей в своем спасительном предназначении. Богочеловек прожил свою жизнь среди людей, испытал все тяготы, страдания и лишения, которые выпадают на их долю. Поэтому новая религия не явилась в мир готовой истиной, она мучительно рождалась в душе и сердце Христа, складывалась в глубине его сознания на основе тех испытаний, которые он пережил. Стало быть, понять истинный смысл евангельского учения можно только прочувствовав жизнь Иисуса как свою собственную, и тем самым постигнуть, как возможно соединение двух сторон жизни – божественной и земной. Другими словами, личность Христа открывает тайну жизни по абсолютным нравственным требованиям в условиях переходящего земного существования.

Тема кенозиса, заключающая в себе идею страдающего Божества, приобретает у Тареева нравственный смысл. В свете моральной христологии уяснение богочеловеческого опыта имеет нравственное значение и для всей Церкви, и для каждого христианина. Если дело Христа продолжается и после его земной смерти, то именно на церковной общественности лежит задача последовать кенотическому примеру Спасителя в самоуничтожительном единении с миром, с плотской жизнью. Однако на этом пути церковное сознание должно выработать ясное и христиан-

ски последовательное отношение ко всей области природного, общественно-исторического, профанно-мирского.

Как и у Соловьева, кенотическая проблема в творчестве Тареева выходит далеко за рамки конкретной христологии, приобретает общебытийственный и историософический смысл благодаря тому, что в ней осмысливается основной дуализм природного и благодатного миров. В основе этого дуализма лежит невосприимчивость естественного бытия к нравственным ценностям и законам. Сфера природного и общественно-исторического находится под властью Божественного промысла, она чужда свободе и нравственному самоопределению, которые составляют основание духовного мира. Отсюда вытекает утверждение православного богослова о невыводимости евангельской моральной нормы как из общей истории культуры, так и из церковной истории. В свою очередь, ход естественной жизни имеет мало общего с личной религиозностью, с интимной духовно-нравственной жизнью человека. Тареев проводит резкую границу между благодатным и тварным бытием, между внутренним, религиозным и внешним, житейским опытом человека, между его нравственной сущностью и повседневной обыденностью жизни. То же самое касается и социально-культурной области. Вся культура, а следовательно, и общественно-историческая жизнь человека есть для Тареева сфера «плоти», чуждого духу «естества». Прямой богословский смысл столь резкого разъединения – подчеркнуть значимость богочеловеческого свершения, в котором таинственным образом соединились разнородные сущности. Смысл более широкий – признание онтологической расколотости человеческого существования и всей сложности стоящей перед Церковью задачи христианизации культурной жизни.

Каковы же возможные пути преодоления дуализма между религиозным и мирским началами жизни? Необходимость ответа на этот вопрос Тареев хорошо понимал. «Основной вопрос, стоящий в центре моей религиозной системы, – подчеркивал он, – есть вопрос о примирении личной религиозной абсолютности и внешней природной и общественной условности»⁶. В истории христианства Тареев выделяет четыре типа религиозного отношения к миру. Первый характеризуется «приспособлением к ми-

ру» и ставит своей целью достижение общественных, национальных, государственных, экономических и других целей с помощью церкви. Этот тип сформировался в ответ на особенно неблагоприятные для христианства условия, когда оно было вынуждено жертвовать свободой во имя самосохранения под сенью светской власти, как это происходило, например, с православием в России в период Московского царства и после реформ Петра I. Второму типу религиозности, напротив, свойственно стремление «подчинить мир», охватить своим влиянием все области гражданской и личной жизни, распространить свою власть за пределы церковной ограды. Этот путь насилия над миром воплотил Великий Инквизитор, символизирующий, по мысли Ф.М. Достоевского, римско-католическую церковь с характерным для нее использованием земных (политических, материальных, военных) средств для достижения «небесных» целей. В третьем типе религиозности доминирует «уход из мира», поскольку отдаление от дольного, земного означает приближение к горнему, небесному. Спасение здесь понимается как бегство от греховной жизни с ее заботами, обязанностями, ответственностью, как аскетическое преодоление плотского и мирского в человеке и вне его. Однако опыт подвижничества говорит о том, что смирение легко оборачивается гордыней, а борьба с плотью – ненавистью и презрением к земной жизни. Все три типа религиозности устанавливают ложные отношения с миром, поскольку несконные религиозные устремления к Абсолюту должны быть формой свободного развития личности и общества, а социальное и индивидуальное творчество жизни должно осуществляться как дело спасения на основе христианской веры.

Возможность примирения религиозного и мирского начал Тареев видит в ненасильственном и внутреннем «проникновении в мир» христианских идеалов на основе любви. Жизнь создается любовью: «во-первых, любовью к духовным благам, к небесной чистоте и вечной духовной божественной жизни и, во-вторых, любовью к земной жизни, начиная с соответствующей жажды жизни, кончая любовью ко всем ее проявлениям, всем носителям»⁷. У Достоевского этот тип религиозности воплощают старец Зосима и особенно Алеша Карамазов, образ которого символически предугадывает будущее.

Способ взаимного преобразования духовного и мирского начал станет понятным, если мы примем во внимание, что, в сущности, у Тареева речь идет о проблеме морально-этического выбора. Изначальной двойственностью человека обусловлено свойственное ему стремление, с одной стороны, к удовлетворению естественных потребностей, к счастью и личному совершенствованию, а с другой – к абсолютному, трансцендентному началу. Ценности, являющиеся предметом первого стремления, – относительны, субъективны и не могут составлять смысл человеческого бытия. Предназначение жизни должно определяться только исходя из абсолютных ценностей, поскольку они составляют фундамент любой сознательной деятельности независимо от ее конкретных целей. Таковы религиозные ценности. Ими определяется не характер нравственного действия, которое совершается в практической, повседневной жизни, а сам выбор действия, принятие человеком решения. В понимании морали Тареев близок к Канту. Кантовский моральный закон также абсолютен и всеобщ, но при этом не отменяет свободы субъекта нравственного действия. При выборе решения у человека есть система ценностных координат, выбор же должен сделать сам индивид, не рассчитывая на помощь со стороны и не слагая с себя ответственности за его последствия. Что же касается соотношения морали и религии, то здесь Тареев расходится с немецким философом. Рассматривая мораль областью автономного практического разума, Кант выводил из него религиозные идеи, в том числе и идею совершенного существа. С этим Тареев категорически не согласен, поскольку, как он считает, рассматривать религию в зависимости от морали – значит подменять отношение человека к трансцендентально-абсолютному отношению к установлениям самого же человеческого разума. Поэтому автономия морали возможна только в рамках автономии религии. В сферу практического разума входят отношения между людьми в обществе, религиозная же вера выражает отношения человека к универсуму, к конечной причине всего сущего.

Мораль и религия не только могут, но и должны дополнять друг друга. Нравственность, лишенная оплодотворяющих начал религии, вырождается в сухой ригоризм, основанный на бездушном требовании уважения к долгу и вызывающий у чело-

века безотчетное чувство протеста и нежелание подчиняться категорическому императиву. Религиозность же, превратившаяся во внешнее благочестие, становится совокупностью внешних церковных ритуалов, непонятных и не затрагивающих душевных струн верующих, или формой ханжества, равнодушного к страданиям живого человека, к долгу перед обществом и народом. Парадоксальность хода мысли русского богослова в том, что только благодаря взаимопроникновению мораль и религия достигают собственной автономии, если под этим понимать независимость практического разума от соображений эгоизма и утилитарной пользы и свободу христианской веры, благодаря которой она становится опорой внутренней, окрыленной творческими порывами духовной жизни человека.

В христологических и философско-этических изысканиях Тареева формировались теоретические подступы к решению главной проблемы его учения – проблемы взаимосвязи церкви и общества, религии и культуры. «Для меня, – писал московский теист, – вся религиозная проблематика сводится к вопросу о примирении реальной действительности с религиозной святостью, о примирении Евангелия с культурным прогрессом и мирскими радостями. Около этой проблемы вращаются все мои богословские сочинения»⁸. Таким образом, религиозно-нравственное обоснование культуры, смысла социального служения Церкви образует социально-философский горизонт творчества Тареева.

Согласно Тарееву, христианство, отказавшись от идолопоклонства, магии, фетишизма, открылось как чисто духовная религия. Евангелие проповедует отказ от всего, что имеет отношение к миру – от семьи, собственности, национальности, государства. Ценности земной жизни объявляются преходящими и ничтожными. Христианин разрывает все свои гражданские и личные связи с окружающими, слагает с себя обязанности в качестве члена какой-либо конкретной человеческой общности, получая тем самым возможность войти в царство Божие, которое «не от мира сего». Евангельское учение дает человеку абсолютную свободу, но это свобода от того, что он любит, чем живет, что побуждает его активно действовать и бороться. Христианство не только подняло человека над бренным земным миром;

оно оторвало его от жизни, которая идет своим чередом, развивается по естественным законам. Возникновение духовной религии ознаменовало начало метафизического завершения истории, которая все больше становится цепью событий, лишенных какого-либо религиозного смысла. Такая же участь постигает и культуру, если под культурой понимать область мирской деятельности человека, хозяйственную и политическую жизнь общества, искусство, семью, школу. Отныне есть внешняя сторона жизни, которая не вытекает из ценностей христианского сознания, и внутренняя, интимно-личностная, которая ничего не теряет, но и не приобретает в результате занятий человеком повседневными делами. Всякое приспособление религии к миру сопровождается стремлением или «подчинить жизнь», или «подчиниться жизни».

В этом отношении особенно показательно положение Церкви, которая, будучи невидимым, духовным организмом, одновременно является земной организацией с административно-иерархическим устройством. Возникновение христианской Церкви может быть объяснено, согласно Тарееву, деятельностью апостолов, продиктованной их желанием приспособить вероучение к языческому миру, поскольку оно не имело основы для существования. Сращение христианства с язычеством он усматривает повсюду – в догматике и в богослужебной практике, в символической стороне обрядов и в почитании святых, в отношениях между священниками и мирянами, между верующими и Богом. Церковь может лишь символически освятить реальную практическую жизнь, которая от этого ничего не выигрывает. Сама же Церковь вынуждена имитировать переданную ей Богом власть и благодатную силу.

Решение проблемы Тареев видит не в аскетическом отстранении и безучастности Церкви по отношению к общественным делам, что, казалось бы, естественно в такой ситуации, а, напротив, в социальном служении, во вспомоществовании народу, государству и обществу, в благотворном влиянии на весь ход жизни. Остается главный вопрос: каким образом, оставаясь чисто духовной религией, христианство может осуществлять каритативное призвание? Христос был послан в мир, чтобы служить людям, а не управлять ими. Церковь, как богочеловеческий ор-

ганизм, должна быть верна завету своей Главы. Поэтому ей следует воздерживаться от искушения осуществлять служение обществу и культуре с помощью земных средств – силы, авторитета, власти. Христианство может войти в мир только через глубины личной веры и религиозного опыта каждого отдельного человека. В этом случае, «воодушевляясь религиозным взглядом на мир, христианин будет говорить о реформах государства, но не во имя Евангелия, а с точки зрения государственной пользы и фактического соотношения народных сил – будет говорить об экономических реформах с точки зрения пользы для каждого и всех. Внутренне согреваясь последними целями своей религии, он в фактическом решении общественных проблем пойдет нога об ногу со свободными представителями гуманитарного прогресса»⁹. Религиозное «воодушевление», о котором говорит Тареев, может быть только свободным, осуществляемым самим человеком как внутри церковной ограды, так и вне ее. Для самой церкви практика магически-ритуализированного отношения к земной жизни, не способная оказать на нее никакого реального преобразующего действия, должна уступить место началам свободного служения, без расчета на вознаграждение или одобрение со стороны общества. Свободу духа Тареев видел в свободе личностного начала, в полноте его естественного развития в семейной, национальной, государственной, художественной сферах жизни. Свобода – это та единственная почва, на которой может состояться благотворный союз духа и плоти, религии и культуры, церкви и общества, способный благодатно преобразить весь нравственный строй человеческой жизни. Поскольку «существенно и радикально христианство может войти в мир лишь в подземной глубине личных верований и чувств»¹⁰, то есть через сердце каждого человека, через глубокую и искреннюю личную веру, это заставляет совершенно по-новому взглянуть на проблему папского авторитета и нравственного водительства Церкви. Тареев стоял на пороге протестантского неприятия духовных притязаний исторической Церкви, полагая, что в делах веры эти притязания могут иметь лишь общественно условное значение. Личный же религиозный опыт, через который христианство входит в самые недра жизни, приобретает в индивидуальном общении с живым Богом, а не с мертвыми сим-

волами веры. Однако из своих неортодоксальных взглядов московский профессор старался не делать слишком смелых выводов. Опираясь на августирианское учение о двух Градах, Тареев разграничивал Церковь земную, видимую, которая принадлежит все той же сфере исторического бытия, и Церковь небесную, соборную, образующую мистическое «Тело Христово». Тем самым проблема воцерковления жизни переносилась в духовную плоскость и принимала смысл преобразования социального организма в организм Богочеловеческий. Понятие соборности как церковной общности, как коллективной жизни людей в Боге открывало для Тареева подступы к широкому кругу социально-религиозных вопросов.

Разработанные Вл. Соловьевым и М.М. Тареевым проекты преобразования жизни и культуры на христианских началах, несмотря на общность отправной религиозно-теологической идеи, существенно различаются по способам их осуществления. Боговоплощение представляется Соловьевым в виде вселенского космоэволюционного процесса и, обнаруживая свой скрытый имманентный смысл и последнюю цель в развитии исторического человечества¹¹, которое при посредстве Церкви осуществляет богочеловеческое дело свободного внутреннего преобразования материального начала в себе и в природе, становится всеединым духовным организмом. Личность Христа в этом процессе есть лишь более полная и совершенная теофания в ряду предшествующих преобразований, имеющая ценность в качестве образца и духовной творческой силы для становящегося Богочеловечества. С точки зрения Тареева, совмещение природно-исторической сферы жизни со сферой религиозно-духовной неправомерно, поскольку это означает оправдание именем Христа всего того зла, которое свершалось в истории и продолжает царить в обществе. Будущая мировая гармония не искупает противоречий и страданий земной жизни¹². В преобладании у Соловьева отвлеченной философской мысли, подчиненной задаче создания теоретической конструкции, над непосредственным религиозным чувством, в котором раскрывается богочеловеческая тайна кенозиса, Тареев видел причину того, что в «Чтениях о Богочеловечестве» живой образ Христа вытеснен абстрактным понятием. Для самого же Тареева личность Христа – зримый

пример того, каким образом безусловная религиозно-этическая норма может войти в реальную, индивидуальную человеческую жизнь, не уничтожая и не подавляя ее.

- ¹ Migne, PG, t.75, col.1320. Цит. по: Христианство // Энциклопед. слов. М., 1995. Т. 3. С. 380.
- ² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 152.
- ³ Там же. С. 156.
- ⁴ Там же. С. 157.
- ⁵ Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Сергиев Посад, 1908–1910. Т. 4. С. 194.
- ⁶ Там же. Т. 3. С. 160.
- ⁷ Там же. Т. 4. С. 22.
- ⁸ Там же. Т. 4. С. 406.
- ⁹ Тареев М.М. Нравственная трагедия социализма // Христианин. 1907. №1. С. 306.
- ¹⁰ Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Сергиев Посад, 1908–1910. Т. 4. С. 335.
- ¹¹ «... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловечеству направлялась вся история человечества» (Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 154).
- ¹² «Ни одно индивидуальное зло, как бы оно ни было ничтожно, ни одну действительную слезу нельзя утешить этим надмирным синтезом» (Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Сергиев Посад, 1908–1910. Т. 4. С. 344).

Д.К. АХТЫРСКИЙ

Российский государственный гуманитарный университет
(г. Москва)

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ
ГЛАЗАМИ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА**

Любой дискурс наталкивается на неразрешимые в его странстве вопросы. В рамках дискурса происходит как бы двумерное моделирование трехмерной реальности, в силу чего происходят разрывы ткани ононого дискурса. Так плоская географиче-

ческая карта мира не способна адекватно, сохраняя единый масштаб, отобразить поверхность планеты.

Если мы явно или неявно вводим в рассуждение принципы субъекта и объекта, то неизбежно возникает проблема познаваемости объекта субъектом. Объект становится черной дырой, скрывающейся за раскрашенной оболочкой, за явлением. Явление – это пограничная зона, буферная зона, межа между субъектом и объектом, между «я» и «не-я». Оно принадлежит и внешнему, и внутреннему миру – и одновременно не принадлежит ни тому, ни другому. Потенции дискурса раскрываются постепенно, согласно некоей внутренней логике. Европейскую мысль эта логика привела к упразднению двух принципов, конституировавших дискурс, – к упразднению как субъекта, так и объекта. Для изживания дискурса остается сделать предпоследний шаг – упразднить само явление. Последним шагом станет шаг в пропасть, в концептуальное небытие (небытие по отношению только лишь к этому дискурсу).

Пугало этой модели (все еще действующей, словно дряхлеющий смертельно раненный бронтозавр, чей головной мозг еще не получил информацию о фатальном повреждении) – солипсизм. Броня экрана явлений непробиваема – до тех пор, пока мы не откажемся от модели, в которой явления существуют. Эта непробиваемость заложена в модели имплицитно. Чтобы совершить акт нуль-транспортировки, квантового скачка сквозь экран, приходится вводить принцип веры или интеллектуальной интуиции. Сам Бог оказывается гарантом-посредником между субъектом и объектом. Истинное имя такого Бога – не Христос, а Гермес. Это бог торговли, транспортных средств, путешествий, коммуникации. Что бы ни говорил Декарт, этот посредник, как и пристало быть Гермесу, лукав. Любое явление – это утокролик Витгенштейна. Оно существует только в той или иной интерпретации. Факт существует только в перекрестии смыслов, иначе он не вычленим из фона. Как сказал Сартр, существование Другого – это скандал. Это скандал только потому, что есть явление как буферная зона между Мной и Другим. «Да будут все едино, как Я и Отец мой едины». «Я», отделившись от целого, неизбежно уничтожает само себя. «Я» существует только в условиях

перманентного акта самопожирания. В этой ситуации познание возможно лишь как потребление. Познание амебы, ощупывающей объект ложноножками и потребляющей или отторгающей его, в зависимости от его амебоцентричных характеристик. С паршивой овцы хоть шерсти клок. С принципиально непознаваемого объекта надо хотя бы снять все бонусы. Выдоить, выжать, изнасиловать и выбросить за ненадобностью.

Однако фундаментальная потребность человека – если он человек – уничтожить границы. Нельзя удовлетвориться предписанным пространством. Установить границы – верный способ их уничтожить. Прочные границы – границы неосознанные, невидимые. «Не думай об обезьяне». Именно Кант инициировал мысль Шеллинга, Фихте и Гегеля. Словно сговорились сильнейшие послекантовские умы искать ненаходимую вещь в себе. Так дзэн-буддизм породил китайско-японскую поэзию и живопись. Живое слово рождается только тогда, когда осознана немощность слова. Только апофатический Бог входит в мир. Как говорил Ленин, – сильна гегельянская закваска - «чтобы объединиться, сначала нужно разМЕЖЕваться».

Прорыв сквозь границу – акт уникальный и единственный. Первородный грех философии и ею порожденной науки – забвение об уникальном и единственном в стремлении к типическому, измена свободе в вожделении к необходимости. Теология – симулякр мистики. Философия – симулякр мудрости. Заводной щенок никогда не станет живым. Любая модель – это заводной щенок. Моделью человек, стремящийся к Истине, сыт не будет. Разглядывание карты не есть путешествие. Произошла трагедия: цивилизация, основатели которой провозгласили главенствующую ценность познания, забыла, что такое познание. Первородство продано за чечевичную похлебку. Протагор победил Сократа.

Русская религиозная философия, которая была маршброском за имевшиеся в то время границы, стала сегодня музейным экспонатом, карточкой во всемирном каталоге. Шпенглер справедливо сказал, что лучше спроектировать сталелитейный завод, чем выяснять значение кантовского термина «трансцендентальность». Религиозная философия – сама по себе вещь

почти абсурдная, «круглый квадрат» по Хайдеггеру – может раскрыться только родственной душе, свободно взыскующей высшей правды. Сегодня у нас существуют иные границы – и русская философия может быть дорога лишь тем, кто стремится к новому прорыву. Революция может быть только перманентной. Остановка смертельна, как свидетельствует судьба жены Лота. Революция есть покаяние, метанойя, изменение сознания.

Бог – Личность. Он творит реальность, а не ее модели. Реальность, как и ее Творец, есть живая реальность, наделенная божественными свойствами – свободой, любовью и творчеством. Из чего следует, что реальность суть личности и отношения между личностями. Отношения же есть взаимопереплетения личностей. Нет предикатов, но есть централизованные сущности, не имеющие между собой границ. Познание есть познание себя, познание ближнего и познание Бога в едином стремлении.

Судьба уникального – быть либо экспонатом в кунсткамере, либо точкой прорыва за пределы мира-трупа. Соловьев писал об этом в «Смысле любви». Только во взаимодействии с другой личностью осуществляется мистерия жизни – и осуществляется познание как аспект этой мистерии. С личностью Отца, Матери, Учителя, Друга, Брата, Сына, Ученика, Возлюбленного, Врага. Только личность есть образ и подобие Божие, только она вырастает в божественную реальность, которая есть подлинная цель (не объект!) всякого познания.

Личность Соловьева стала для русской культуры Серебряного века магическим кристаллом, преломившим и сфокусировавшим лучи интуиций, озарявшие сознания религиозных мыслителей Европы и России. Именно Соловьев сконцентрировал в едином пространстве дискурса ряд концептов, ставших центральными для русской религиозной философии – «всеединство», «София», «Богочеловечество». Для многих русских мыслителей и поэтов Соловьев стал учителем. Сущность ученичества – напряженное всматривание в лик учителя, попытка войти в тайну его духа, проникнуть за пределы написанных им текстов и сказанных им слов, ибо «буква убивает, дух животворит». Ученическая преемственность держится на интуитивной убежденности ученика в том, что тайна духа учителя имеет прямое от-

ношение к тайне его собственного духа, что это одна тайна. При этом концепции ученика могут существенно отличаться от концепций учителя – так как на тайну, невыразимую во всей своей глубине на человеческом языке, можно указать различными способами.

В отношении ученика к учителю уничтожаются субъектно-объектные отношения. Учитель перестает быть объектом, он образует с учеником сверхличностное единство – без потери индивидуальности ученика. Как говорил апостол Павел, «если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем». Учитель перестает быть для нас явлением, он становится частью нашего «я», в максимуме – самим «я» («уже не я живу, но живет во мне Христос»). Именно поэтому столь распространен был обычай подписывать произведение не своим именем, но именем основателя преемственности.

Будучи сфокусированы соловьевским кристаллом, лучи снова расходятся, иницируя возникновения новых направлений в русской религиозной философии и поэзии. Однако в нелинейном пространстве духа им было суждено вновь сойтись в одной точке и быть преломленными новым кристаллом – кристаллом Даниила Андреева.

Андреев завершает цикл, начало которого – Соловьев. Пройдя сквозь разнообразные приключения, соловьевские интуиции – о всеединстве, Богочеловечестве, Софии, об универсальной теократии – вновь складываются в единое целое.

Как и Соловьева, Андреева невозможно поместить в прокрустово ложе схем и определений. Как и Соловьев, Андреев и поэт, и мыслитель, и визионер. Соловьев не мог вписаться в окружающую действительность, не имел собственного дома, не прижился в системе образования, ему было тесно среди западников и славянофилов, в католической среде и в среде православно-славной, по линованной бумаге писал поперек – не из чувства противоречия, но из верности своему пути. Андреев жил и творил в совершенно иных условиях – тем важнее его сходство с Соловьевым. До конца жизни Андреев противостоял духовной атмосфере своего времени. При жизни не напечатал ни строчки, «шепча непримиримое «нет» богоотступничеству народа». До-

мом Андреева в самые творчески насыщенные годы его жизни был Владимирский централ. Он «не свой» в любой замкнутой общности – в среде либералов и традиционалистов, в академических кругах и в «окультурных». «Увидеть» подлинный масштаб Андреева сегодня так же сложно, как сложно было разглядеть Соловьева его современникам.

Наконец, самое главное: Андреев – как ни оценивать эту попытку – произвел синтез философии, религии и искусства, о котором говорил Соловьев. Расслоить эти начала в творчестве Андреева невозможно. Цельность, попытка соединить, сплавить в единое целое все наследие человечества в свете базовых принципов и интуиций, бесстрашное вглядывание в любую проблему свойственны этому творчеству в высочайшей степени.

«Круглый квадрат» религиозной философии может существовать только тогда, когда ты находишься внутри этой фигуры, в ее духовном средоточии, в центре. «Великий квадрат не имеет углов», – так отвечает Лао-цзы Хайдеггеру. Нет внутри «великого квадрата» ни служанки, ни госпожи, как нет во Христе ни эллина, ни иудея. Божественный образ конкретного человека открывается только любящему взгляду. Творчество другого человека раскрывается для нас только в том случае, если оно вдохновляет наше собственное творчество, если нас с этим человеком соединяет общность пути. Мы помещаем себя в особое пространство. Оно конституируется рядом духовных центров, в частности – личностями, родство с которыми мы чувствуем. Неспроста мы болезненно воспринимаем ситуацию, когда, к примеру, один любимый нами писатель враждебно относится к творчеству или даже самой личности другого писателя, нами не менее любимого – такая ситуация есть вызов нам, агрессия против пространства, которое мы себе создаем. Напротив, позитивные отношения между родственными для нас личностями укрепляют наше пространство, связывают его – в этом одна из задач «ученической преемственности» в широком смысле этого слова.

В этом смысле каждый «ученик» сам является создателем преемственности. Начало и конец каждый раз смыкаются, причина и следствие меняются местами, причинность в привычном смысле перестает существовать. «Аз есмь альфа и омега, начало

и конец». Любая компаративистская работа есть акцентуация пространства – как водится, тремя точками, две из которых представляют собой исследуемые предметы, третьей же является сам автор. Всесторонний анализ связей творчества Андреева с творчеством Соловьева – тема для масштабного исследования. Мои предыдущие доклады на этом семинаре и были попытками подступиться к подобному исследованию. Ценность подобного исследования субъективна – но субъективность есть удел нашего пока что разъединенного, разобщенного, покрытого сетью трещин, отравленного подсознательным солипсическим эгоизмом мира. Сегодня же моя цель – посмотреть, какое место Соловьев как личность занимает в глазах Андреева. Все вышесказанное было, перефразируя Соловьева, «затянувшейся на пять тактов», но необходимой прелюдией – необходимой для прояснения значения для заявленной темы слова «взгляд».

Имя Владимира Соловьева впервые появляется на страницах «Розы Мира» (главного труда Андреева) в третьей из двенадцати «книг», составляющих трактат. Перечисляя имена известных личностей, достигших Небесной России – места пребывания сообщества просветленных душ, взошедших на эту высоту из России земной, места, являющегося небесным градом российской метакультуры, – Андреев, в частности, пишет: «Ближе остальных к великой трансформе, уводящей в Небесный Иерусалим и в Синклит Мира, подошли к настоящему времени Лермонтов, Владимир Соловьев, император Иоанн VI, а также два духа, чьи имена вызвали мое удивление, но были два раза твердо произнесены: Шевченко и Павел Флоренский»¹.

Возвращается Андреев к личности Соловьева в части под названием «К метаистории русской культуры».

Согласно Андрееву, герои, гении, родомыслы, праведники и «вестники» о мирах иных являются носителями миссий, возложенных на них провиденциальными силами еще до их рождения. Одной из трагедий России стала недовершенность миссий творцов XIX века. Прерванным раньше срока демоническими силами оказался путь Пушкина, Лермонтова, Гоголя. Не успели выполнить полностью свой долг Толстой, Достоевский и Чехов. На середине оборвался и жизненный путь Владимира Соловьева,

миссия которого была крайне важна для судеб России и всего человечества.

История творится, по Андрееву, во встречном стремлении человека и провиденциальных сил, в творческом порыве человека ввысь и в нисхождении к нему божественных энергий, оплодотворяющих человеческое сознание. Этой встрече пытаются помешать силы демонические, стремящиеся исказить путь человечества к Богу. Завершающий этап истории трагичен – под властью антихриста человечество станет дьяволическим. Только второе пришествие Христа ознаменует торжество Богочеловечества. Однако история человечества не бессмысленна. Все благие усилия людей, все попытки создать нечто совершенное – в религиозном творчестве, в философском, в художественном, в социальном, в творчестве любви – умножают «мировой океан любви», увеличивают мощь провиденциальных сил, облегчают путь следующих поколений людей. Усилия провиденциальных сил, как утверждает Андреев, были направлены на свободное объединение человечества в любви еще до прихода антихриста, чтобы подготовить к его приходу как можно большее количество душ. Миссия Соловьева имела самое прямое отношение к этому объединению.

Кем же был Соловьев – задается вопросом Андреев. « Не гений – но и не просто талант; то есть как поэт, пожалуй, талант, и даже не из очень крупных, но есть нечто в его стихах, понятием таланта не покрываемое. – Праведник? – Да, этический облик Соловьёва был исключительным, но всё же известно, что от многих своих слабостей Соловьёв при жизни так и не освободился. – Философ? – Да, это единственный русский философ, заслуживающий этого наименования безо всякой натяжки, но система его оказалась недостроенной, ... – Кто же он? Пророк? – Но где же, собственно, в каких формах он пророчествовал и о чём? Может быть, наконец, «*молчаливый пророк*», как назвал его Мережковский, – пророк, знаменующий некие духовные реальности не словами, а всем обликом своей личности? Пожалуй, последнее предположение к действительности ближе всего, и всё-таки с действительностью оно не совпадает»².

Согласно Андрееву, носителями миссий являются не только отдельные люди, но и целые «сверхнароды». Есть такая миссия и у сверхнарода российского. Весь его исторический путь есть подготовка к исполнению этой миссии. В Небесной России должна воплотиться «Великая Женственная Монада» – Андреев зовет ее Звента-Свентаной. Она примет там рождение от Яросвета – демиурга российской метакультуры – и Навны, соборной души российского сверхнарода. Брак Яросвета и Навны может быть заключен только после освобождения Навны из демонической цитадели на трансфизической изнанке российской метакультуры, в которую она заключена демоном российской великодержавной государственности. Звента-Свентана – выражение для нашего планетарного космоса второй ипостаси Троицы, Приснодевы-Матери Вселенной. Она – подлинная подруга Планетарного Логоса, Христа. Ее воплощение в Небесной России приуготовит нашу планету ко второму эону, началом которого станет второе пришествие Христа. Она и есть мистическая Церковь нашей планеты. Полной реализацией миссии России в этом свете стало бы преобразование государства в братство, распространенное на объединенное человечество (объединение человечества – миссия северо-западного сверхнарода). Свидетельство о Звенте-Свентане, по Андрееву, и было средоточием миссии Соловьева.

«Великим духовидцем – вот кем был Владимир Соловьёв. У него был некий духовный опыт, не очень, кажется, широкий, но по высоте открывшихся ему слоёв Шаданакара превосходящий, мне думается, опыт Экхарта, Бёме, Сведенборга, Рамакришны, Рамануджи, Патанджали, а для России – прямо-таки беспримерный... Осмелюсь констатировать только, что Соловьёв пережил трижды, и в третий раз с особенной полнотой, откровение Звенты-Свентаны, то есть восхищение в Раорис, один из наивысших слоёв Шаданакара, где Звента-Свентана пребывала тогда. Это откровение было им пережито в форме видения, воспринятого им через духовное зрение, духовный слух, духовное обоняние, органы созерцания космических панорам и метаисторических перспектив – то есть почти через все высшие органы восприятия, внезапно в нём раскрывшиеся. Ища в истории

религии европейского круга какой-нибудь аналог или, лучше сказать, предварение такого духовного опыта, Соловьёв не смог остановиться ни на чём, кроме гностической идеи Софии Премудрости Божией. Но идея эта у гностика Валентина осложнена многоярусными спекулятивными построениями, с опытом Соловьёва, по-видимому, почти ни в чём не совпадавшими, тем более, что он сам считал какие бы то ни было спекуляции на эту тему недопустимыми и даже кощунственными. Идея эта не получила в историческом христианстве ни дальнейшего развития, ни тем более богословской разработки и догматизации. Это естественно, если учесть, что эманация в Шаданакар великой богорождённой женственной монады совершилась только на рубеже XIX века, – метаисторическое событие, весьма смутно уловленное тогда Гёте, Новалисом и, может быть, Жуковским³. Именно в духовидении Соловьёва, согласно Андрееву, ключ к соловьевскому творчеству.

Трагедия заключалась в том, что историческое христианство не смогло бы вместить в себя новое провозвестие. Вместо объединения церковей оно вызвало бы только новый раскол, который не отдалил бы, а приблизил приход антихриста. Именно поэтому, как утверждает Андреев, Соловьёв так и не выступил явно в роли пророка Вечной Женственности. Для исполнения его миссии в России должны были произойти серьезные перемены. Некоторые – но недостаточные – перемены произошли уже после смерти Соловьёва. Его время должно было настать в «серебряном веке», в условиях политического освобождения страны. «Соловьёв должен был бы принять духовный сан и, поднимая его в глазах народа на небывалую высоту авторитетом духовидца, праведника и чудотворца, стать руководителем и преобразователем церкви. Известно, что в последние годы жизни перед внутренним взором Соловьёва всё отчётливее раскрывались перспективы последних катаклизмов истории и панорама грядущего царства Противобога, и он сосредоточился на мечте о воссоединении церковей и даже о будущей унии иудаизма и ислама с христианством для борьбы с общим врагом – уже недалеко во времени рисовавшимся пришествием антихриста. В его письмах имеются бесспорные доказательства, что в подготовке общественно-религиозного сознания к этой борьбе он видел в

последние годы своё призвание. Мы не можем знать, в каких организационных и структурных формах религиозности совместил бы он преследование этой задачи с пророческим служением Вечной Женственности. Формы эти зависели бы не от него одного, но и от объективных условий русской и всемирной истории. Но и само течение этой истории было бы иным, если бы первые тридцать лет двадцатого столетия были озарены сиянием этого светлейшего человеческого образа, шедшего прямой дорогой к тому, чтобы стать чудотворцем и величайшим визионером всех времён»⁴.

Путь от Соловьева до Андреева, увиденный глазами самого Андреева, пролегает и далее, в нашу современность. В своих предвидениях грядущего Андреев подтверждал духовное должение России, однако предупреждал о возможности трагических срывов, грозящих российскому сверхнароду. К великому сожалению, эти срывы произошли. Первый срыв отобразился концом «оттепели». Шестидесятые годы, по Андрееву, должны были стать временем рождения Розы Мира. И действительно, духовно-энергетический импульс, полученный человечеством в это десятилетие, впечатляет. Однако в этой битве победу торжествовали демонические силы. Срыв России стал частью срыва общемирового. Молодежная революция, с ее колоссальными духовными и творческими потенциями, оказалась отравлена стремлением к самодовлеющему наслаждению и была пережевана мясорубкой общества потребления – или, как его назвал один из идеологов французской революции 68 года Ги Дебор, «общества спектакля». Потерпело поражение латиноамериканское освободительное движение (особенно трагичное в Никарагуа, где новое общество строилось на базе «теологии освобождения»), единственным форпостом которого остается Куба, задыхающаяся во враждебном окружении. Выдохся экуменический процесс, утонув в бюрократических играх и интригах. Последняя попытка выполнить миссию была предпринята в России в 80-х годах, однако она закончилась полной неудачей. Мир вступил на дорогу объединения на совершенно иных, бездуховных основаниях.

Вступила на эту дорогу и деморализованная Россия. Поэтому изучение наследия Соловьева и Андреева не может быть

сегодня чисто академическим занятием. Тяжело жить в стране, не исполнившей своего предназначения. На плечах груз вины, национальной вины. Не только мы смотрим на Соловьева и Андреева, но и они смотрят на нас. Пусть надежда безумна, пусть шансов почти нет, но «пока человек в пути, есть у него надежда». Ученики должны своим учителям. Пока мы живы, пока мы живы как носители русской культуры, есть надежда и у страны. Есть надежда и у человечества. Надежда на то, что оно не исчерпало еще своих исторических потенций.

¹ Даниил Андреев. Роза Мира. М., Прометей, 1991. С. 66.

² Там же. С. 193.

³ Там же. С. 193–194.

⁴ Там же. С. 195.

А.Е.ГРОМОВА

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ РАЗВИТИЯ В ФИЛОСОФИИ ВСЕДИНСТВА В.С.СОЛОВЬЕВА И П.А.ФЛОРЕНСКОГО

Владимир Сергеевич Соловьев является одним из первых русских философов, создавших систему цельного знания. Философская система Владимира Соловьева опирается на идею всеединства. Идея всеединства, или взаимосвязанности каждого живого организма с другим организмом, цельности и множественности всего бытия одновременно имплицитно включает в себя идею развития живого организма. По Соловьеву, не может быть ничего только личного, что не было бы включенным во всеобщее бытие, поэтому, чтобы определить всеобщую цель человечества, необходимо рассмотреть процесс его развития. В. И. Моисеев в своей работе «Логика всеединства» идею развития по Соловьеву определяет следующим образом: *«В целом, развитие есть ряд изменений, имеющих начало (первый момент развития), конец (третий момент развития) и множество проме-*

жуточных этапов (второй момент развития) (курсив авт.)»¹. Согласно теории Вл. Соловьева, развиваться могут только живые, замкнутые в себе единства или организмы. Каждый развивающийся организм должен соблюдать основной закон развития, который включает в себя три фазы развития, причем в моменте развития все три фазы должны быть в целостности и равновесии между собой. Таким образом, «...закон развития – это задание развития в его целостности, в единстве всех его моментов. Зная один момент, мы, благодаря закону развития, знаем и все иные его моменты (курсив авт.)»². Развитие разворачивает и упорядочивает целое. Уже на первом этапе в свернутом виде присутствует и самый последний этап, наподобие того, как в зародыше организма заложен весь последующий путь его развития. Идею зародыша, или включенности всего бытия в малом аспекте этого бытия, позднее будет развивать Павел Александрович Флоренский. В работе «Исследования по теории искусства» (1924) Флоренский определяет момент развития по схеме разворачивания организма по четвертой координате пространства – времени. В этом случае любой организм «...строится не путем накладывания или прикладывания отдельных органов, а путем разворачивания их из себя, причем первоначальное и внутренне нераздельное, то, из чего исходит зародыш организма, содержит в себе линии, по которым пойдет развитие тех или других органов»³. Развитие, являясь целостным и органичным процессом, по убеждению обоих философов, включает в себя три этапа, соответствующие трем ипостасям Пресвятой Троицы.

По Вл. Соловьеву, три этапа развития взаимосвязаны между собой причинно-следственной связью. Организм, развиваясь, непременно должен иметь исходную точку своего развития и конечную цель его. «Следовательно, развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели: таково развитие всякого организма... (курсив авт.)»⁴ Соловьев определяет развитие как линейный процесс изменения в состоянии элементов, находящихся уже в самом первом этапе развития – зародыше. Таким образом, сами элементы, составляющие организм, не меняются, меняется только их состояние или расположение. В зародыше элементы по отноше-

нию друг к другу еще не отделены, «...другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились»⁵. В первом состоянии члены организма связаны между собой чисто внешним образом. Во втором состоянии каждый отдельный элемент стремится обособиться, стать самозначимым, индивидуальным отдельным бытием. В третьем, «...совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности»⁶. Итак, существуют три фазы развития: фаза зародыша – внутренней свернутости всего процесса развития; фаза разрушения или обособления элементов, уже имеющих в зародыше, но самораскрывающихся в этой фазе; фаза свободного синтеза разнородных элементов.

Первый этап развития Соловьев отождествляет с древнейшим периодом человеческой истории, когда в области знания не существовало разграничения между теологией, философией и наукой – вся эта область называлась теософией. Государство, церковь и экономика на первом этапе мыслились едино как теократия. То же самое единство Соловьев выделяет и в области искусства, не делившегося на мистику, изящное искусство и техническое, а объединенное одним мистическим началом в форме теургии.

Если отождествлять три фазы развития с Троицей, то первая фаза по своей цельности соответствует ипостаси Отца, отраженной и раскрытой в Ветхом Завете.

Вторая фаза развития соответствует второй ипостаси Троицы – Христу. Именно в приходе Христа и в развитии христианства на Руси Соловьев усматривает промежуточный этап развития, который носит личностный характер, направленный на отделение церковного знания от светского, на разграничение собственно философии и теологии, искусства светского и искусства религиозного. Разграничение, самообособление идет по пути разрушения и смерти. Само христианство проповедует смерть во имя воскресения: смерть физическую для воскресения ду-

ховного бытия, имеющего свой центр вне мира, в Божественном Откровении.

Через Христа, его Божественно-человеческую природу раскрывается третий этап развития – свободного синтеза. Христос, пережив необходимую физическую смерть, явил миру слияние Божественного и человеческого, раскрыл миру возможность спасения, воскресения, открывая собою, третий путь развития. Христос самым явлением своим воплотил идею свободного синтеза обоих начал: Божественного и телесного. Воскресение, как отмечает Соловьев, «...внутреннее примирение материи и духа, с которым она здесь становится одно как его реальное выражение, как *духовное тело*»⁷. Действительность Христа дана через Церковь. Церковь представляет Божественную сущность Христа. Но помимо Божественной сущности, как уже отмечалось, в Христе сочетаются еще две сущности: человеческая и природная. Соловьев отмечает, что «это сочетание трех начал, совершившееся в лице духовного человека Иисуса Христа *единично*, должно совершиться *собрательно* в одухотворенном чрез Него человечестве»⁸.

Таким образом, третий этап – раскрытие Божественной сущности, воплощенной в Божественном синтезе. В третьем этапе развития искусство, соединенное с высшим миром, будет являться «*свободною теургией*», теология в свободном соединении с философией и наукой – «*свободною теософией*», общественная сфера превратится в «*свободную теократию*». Третий этап развития можно сопоставить с раскрытием ипостаси Святого Духа. Высшим единением человечества Соловьев считает единение Церковное. Церковь, являясь телом Христа, будет и телом высшего человечества, просветляемого Духом Святым. Церковь – произведение Божественное, произведение Духа Святого. Церковь как единение Божественного и человеческого, как выражение полноты бытия, полноты в Боге, по Соловьеву, является той целью, к которой стремится весь процесс развития. Цель развития – достижение совершенства, но совершенство возможно только при слиянии с Богом, слияние же с Богом происходит только тогда, когда в самом Боге мы признаем определенное начало, способное вместить человеческое бытие. Таким является женское начало в Боге, его полнота. Если Бог –

активное начало, то женская его сторона «...есть относительно Бога единство пассивное, женское, так как здесь вечная пустота (чистая потенция)...»⁹. По Соловьеву, условием возникновения идеального единства космического и исторического процесса будет осуществление высшей любви, причем любовь понимается как соединение в Боге двух его начал, тогда любовь – полнота в Боге. Именно София, Вечная Женственность, женская ипостась дает полноту миру. Поэтому третий этапа развития можно считать не только выражением ипостаси Духа Святого, но и выражением софийной природы Бога. Вечная Женственность – это не только «другое» Бога, не только «...бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий»¹⁰. По Соловьеву, весь путь развития, сам исторический процесс, является реализацией и воплощением различных аспектов Софии. Благодаря самораскрытию Софии как четвертой ипостаси стало возможным само развитие, являющееся условием всеединства.

Идея всеединства, развернутая в философской системе Вл. Соловьева, нашла свое выражение в трудах последующих философов. Как замечает С.С. Хоружий, «за небольшое время в начале века возникает целый ряд крупных философских учений — системы Флоренского, Булгакова, Евг. Трубецкого, Лосского, Франка, которые в совокупности складываются в первое философское направление, созданное в России»¹¹. Как уже отмечалось, родоначальником этого направления в России является Владимир Соловьев. Следуя метафизике всеединства В.С. Соловьева, известный философ, богослов, священник – П.А. Флоренский, особенно в ранних своих сочинениях, продолжает софийную тематику, рассматривая ее в контексте идеи развития. По Флоренскому, развитие также соответствует самораскрытию Лиц Пресвятой Троицы. Троичную и софийную тематику отец Павел раскрыл в своем раннем сочинении «Столп и утверждение Истины» (1914). Отмечая историческую и богословскую развернутость двух ипостасей (Отца и Сына), Флоренский пишет о невыраженности третьей ипостаси – Духа Святого. Видение первой ипостаси, по отцу Павлу, «...создало религию и жизнь древности, ее «*субстанциональное*», органическое мирозерцание...», видение второй ипостаси «...породило религию

и жизнь нового времени, ее «закономерное», логическое мирозерцание...», и, наконец, «...свободное устремление к красоте, любовь к Цели – таковы отклонения от н а у ч н о с т и, типологически предрекающие жизнь бессмертную и святую, воскресшую плоть»¹². При раскрытии ипостаси Духа Святого откроется миру Троичность Божества во всей Его полноте, откроется именно через единение телесного и духовного и преображение телесного. Только синтез, «свободный синтез», по выражению Соловьева, способен явить миру целостное преображенное бытие. Являясь условием «едино-сущия» Пресвятой Троицы, Дух Святой будет необходимым условием для жизни подвижнической. По словам отца Павла, «вся жизнь подвижническая, т. е. жизнь во Истине, направляется Духом Святым. Третья Ипостась Св. Троицы является, как бы, наиболее близкою, наиболее искреннею для подвижника Истины»¹³. Задаваясь вопросом почему Церковь мало, «...смутно и тускло знает Духа Святого, как Лицо»¹⁴, Флоренский отождествляет это с незнанием небесной природы «Твари». Небесную природу «Твари» Флоренский видит в «Твари преображенной», в «богозданной Твари». Тело человеческое, по Флоренскому, обладает разными формами телесности, под телом следует понимать не просто внешние очертания его, а всю его «...устроенность... как целого...»¹⁵. Тогда тварная природа каждого человека составляет его ядро, корень, следовательно, – «то, что обычно называется телом, – не более как онтологическая п о в е р х н о с т ь; а за нею, по ту сторону этой о б о л о ч к и лежит мистическая г л у б и н а нашего существа»¹⁶. Выражением небесной основы человеческого бытия будет четвертый ипостасный элемент Троицы – София Премудрость Божия. Именно через раскрытие этой четвертой ипостаси во всей полноте раскрывается и идея Троицы. Соучастие софийной природы в Боге создает сам процесс развития, позволяя раскрыться трем ипостасям или периодам этого развития. София как «любовь-идея-монада», как «...неподвижное движение и движущийся покой»¹⁷ «...становится полным содержания актом, синтетически связывающим Я с Я (Я=Я), т.е. органом единого Существа»¹⁸, позволяющим осуществиться трем Заветам «...в л и ч н о й жизни монады, – онтогенетически –, ... в истории в с е й твари, – филогенетически...»¹⁹. София, «Вечная Не-

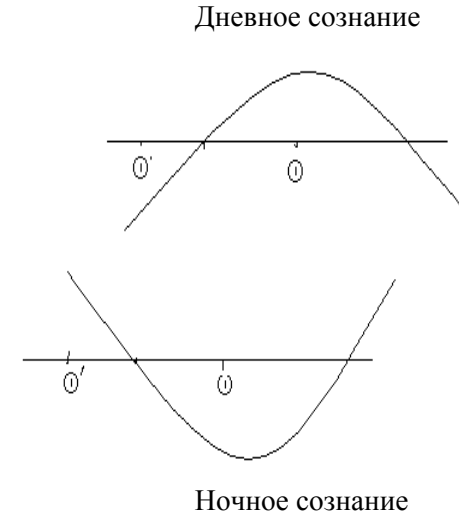
веста Слова Божия», вне Бога существовать не может, только в Боге она получает творческую силу и мощь. София предсуществует миру, являясь Церковью в ее небесном и земном аспектах, «Идеальной Личностью Твари», «Ангелом-Хранителем Мира». Предсуществуя миру, София включает в себя божественные «первообразы сущего». Являя собой преображенное бытие, бытие восстановленное, София будет не только Тварью, Человечеством, Церковью, Матерью Божией, но и Девством и Красотой. София – это некоторое связующее звено, «Память Божия», онтологическое время.

Любой образ в своей полноте должен быть дан во временной координате, указующей на его развитие, ибо «...предмет только трехмерный, т. е. нулевой длительности, нулевой толщины во времени, есть отвлеченность и никак не может считаться частью действительности»²⁰. В этом смысле Софию можно рассматривать как временную координату или четвертую координату пространства, позволяющую всякому образу разворачиваться во времени. Третий этап развития, по Флоренскому, не является отделенным от двух первых. Соответствуя откровению Духа Святого, третий этап сочетается с четвертым, отсутствующим в системе всеединства Вл. Соловьева. По Соловьеву, София и ипостась Духа Святого идентичны, а само развитие осуществляется линейным разворачиванием трех этапов. В то время как, по Флоренскому, три этапа взаимосвязаны четвертым, тем самым являются не линейным разворачиванием образа, а циклическим его вскрыванием.

Развитие, по Флоренскому, строится на тождестве «рождение–смерть». В мире «...смерть и рождение сплетаются, переливаясь друг в друга. Колыбель – гроб, и гроб – колыбель. Рождаюсь – умираю, умираю – рождаюсь. И всем, что ни делается в жизни – либо готовится рождение, либо начинается смерть»²¹. Бытие в этом смысле является самозамкнутым единством, где начало и конец смыкаются, где нет просто личного бытия, ибо в любом самом маленьком образе в свернутом виде присутствует больший образ, являющийся макрокосмосом по отношению к микрокосмосу. Три Завета и Три Ипостаси во взаимосвязанности друг с другом символизируют онтологическую целостность всего Бытия. Целостность Бытия достигается только в его включен-

ности в Божественное Бытие, именно поэтому Флоренский отмечает, что «в корнях бытия – единство, на вершинах – разъединение»²². «Корни бытия», по отцу Павлу, означают самособранное бытие, где стираются все противоречия, примиряются любые антиномии; тогда как «вершины» – бытие антиномичное, раздираемое антиномиями, самоуничтожающееся. В «корнях» раскрывается высшая целостность образа, а в «вершинах» – греховная раздробленность.

Развитие, чтобы быть целостным, должно синтезировать в себе антиномии бытия, примиряя их. Неотъемлемой частью развития будут являться не только взаимополярные аспекты бытия, но и вертикаль «восхождение-нисхождение». Развиваясь, живой организм так или иначе подчиняется общей дихотомии восхождений и нисхождений. Так, путь от рождения до расцвета творческих сил может быть определен как восхождение, тогда как путь от точки расцвета до смерти можно рассматривать как путь нисхождения. Вся жизнь организма состоит из балансирования по вертикали движений «вверх-вниз». Опорной в этом становящемся движении будет точка расцвета организма, определяемая Флоренским как идеальная точка золотого сечения. «Можно сказать, что точка золотого сечения есть *узел* жизни, к которому сходятся все нити жизни и из которого, далее, они расходятся»²³. Точка наивысшего расцвета, являющаяся внутренней точкой, обозначается Флоренским следующим знаком – \odot . Но есть еще и внешняя точка золотого сечения, она будет обозначаться как – \ominus . Внешняя точка находится с левой стороны от внутренней. Она будет выражать *minimum* жизненного процесса, тогда как внутренняя точка – *maximum*. Внешней и внутренней точками определяется соотношение дневного и ночного сознаний, где ночное символизирует горный мир, а дневное – земной, или, дольний мир. С позиций ночного сознания смерть есть рождение, тогда внешняя точка \ominus , являющаяся *min* жизненного процесса, а значит, и дневного сознания, будет одновременно *max* ночного сознания. А внутренняя точка \odot , определяемая в дневном сознании как *max*, в ночном будет *min*. Графически это выглядит следующим образом.



Если одна и та же точка является и *max*, и *min* одновременно, то и нарастание энергии по одному сознанию соответствует убыванию по другому. Так, например, процесс восхождения в дневном сознании идентичен процессу нисхождения в сознании ночном и наоборот – восхождение в ночном будет нисхождением в дневном. Сама вертикаль жизни воспринимается по двум сознаниям, где восхождение и нисхождение совпадают.

Два сознания – ночное и дневное – определяются двояким строением пространства, ибо в каждой вещи присутствует ее материальная явленность – феноменальная сторона и содержательная насыщенность – ноуменальная сторона. Ноумен имманентен феномену. От качественности феномена будет зависеть его ноуменальная насыщенность. По Флоренскому, мир открывается «слоями выявленности», как горные напластования земных пород. Умное и эмпирическое пространства не обособлены, а слиты воедино. Таким образом, «...все пространство мы можем представить себе **двойным**, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей; но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через **разлом** пространства и выворачивание тела через самого себя»²⁴. Идея развития, по

Флоренскому, включает в себя не только трехступенчатое раз-
вертывание образа во времени, но и жизнь этого образа во всей
его целостности: сам образ надо рассматривать как совокуп-
ность двух сознаний – горнего и дольного, принадлежащего
двум координатным поверхностям. Любой живой организм, от-
ражающий две стороны символа (видимую и невидимую), раз-
виваясь, должен стремиться к слиянию двух полярно сопряжен-
ных сторон символа, достигая при этом онтологической целост-
ности. Условием осуществления такого единства, по Флорен-
скому, будет София, понимаемая им не только как четвертое из-
мерение, но и как связующее звено между дольным миром и
горним. София, являясь любовью Божией, обеспечивает целост-
ность земному бытию и саму возможность земного бытия. Все
существует только благодаря ее присутствию в мире, так как все
«...приобщается Божества–Любви, Источника бытия и истины.
Если тварь отрывается от корня своего, то ее ждет неминуемая
смерть: «Нашедший Меня, – говорит сама Премудрость, – нашел
ж и з н ь и получил благоволение от Господа; но согрешающий
против меня наносит вред душе своей: все, не видящие меня,
любят с м е р т ь»²⁵. Участвуя в жизни «Триипостаснаго Божес-
тва», София, «...будучи ч е т в е р т ы м, тварным и, значит, не
едино-сущным Лицом...», будет только допускаться в жизнь
Троицы «...по неизреченному, непостижимому, недомыслимому
смирению Божественному»²⁶.

«Допускаясь» в Божественную жизнь, София дает самую
возможность бытия тварного, обеспечивает цветность мира. В
статье «Небесные знамения (размышление о символике цветов)»
(1919) Флоренский определяет Божественный свет как свет не-
делимый, непрерывный, который, сочетаясь с «земной пылью»,
встречая материальную преграду, становится собственно цве-
том, «цветом мира», видимым нами. Именно этим «цветом ми-
ра» и окрашено все земное бытие. «...Энергия освещающего
света...», по Флоренскому, – это, собственно говоря, ничто,
«...чистая возможность воссиять свету...»²⁷. Только в сочетании
с «материальной пылью» эта чистая потенция может «воссиять»
и воплотиться. «Материальную пыль» отец Павел определяет
как тончайшую тварь, именуемую Софией. «Она не есть самый
свет Божества, не есть самое Божество, но она и не то, что мы

обычно называем тварью, не грубая инертность вещества, не
грубая его светонепроницаемость. София стоит как раз на иде-
альной границе между божественною энергиею и тварною пас-
сивностью; она – столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь,
как и не тварь»²⁸. Являясь границей бытия тварного и божест-
венного, связующим звеном вертикали мира, София будет и его
горизонталью. Причем горизонтальность Софии определяется в
момент развития организма во времени, а ее вертикальность – в
проявленности бытия этого организма. София в этом смысле не
только определяет развитие образа, но и дает ему возможность
быть материально реализованным во всей полноте.

«Цветность» мира зависит от того, какой стороной обра-
щается София к Божественному миру. Созерцаемая от Бога
«...по направлению в ничто, София зрится *голубою* или *фиоле-
товою*»²⁹. Созерцаемая же, как «...результат б о ж е с т в е н -
н о г о творчества...», созерцаемая от мира «...по направлению к
Богу, София зрится *розовою* или *красною*. Розовою или красною
она зрится, как образ Божий для твари, как та «розовая тень»,
которой молился Вл. Соловьев»³⁰.

Понимание Софии в качестве полноты Божией, осмыслен-
ное и выраженное в метафизике всеединства Вл. Соловьевым,
нашло свое прямое продолжение в философии всеединства отца
Павла Флоренского. София, являясь сущностным звеном в логи-
ке всеединства, включает идею развития как вертикального вос-
хождения-нисхождения, так и горизонтального временного раз-
вертывания. В этом смысле можно утверждать, что условием
развития будет София в качестве четвертого ипостасного эле-
мента, а условием осуществления всеединства будет развитие
организмов, так как без развития, развертывания образа была бы
невозможна полнота бытия.

Опираясь на философские идеи всеединства Вл. Соловье-
ва, П.А. Флоренский выстраивает свою систему, в которой важ-
ное место принадлежит идее цельного развития, осуществляю-
щейся путем потенциального разворачивания образа из самого
себя. В системах всеединства обоих философов важное место
занимает идея развития, которая обуславливает развитие образа,
его цельность, являющуюся неотъемлемой частью и условием
всеединства.

- ¹ Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415с. С. 43.
- ² Там же. С. 43.
- ³ Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева); Ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. С. 372.
- ⁴ Соловьев В.С. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители» / Сост. А.Н. Ерыгин, С.П. Липовой; предисл. С.П. Липовой; Ред. Н. Благородова. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 71.
- ⁵ Там же. С. 73.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 219.
- ⁸ Там же. С. 125.
- ⁹ Там же. С. 482–483.
- ¹⁰ Там же. С. 484.
- ¹¹ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алтейя, 2000. С. 42.
- ¹² Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Соч. В 2 т. / Вступ. ст. С.С. Хоружего; Истор. очерк игумена Андроника (А.С. Трубачева); Ред. В.В. Степин, С.С. Аверинцев. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 127.
- ¹³ Там же. С. 110.
- ¹⁴ Там же. С. 111.
- ¹⁵ Там же. С. 264.
- ¹⁶ Там же. С. 265.
- ¹⁷ Там же. С. 325.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 324.
- ²⁰ Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. С. 194.
- ²¹ Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. / Сост. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева; Ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). М.: Мысль, 1999. Т. 3(1) С. 32.
- ²² Там же. С. 28–29.
- ²³ Там же. С. 476.
- ²⁴ Флоренский П.А. Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. 2-е изд., испр. и дополн. СПб.: РХГИ, 2001. С. 52.
- ²⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. С. 326.
- ²⁶ Там же. С. 349.

- ²⁷ Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. / Сост. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева; Ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). М.: Мысль, 1999.Т. 2. – С. 415.
- ²⁸ Там же. С. 417.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же.

Т.Б.КУДРЯШОВА

Ивановская государственная
архитектурно-строительная академия

ЭСТЕТИЗИРОВАННАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

Называя ту или иную историческую личность мыслителем и обращаясь к соответствующим эпитетам, например религиозный, ученый и др. мы иногда делаем это в силу сложившихся традиций, а иногда руководствуясь профессиональными, мировоззренческими и прочими предпочтениями данного мыслителя. При этом чем сложнее, многограннее личность и творчество философа, тем труднее подобрать нужное определение. Все сказанное в полной мере относится к В.С. Соловьеву, по поводу философской системы которого в истории философии так и не сложилось единого мнения. Почти все исследователи признают ее неординарность, особый синтетический характер, особое соотношение секуляризованного и религиозного сознания в ней, но основание этой системы все видят по-разному. Общепризнано и литературно-художественное дарование мыслителя, но это не был просто талант. Именно в художественном творчестве «великому духовидцу»¹ посредством интуиции удалось выразить то, что невозможно было непротиворечиво высказать рационально. Возможно, именно здесь он наиболее близок к «действительному познанию», когда сущее всеединое познается «в тройственном акте веры, воображения и творчества»².

Мы бы предпочли остановиться на точке зрения о.В. Зеньковского, считающего, что творчество Соловьева питалось из нескольких корней и что «проблема органического син-

теза была и *его собственной внутренней задачей*³. Как известно, у Соловьева сложным образом переплелись мистика и рационализм; здесь сочетается слава первого русского систематизатора философских идей и сложномистическая непредсказуемость собственных построений; это «переживание духовного всеединства мира», взятое от Спинозы, и его же тяготение к пантеизму и гносеологическим трихотомиям; здесь образы мистической литературы (каббалы) переплелись с мотивами русской философии Хомякова, Киреевского и др. И хотя в «Кризисе западной философии» он выступил «против позитивистов», однако позитивистов он «горячо любил и уважал»⁴. К тому же, как писал В.В.Розанов, «из-за священника и профессора у него вырывалась личность журналиста»⁵.

Если говорить о собственно религиозной стороне его творчества, то, с одной стороны, небезосновательны высказывания о.В. Зеньковского, отмечавшего внутреннюю двойственность разума и веры и писавшего, что «в Соловьеве как бы жили отдельной жизнью философия и вера», что это было не преодоление секуляризма, а «лишь настойчивое сближение философии и веры»⁶. Хотя, с другой стороны, мы могли бы отметить некоторую излишнюю категоричность этих высказываний, особенно заметную почти столетие спустя: возможно, чуткой натуре Соловьева, «как сейсмографу», удалось уловить предстоящие глобальные «тектонические сдвиги» в сознании общества и индивидов, когда близлежащие состояния «борьбы и единства» веры и разума приобретают «почти естественный» характер метаморфоз.

Таким образом, наверное, невозможно определенно-однозначно назвать Соловьева религиозным мыслителем. Однако хотелось бы *определить критерии*, по которым все-таки того или иного философа можно отнести к религиозным мыслителям, к естествоиспытателям, рационалистам и т.д. Мы предполагаем, что наиболее корректно мировоззренческая позиция субъекта выражается в способе формирования его картины мира, то есть в его предпочтениях при выборе способа постижения мира или *адекватного языка познания*. Если в языке постижения мира доминируют тенденции к установлению причинно-следственных связей, выражено стремление определить все явления мира и его

сущность через понятия – то это явно научно-рационализированный тип сознания. Если же основное внимание уделяется вере «в мир идеальных ценностей, без которых просто неясно зачем жить» (Бердяев), то это, скорее, религиозное сознание.

Однако и здесь у Соловьева мы можем обнаружить признаки и того, и другого языка постижения мира. Надо заметить, что для нашего времени объединение различных языков познания стало уже вполне естественным. У Соловьева это декларировалось в его гносеологии, но в практической реализации синтез осуществился не до конца, ощущалось некое раздвоение, не так остро воспринимаемое в наше время, но вызывающее соответствующие оценки у современников. То есть два совершенно противоположных строя мысли каким-то образом, вопреки традиционным для того времени установкам, уживались у Соловьева практически на всех этапах его творчества.

Именно это раздвоение чутко *уловили* его ближайшие последователи – младосимволисты. Причем, не только уловили, но и попытались *по-своему использовать: в чем-то усилить, а в чем-то преодолеть*. И преодоление, и усиление выразились как в художественном творчестве, так и на уровне теоретических построений, сопровождавших творческие искания всех символистов «серебряного века». Мы предполагаем, что конкретным механизмом преодоления стало *обращение не к религиозно-художественному языку, а к языку художественно-мифологическому*, тем более, что у самого Соловьева существовало *множество предпосылок* к такому переходу, выразившихся, например, в обращении к *понятийной мифологеме Софии*. Более того, символисты явно превратили то, что ранее считалось недостатком, в достоинство, а именно соединение разных способов постижения мира, разных языков познания. Если у Соловьева в его время со стороны это еще воспринималось как некое исключение, скорее, негативного плана – на фоне неизжитого стремления к монизму, то у младосимволистов принцип полионтичности бытия проявился уже гораздо сильнее.

Таким образом, в своем художественном творчестве, в своих философско-гносеологических построениях символисты предпочли языку религии язык мифа, хотя границ между этими

двумя важнейшими способами понимания мира они и не ставили. Каковы же предпосылки сближения разных способов познания, разных языков постижения мира?

Долгое время слова «познание» и «творчество» воспринимались, скорее, как антонимы. Это не означало, что в творчестве отсутствовала познавательная составляющая, а указывало чаще всего на то, что под познанием понималась деятельность, рационализированная, целенаправленная, закованная в рамки установленных приемов и методов, а под творчеством, – наоборот, деятельность, свободная от условностей, стереотипов рационального подхода, без обязательных и жестких критериев проверки результатов, деятельность, приводящая чаще всего к неожиданным нетривиальным исходам.

И именно конец XIX в., переболевшего позитивизмом, наглядно продемонстрировал до этого не совсем явную истину – познание, не основанное на свободе творчества, оказывается настолько ограниченным, что само по себе становится тормозом для культуры, движущейся вперед. В русской философии, под влиянием в том числе и шеллингианства, эти идеи развивались задолго до конца XIX в., но в философии всеединства Соловьева они получили свое систематическое выражение. Согласно принципу всеединства даже такие разные способы постижения мира, как научный и художественный, должны объединиться в целях наиболее глубокого понимания мира.

Но от этого не должны исчезнуть ни наука, ни искусство, ни религия, ни миф. Принцип всеединства должен лишь помочь обогатить каждую из форм познания новыми возможностями. Поэтому, если говорить, например, об искусстве и науке, в дальнейшем исторический сценарий мог развиваться по двум направлениям: либо наука, как самый мощный выразитель и демонстратор рациональной познавательной активности, кардинальным образом меняет типы, виды и методы своей деятельности; либо искусство, как ярчайший демонстратор творческой деятельности, пытается втянуть в свою орбиту научные приемы и методы, романтизируя и эмоционально обогащая их, вскрывая нравственные проблемы и предлагая их решение в свете религиозного или мифологического мировоззрения.

Искусство, как более подвижная и отзывчивая структура, в этом процессе опередило науку. Но не сразу. Русским символистам первого поколения так и не удалось избавиться от стереотипов, приводящих к противопоставлению познания и творчества. И только некоторые младшие символисты, всецело принявшие самый дух творческой философии Соловьева, смогли соединить творчество и познание теоретически и практически. Вся последующая история русского модернизма первой трети XX в. демонстрирует это стремление соединить на основе искусства многообразие имеющихся способов, методов, приемов постижения мира, в режиме взаимообогащения, доброжелательного диалога и романтического интереса к результатам такого познания-творчества.

Если же вернуться к младшим символистам, то их действия в указанном направлении выразились в создании эстетизированной гносеологии, но в их представлении не как оторванной от жизни эстетико-гносеологической конструкции, а как практического руководства к деятельности – и художественной, и обыденной, и научной. Особенность гносеологии русского символизма – вдохновенность ее чувством: и эстетическим чувством прекрасного, и чувством ответственности художника за настоящее, за будущее, за происходящее и за желаемое. Эта ответственность художника за творчество не только свое, но и творчество в целом во многом обусловлена и гносеологической функцией искусства, вернее, предназначением искусства как средства глубочайшего постижения мира в его прошлом, настоящем и будущем состояниях одновременно. Такое восприятие искусства, такое переживание себя в нем – во многом обусловлены влиянием на младших символистов творческой гносеологии Соловьева, который из всех форм познания на первое место все же ставил вдохновенное пророчество, работу воображения, мистическое постижение мира, во всей его неподдающейся рациональному анализу полноте.

Конечно же, символисты пошли дальше. Возможно, Соловьев на какие-то положения эстетизированной гносеологии русского символизма, если бы познакомился с ними, ответил так же, как в свое время на первые образцы символической поэзии. Но что-то он мог бы и приветствовать, как творческое развитие

отстаиваемых им идей. Однако при этом остается главное: в языке символистов несколько сменились акценты, там, где Соловьев свои мистические прозрения прежде всего стремился выразить на языке религии, символисты обратились к языку мифа, внешним выражением которого стал символ, способный «выразить невыразимое».

В целом гносеология «серебряного века» многолика. Если Белый, радикализируя то, что не до конца было высказано в философии Фихте, Шеллинга, Гегеля, Канта и др., утверждал, что познание неизбежно сольется с творчеством, то некоторые другие символисты противопоставляли их. Правда, это происходило в тех случаях, когда познание понималось узко – как сугубо научное познание. Но происходили глобальные изменения и в мире науки: изменились представления о времени и пространстве, о роли субъекта в научном познании; словосочетания «теория относительности», «квантовая механика», «расщепление ядра» помимо сугубо научных значений приобрели много других смыслов и, будучи изначально метафорами, стали использоваться уже как обратные метафоры – в сфере искусства, морали, мифа и даже в религиозных текстах. Все это привело к тому, что в гносеологии символистов разным образом сочеталось традиционное и новаторское, сугубо субъективное и объективно обусловленное происходящими изменениями в области религии, науки, искусства, общественной жизни.

Например, брюсовское понимание роли искусства формально похоже на соловьевское, но по своей патетике, пафосу значительно отличается: «Искусство, может быть, величайшая сила, которой владеет человечество. В то время, как все ломы науки, все топоры общественной жизни не в состоянии разломать дверей и стен, замыкающих нас, – искусство таит в себе страшный динамит, который сокрушит эти стены, более того – оно есть тот сезам, от которого эти двери растворяются сами. Пусть же современные художники сознательно куют свои создания в виде ключей тайн, в виде мистических ключей, растворяющих человечеству двери из его «голубой тюрьмы» к вечной свободе»⁷. Как видим, здесь много динамики, эмоций, желаний, но отсутствует тот «дух всеединства» и примирения в нем, который был свойственен гносеологии Соловьева.

Кроме того, Брюсов, в отличие от Соловьева, считал, что в своей познавательной функции искусство призвано отражать внутренний мир художника, так как «весь мир во мне», именно поэтому необходимы символы, которые облачают «внутреннюю реальность во внешнюю форму». Ясно, что Брюсов значительно сильнее субъективизирует познавательную функцию искусства по сравнению с Соловьевым, и в то же время он утверждает субъективность, как своеобразную методологию.

Вяч. Иванов указывает Брюсову, что он иначе рассматривает проблему связи познания и искусства. В отличие от Брюсова Иванов считает, что истина в искусстве, существуя как тайна, не требует доказательства своего соответствия объективной сущности, «она воплощает постулаты сознания и, утверждая, творит». Именно поэтому искусство для Иванова – это «миротворчество – акт самоутверждения и воли» – действие, повторяющее Творение и подготавливающее ум и сердце к постижению Божеских дел, а не познание⁸. Искусство у Иванова, как и у всех символистов, позволяет делать реальный мир «прозрачным». Но оно оставалось для великого эстета местом духовного деяния избранных, и эстетический момент в его вдохновенных построениях значительно доминирует над собственно религиозным.

Заметим, что расхождение или совпадение взглядов в вопросе, что такое искусство – познание или творчество, во многом связано с тем, как понимается истина – онтологически или гносеологически, и с тем, как трактуется познание – в узком смысле, как научное, или в широком смысле, как постижение и понимание мира. При гносеологическом понимании истины, когда для ее доказательства необходимо опираться на определенные проверенные методы, а само доказательство – крайне необходимо для признания истины, при таком подходе искусство, конечно же, не может быть способом открытия истины. При онтологическом же ее понимании, когда истина есть то, что открывается человеку в процессе его жизни, «перемены положения» или «подъема души в область умопостигаемого»⁹, личного роста, искусство и есть один из самых действенных способов и путей достижения истины. Для Соловьева было характерно онтолого-гносеологическое понимание истины: как при-

верженец платонической линии в культуре, он понимал истину онтологически, как данность мира сознанию, а как рационалист, он, конечно, искал пути доказательства истинности открытого. При преимущественно онтологическом понимании истины ивановское противопоставление познания и творчества полностью теряет свою остроту.

Следует заметить, что в эстетизированной гносеологии русского символизма парадоксально сочетались проявления сознательного пассивного агностицизма, как это было у Блока, с попытками влиять на события, формировать их, вычислять то, что не поддается исчислению, разгадывать последние тайны. Например, Блок, конечно же, отчетливо представлял, что поэт не может пребывать в сфере бытового, конечного, но в то же время он не должен поддаваться началам темным, хаосу бесконечности. Поэтому он должен преобразовывать дионисийское начало в аполлоническое, стремясь вырваться из тьмы бесконечности в область света. Но при этом у Блока почти полностью отсутствовала внешняя внешнехудожественная манифестация своей позиции. И надо отметить, что такое соотношение когнитивных начал, несмотря на внешне-кажущуюся неосознанность открытий, гораздо чаще приводило к самому глубинному и неведомому, нежели тогда, когда тенденции декларировались теоретически, как это было у А. Белого или у четы Мережковских. Скорее всего, это связано только со степенью развития художественного дара. Творческая сосредоточенность, гениальность поэта помогала увидеть за внешними косвенными признаками и движениями глубинное, но чтобы выразить и разгадать его смысл или даже значение, не требовалось привлекать теоретические размышления, здесь могло помочь только поэтическое слово, символ – высказанный и воспринятый. Возможно, именно поэтому Блок не любил, когда ему указывали на пророческое значение его стихов, считая, что пророк должен предупреждать и учить (в отношении пророчества мнения Блока и Соловьева расходились). Предназначение поэта другое: сотворенный им символический образ мог соединять призрачный мир реальности с вечным идеальным миром Добра, Истины и Красоты. Он же показывал, как суетный быт так или иначе в своем целом подчиняется законам Бытия, как мотивы Бытия пронизывают собою от-

дельные хаотичные действия, поступки и явления. В других случаях, когда кому-то из поэтов не хватало чисто художественных средств, использовались возможности языка теоретического размышления.

Наиболее адекватна соловьевской гносеологии гносеология Белого. Дитя не только искусства, но и науки, «универсальная» личность, уже в своих ранних произведениях демонстрировавший взаимодействие музыкальных, сатирических и мистических уровней, естественник по образованию, применявший математические методы в литературной критике, одновременно мыслящий диаграммами и вытанцовывающий свои лекции, он имел внушительный фундамент знания, но при этом мог в литературе передать глубочайшие пророческие смыслы бытия через неожиданное использование знаков препинания или навязчивое нагромождение аллитераций. Веривший в преображение и искусства, и науки, и жизни, он пытался создать грандиозную синтетическую творчески-познавательную систему, способную постичь Бытие. При этом искусство он воспринимал в едином шествии духовной культуры – научной, религиозной и художественной. Лишь к концу 20-х гг. Белый признался, что начертал план, который не в силах выполнить даже несколько поколений.

Однако в целом можно констатировать, что так или иначе, но шел тот процесс объединения разных форм познания, который еще Соловьев выражал в идее цельного знания. Он верил в преображающее воздействие искусства на окружающий мир, в то, что художник может вдохнуть жизнь в мертвую материю, в абстрактные научные понятия. Вдохновленные его идеями символисты также были уверены, что благодаря особенностям своего языка искусство способно заглянуть гораздо глубже научно установленной истины. И эта уверенность сохранилась в течениях, выросших на почве символизма: акмеизме, футуризме, кубизме, супрематизме, формализме, неореализме, орнаментальной прозе, абсурдизме, реалистическом символизме и пр.

Но основная причина кризиса конца XIX в. – кризис веры, кризис морали и религии – в искусстве «серебряного века» и модерна так и не была преодолена. Основные надежды теперь уже возлагались не на науку, которая, как верили раньше, даст неведомую доселе власть над окружающей средой, не на традицион-

ную религию, которая, как верил Соловьев, объединит людей в их духовном стремлении, а на новую мифологию – символизм с его способностью создавать новые мифы. Казалось, что кризис познания преодолевается в новом синтезе, символическом единении науки, мифологии и религии, что преодолевается «мука смертности человека в пустоте никем не сотворенного и лишенной какой-либо цели бытия» (Д. Мережковский).

Философия младосимволистов, как и философия их духовного предшественника, вряд ли могла быть принята широкой общественностью. Скорее, общество того времени, основанное на рационализме и вере в прогресс, воспринимало новые явления как регрессивные. Однако в искусстве иные законы: как писал Л.Шестов, в искусстве даже позитивисты признают возможность следствия без причины. Здесь юридическая вина заменяется «трагической виной» – иррациональной по сути, но не лишенной смысла. Новый нравственный императив основывался на уверенности, что «истинный символизм не отрывается от земли; он хочет сочетать корни и звезды и вырастает звездным цветком из близких, родимых корней»¹⁰.

Мы не согласны с А.Пайман, утверждавшей, что Соловьев повлиял не на форму, а на содержание поэзии символизма¹¹. Конечно, к внешним формам их поэзии он не причастен и, как известно, довольно едко их критиковал. Но он повлиял на гораздо более существенное качество для поэзии, на ее *внутреннюю форму*, выражающуюся в языке, точнее, в мифологизированном языке поэзии символистов. Возможно, это произошло потому, что в целом, как мы уже говорили, в русском символизме стремление возвратиться к Богу, которого забыли («новое религиозное сознание» русского «серебряного века»), так и осталось стремлением. Здесь не произошло полного синтеза двух языков познания – религиозного и художественного: язык искусства и язык религии (вернее, Церкви), пытаясь вступить в диалог, не смогли соединиться непротиворечиво. И это в какой-то степени, как мы уже говорили, имеет признаки соответствующего противоречия у Соловьева. Но в то же время у символистов органично слились языки мифа и языки искусства.

Язык мифа обладает особыми гносеологическими свойствами, придавая эти же свойства и искусству. Как было замечено,

феномен ремифологизации активизируется в переходные периоды, когда так или иначе намечается перелом не просто во внешних сторонах общественной жизни, но, прежде всего, в общественном и личностном сознании. Именно тогда, по-видимому, и сталкиваются две тенденции семантической организации слова, о которых Ю.М. Лотман писал, что одна из них ориентирована «на предельное забвение собственных истоков и легкую включаемость в систему иных связей (внешних по отношению к исходному ядру)», а другая – «на максимальное использование унаследованной системы смыслов, постоянное обращение к ним, их оживление и развитие». Видимо, в переходные периоды вторая, потенциальная, часть вступает в «полноправную – и более того – определяющую все основные смыслы игру»¹². Язык мифа как будто «приходит на помощь» всему, что связано с вербализацией, с выражением внутреннего во внешнем. Причем приходит действительно как «миротворец» (Иванов), когда множество художников, увлеченных творчеством и самовыражением, создают столь разнородные и неожиданные эстетические системы, что они не могут все одновременно непротиворечиво восприниматься и признаваться. Миф не только позволяет писателям вступать в своеобразный, явно не выражаемый, диалог друг с другом на основе «коллективного бессознательного» или первообраза, который у каждого тем не менее «наполняется материалом сознательного опыта»¹³, но и сокращает дистанцию «между метафорическими архетипами, расположенными у мифологических истоков искусства и словесной практикой нового времени»¹⁴. Такой язык, внутренне наполненный сверхсмыслами мифа, но в то же время облаченный в новаторские внешние формы, в гносеологическом отношении оказывается гораздо более результативным в постижении и понимании сложного динамичного, приобретающего непривычные формы мира. Или, словами Д.Е. Максимова, о поэзии символистов можно сказать, что «мифопоэтическая литература нового времени может преломлять содержание действительности в таких фантастических, гротескных, гиперболических образах, которые противоречат эмпирически воспринимаемому порядку вещей, воспроизводят их объективно-субъективную, то есть пропущенную через человеческое восприятие, сущность точнее и обобщеннее, чем это осуще-

ствляется средствами эмпирически ориентированного искусства»¹⁵. В этом, по-видимому, и состоит «диалектика мифа», когда далекие друг от друга писатели «заряжены целым», то есть творят в режиме «большого времени» (М. Бахтин). Во многом благодаря мифу, создавая образы с обобщенным иносказанием, символизм был способен говорить о свойствах, характерах, идеях, имеющих глубокие и общезначимые смыслы. Многоплановая символика смыслов, в свою очередь, придавала новым мифам объемы, каких не знал древний миф.

Что же касается профетической стороны искусства, то у символистов ее функция во многом обусловлена не знанием закономерностей развития, а наличием именно мифологической компоненты. По определению О.М. Фрейденберг, в древней наррации прошедшее и будущее мало отличались одно от другого и при этом они «вторгались в настоящее», «раздвигая это настоящее, как раздвигаются завеса». В античности путь идет от «показа» к наррации: среди настоящего времени вдруг появляется будущее, которое получает функцию особого повествовательного плана¹⁶. Ведь именно так происходит у Соловьева в «Краткой повести об антихристе» – когда непредсказуемо меняется время – и эти будущие или прошлые визионерские картины, ничем особым не выделяясь, уживаются с настоящим, а их пространственные положения соприисутствуют в пространстве, где протекают события повести.

При нашем восприятии таких произведений, возможно, происходит то же самое, что происходило по мере развития наррации в античности: «зрительное» становится синонимом пророческого и визионерские картины получают значение пророческих видений. Но это вторичное их значение, вызванное желанием понятийной мысли как-то оправдать нахождение будущего в настоящем, иного пространства в данном.

В понятийном мышлении пророчество объясняет и еще одну черту таких видений – их иносказательность. «Врезаясь в наррацию, видение истолковывает и иносказует ее тему; в нем рождается понятийное обобщение, которое так же подсказано этой «картиной», как молча подсказывает образ новое, переносное значение во всякой метафоре (например, тихая гавань = спокойная жизнь). То есть визионерский показ, разрастаясь в нарра-

цию и делаясь одной из ее составных частей, получает понятийную функцию иносказания, позднее – аллегоризма и символизма»¹⁷.

В символизме свобода иносказания понятийной мысли расширилась до максимума. Поэтический образ становится иносказанием многих сложных понятий, в своей единичности и конкретности уводивших к громадному обобщению и многозначности. Такой образ был невозможен в античности ни по объему обобщения, ни по свободе сочетания иносказательного смысла. Символисты стали прибегать к обобщению посредством введения параллельного к данному явлению образа, хотя он был взят совершенно из другой области. Здесь общность существует не формально, а на базе основного смысла. Она открывает все самое существенное в предмете, сразу неприметное, но покоящееся на «признаках» и дающее бесконечную возможность вариаций. То есть символист обращается именно к различным формам того же самого смысла. Со временем образ все больше отходит от конкретизированного понятия и от его семантической обязательности. В поэзии начала XX века образ стремится вовсе порвать с понятием как с устаревшей формой мысли – даже с таким понятием, которое уже абстрактно и не «давит» на образ. В результате таких превращений в символизме была преодолена «историческая познавательная ограниченность»¹⁸ мифа, однако использование символических мифологических форм в то же время позволило значительно расширить круг значений поэтической символики.

Белый провозглашал целью символического искусства – пересоздание личности, творчество более совершенных форм жизни, а ценностью культуры, как и Бергсон, – творчество. Художественное творчество, расширяясь, неминуемо ведет к преобразению личности. Таким образом, считает Белый, в искусстве произвольно скрыта религиозная сущность. Последней целью культуры является пересоздание человечества, и здесь, по Белому, культура встречается с искусством и моралью и превращает теоретические проблемы в проблемы практические; «она заставляет рассматривать продукты человеческого прогресса как ценности; самую жизнь она превращает в материал, из которого творчество куёт ценность»¹⁹.

Отметим, что в приведенных высказываниях гораздо более явен мифологический взгляд, нежели религиозный. Как писала О.М. Фрейденберг о мифологическом сознании, «мифом служат и действия, и вещи, и речь, и быт... человека, то есть все его сознание и все то, на что направлено его сознание». В какой-то степени новый миф так и остается формой «антикаузальной системы тождественных, предметных, субъектно-объектных представлений»²⁰, но все-таки это уже не непосредственная форма познавательного процесса, как древний миф, а жанр. Однако, как и древний миф, мифопоэтическая литература не столько повествует о чем-то, сколько показывает образ воображаемого мира в представлении символистов.

Является ли воображаемый мир символистов фантастикой? Если первобытный миф ничего общего с фантастикой не имеет, так как фантастика возникла гораздо позже, то символисты уже имели представление о фантастическом жанре. Однако, думаем, творчество символистов фантастикой не являлось. Это было вполне серьезное и реальное сочетание мифотворчества с поэзией. Как отмечает О.М. Фрейденберг, у мифа, как и у образа, смысловые и формальные черты различны: их содержание аморфно, но ограничено конкретно функционирующей формой. Образ в своей морфологии представляется в виде равнозначных метафор, оформленных очень конкретно, пространственно, по общей зрительной аналогии с окружающими реальными предметами. В образе мы видим несоответствие между воображаемым его содержанием и более или менее реальным характером метафористики. Та же двойственная картина и в мифе: сам миф по смысловой сути – мировосприятие, но едва это мировосприятие получает конкретную форму – словесную, вещную или действенную, как оно суживается, конкретизируется, приобретает границы, своего рода локальность, направленность. Как образ, так и миф имагинарны (фантастичны) в своем содержании, но оформляются всегда в реалистических категориях²¹.

Поэзия символистов, вследствие доминирования в ней не только мифологического, но и эстетического моментов, имела уже не столь реалистичную морфологию (внешнюю форму), как в древних мифах. Поэтому практически исключалось воспри-

ятие ее в чисто нарративной функции. Благодаря этому исключалась и ложная, с гносеологической точки зрения, натуралистическая, бытовая трактовка ее образов. То есть в отличие от древних мифов символическая поэзия или представляемая ею новая мифология, как правило, либо вообще не воспринимается неподготовленным читателем, либо воспринимается на адекватном бытийном уровне ее глубинных символических смыслов, во всем многообразии возможных трактовок. Древние мифы в этом отношении гораздо менее защищены и могут подвергаться интерпретациям обывательского уровня, что ни в коей степени не соответствует их подлинному бытийному содержанию.

Но эстетизм символистов не противоречил их стремлению к мифотворчеству еще и потому, что последовательно проведенный эстетизм, по утверждению Белого, переходит в этический принцип, но восходящий не к формам морали, а к некому трансцендентному должностованию²². Таким образом, в своих предельных основаниях мифологическое и эстетическое у символистов, сливаясь в символе, как и религиозное сознание, должны стремиться к трансцендентному.

И этим язык искусства коренным образом отличается от языка науки, которая принципиально ограничивает объект знания, «истолковывая мир лишь частным образом»²³. Белый предупреждает: механически наращивая знания, лишь количественно расширяя его круг, наука губительным образом отказывается размышлять над жизненным смыслом этих процессов. Во многом подобное внимание к проблеме смысла обусловлено влиянием философии Соловьева. Но у Белого сама постановка вопроса приобретает черты пророческого предостережения, которому, к сожалению, наука не вняла. И если отречься от мифов, возникающих вокруг современной науки, то становится почти явным, что наука в основном занимается решением тех проблем, которые сама же создает.

Как известно, основную часть познавательной деятельности человека, особенно в искусстве и мифе, составляет деятельность воображения. Деятельность воображения можно рассматривать в разных аспектах. Для нас важен аспект, предложенный, в частности, В.М. Розиным, который показывает, что необходимым условием воображения является, с одной стороны, изобре-

тение действий, создающих особую реальность и предметность. С другой стороны, усилия, направленные на то, чтобы войти в эту реальность и жить в ней. Таким образом, продуктивность действия воображения позволяет человеку развернуть другие реальности и действия, такие как реальности игры, мышления, искусства и пр.²⁴. Такое понимание воображения принципиально отличается от простого процесса комбинирования и перекомбинирования того, что человеку известно, так как оно подразумевает не просто комбинаторику прошлого опыта, а воображение действительно нового. Именно в этом ключе можно рассматривать деятельность воображения в мифопоэтике, создающей виртуальные миры, которые, не существуя реально, тем не менее выполняют свою функцию²⁵. Именно созданные символистами миры заставляют читателей вновь и вновь постигать, исследовать то, что составляет основу жизни, но не бытовой, а Бытийной. Во всех подобных случаях человек, поддавшись иллюзии и потом обнаружив свое заблуждение (иллюзорность, мнимость предмета), затем восхищается качеством, свойством иллюзии – и снова отдается ей, переживая предмет. Воспринимая знак или символ как настоящий предмет или явление, человек меняет и себя, и свою жизнь, рождая новые миры и удерживая их в памяти. Так происходит становление личности, пересоздание ее, творчество «более совершенных форм жизни» (А. Белый). В то же время происходит постижение не только трансцендентальных, но и трансцендентных смыслов, хотя последнее более свойственно религиозному способу постижения мира. Однако при этом символизм способен к рефлексии, он подчеркивает значение формы художественных произведений, «в которой уже сам по себе отображается пафос творчества; символизм поэтому подчеркивает культурный смысл в изучении стиля, ритма, словесной инструментовки памятников поэзии и литературы; признает принципиальное значение разработки вопросов техники в музыке и живописи»²⁶.

Символизм как-то по-особенному «осветил» те области художественного познания, которые до того ощущались, предчувствовались многими, но не были осознаны. Недаром приблизительно в это же время была разработана теория сознания И.П. Павлова, которую называют *теорией светлого пятна*. (Даже

само название наводит на понимание истины у Платона и интерпретирующего его Хайдеггера, как алетейи, несокрытости на фоне сокрытости.) Сознание, по Павлову, это светлое пятно, область повышенной возбудимости, которая перемещается по коре. Нейронные же процессы, оказавшиеся вне этого светлого пятна, как вне света прожектора, образуют подсознание. Оно постоянно функционирует, но результаты его действия остаются неосознанными. Именно они и участвуют в процессе интуитивного мышления. Бессознательное и сознательное в человеке составляют его огромный внутренний мир, с его скрытой и открытой частями, причем первая – значительно шире второй. В результате перемещения «светлого пятна» открывается новое, но при этом «самые важные и значительные мысли, откровения являются на свет голыми, без словесной оболочки: найти для них слова – особое, очень трудное дело, целое искусство»²⁷. Именно символизм, «расширяя художественную впечатлительность» (Мережковский), попытался найти такие внешние поэтические формы, которые наиболее чутко облекают содержание мысли, чувства, переживания, эмоции в словесную оболочку. Относительность символов позволяет приблизить абсолютную истину, недостижимую с помощью операций разума, вооруженного рациональными методами и приемами мышления.

Таким образом, мифотворчество символистов помогало решать не только эстетические, но и гносеологические проблемы, в том числе проблемы соотношения гносеологической формы и содержания, а также проблемы системы гносеологических форм, которыми активно занимался А. Белый. Отдельные мифологемы, образы символической поэтики, даже заимствованные у предшественников, но творчески переработанные, могут быть рассмотрены как исходные интуиции, позволяющие строить на их основе значимые общефилософские или этические, эстетические и гносеологические системы. Будучи положенными в основу поэтических мифов, эти категории не подлежат логическому обоснованию, но обладают свойством убедительности, очевидности – гносеологически не менее качественным, чем формальное доказательство. Как символы они «естественно и невольно выливаются из глубины действительности» и «выражают безграничную сторону мысли». Позволяя вести исследования «по

ту сторону стены», внося тот элемент изумления или «чуда», который является отправной точкой всякого человеческого достижения, всякой новой мысли, они являются основой, на которой вырастает древо с бесчисленным количеством ветвей-интерпретаций, благодаря которым к постижению мира вновь и вновь приобщается каждое последующее поколение. Должное познание, определяющееся императивами практического разума, когда на первый план выходит вопрос о ценности познания, «не может дробиться методическими рядами»²⁸. Как и всеединство Соловьева, определяемое своим абсолютом – смыслом жизни, эстетизированная гносеология «серебряного века» обращается к многообразию форм познания должного и ценного, воспринимая символизм не только как творческое действие, но и как «творческое взаимодействие», как утверждение «экстенсивной энергии слова и художества»²⁹, только возрастающей в союзе с мифом, религией, наукой.

¹ Андреев Д. Роза Мира. М., 1992. С. 193.

² Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 589.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л., 1991. С. 18.

⁴ Цит. по Минц З.Г. Владимир Соловьев – поэт // Вступ. ст. к кн. Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 9.

⁵ Там же.

⁶ Зеньковский В.В. С. 30.

⁷ Брюсов В. Ключи тайн// Брюсов В. Собр. соч. Т. VI. С. 93.

⁸ См. письмо Вяч. Иванова к Брюсову от 3 марта/19 февраля 1904 г. См.: Переписка с Вячеславом Ивановым. 1903–1923. Публикация С.С. Гречишкина, Н.В. Котлера и А.В. Лаврова// Литературное наследство. Т. 85. С. 447.

⁹ См. Платон. Государство. VII. 515e, 517b.

¹⁰ Иванов В. Мысли о символизме// Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 196.

¹¹ См. Пайман А. История русского символизма. М., 1998. Гл. 8.

¹² Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970. С.82.

¹³ Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество// Юнг К.Г. Дух Меркурий. М., 1996. С.274.

¹⁴ Панченко А.М., Смирнов И.П. Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX века// ТОДРЛ. Т. 26. Л., 1971. С.46.

¹⁵ Максимов Д.Е. О мифопоэтическом начале в лирике Блока// Максимов Д.Е. Русские поэты начала века: Очерки. Л., 1986. С. 204.

¹⁶ Фрейденберг О.М. Образ и понятие// Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 218–219.

¹⁷ Там же. С. 219.

¹⁸ Там же. С. 456–457.

¹⁹ Белый А. Проблема культуры// Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 22–23.

²⁰ См. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 28.

²¹ Там же. С. 28–29.

²² Белый А. Проблема культуры. С. 25.

²³ Белый А. Эмблематика смысла// Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 27.

²⁴ См. Розин В.М. Что такое воображение// Мир психологии. 2002. №1 (29) С. 238–247.

²⁵ мы ориентируемся на определение виртуального, данное Ч.Пирсом. См. Peirce C.S. (1902). Virtual, in Baldwin J.M. ed. Dictionary of Philosophy and Psychology. Gloucester, Mass., p. 763.

²⁶ Белый А. Проблема культуры. С. 22.

²⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. 1991. С. 69–70.

²⁸ Белый А. Эмблематика смысла. С. 34.

²⁹ Иванов Вяч. С. 196–197.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

PATRICK DE LAUBIER

Латранский университет (Рим)

VLADIMIR SOLOVIEV, LÉON XIII ET JEAN PAUL II

1886 Vladimir Soloviev adressa à Mgr Strossmayer un mémoire à propos de l'unité des chrétiens orthodoxes et catholiques qui était destiné au pape Léon XIII, ce dernier le lut et l'approuva chaleureusement¹.

Deux ans plus tard paraissait *L'idée russe* et, en 1889, *La Russie et l'Eglise universelle*. Se voyant refuser les sacrements par un prêtre orthodoxe il affirma formellement, en 1896, son appartenance à l'Eglise indivise devant un prêtre gréco-catholique qui lui donna la communion. Sur son lit de mort en 1900, c'est un prêtre orthodoxe qui lui apporta l'Eucharistie.

Les dernières années de la brève vie de Soloviev furent aussi fécondes que douloureuses et on peut dire qu'aucune épreuve ne lui fut épargnée, elles furent d'ordre religieux, sentimental, littéraire, physique et en mourant ses derniers mots furent: *dure est l'oeuvre (rabota) du Seigneur*.

Distinguant les trois fonctions messianiques, sacerdotale, royale et prophétique, Soloviev préconise la reconnaissance de la primauté de Pierre par les orthodoxes et voit dans le Tsar russe une expression du pouvoir royal, lui-même se situe dans le rôle d'un prophète au service de l'unité des Eglises soeurs.

Il montre qu'il n'y a pas de divergences fondamentales sur le plan dogmatique entre les deux Eglises qui se réclament du passé indivis de l'Eglise, «les Pères de nos pères» aurait dit Péguy et souligne avec beaucoup de soin la fonction universelle de la papauté par contraste avec la vocation plus spécifiquement latine du patriarche de l'Occident.

Quelle peut être aujourd'hui la portée d'un tel document ?

Notons d'abord que 70 ans de communisme athée ont modifié de fond en comble la situation de la Russie et le post communisme en Russie, par exemple, n'offre plus de tsar orthodoxe pour tenir la fonction de l'empereur dans l'Eglise universelle que Soloviev attribuait étrangement au César russe.

En 1897 Soloviev publia un gros ouvrage de philosophie morale: *La justification du bien* qui présentait une vision optimiste de l'histoire en évoquant précisément les conditions de la justice et de la paix envisagées comme les fruits d'un christianisme authentique dont l'unité des Eglises était une expression décisive. Trois ans plus tard dans le *Courtrécit sur l'Antéchrist*, le pessimisme prend chez lui un visage eschatologique. Cette double attitude qu'Emmanuel Mounier désignait par l'expression *d'optimisme tragique*, est faite d'une attente d'un monde plus juste à l'intérieur

même de l'histoire et de la conviction d'une victoire momentanée des forces du mal avant le retour du Christ Le pape évoque la *civilisation de l'amour* comme une réalité à attendre et à préparer en s'inspirant d'un enseignement social que l'Eglise catholique n'a cessé d'enrichir depuis un siècle. En 1986, Jean Paul II réunit à Assise les représentants des grandes religions et la lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* (1994) présente un imposant programme de confrontation avec le sécularisme et de dialogue avec les grandes religions.

Il conviendra d'aborder le vaste thème de la crise de civilisation, telle qu'elle s'est manifestée surtout dans l'Occident plus développé sur le plan technologique, mais intérieurement appauvri par l'oubli ou la marginalisation de Dieu. A la crise de civilisation, il faudra répondre par la civilisation de l'amour, fondée sur les valeurs universelles de paix, de solidarité, de justice et de liberté, qui trouvent dans le Christ leur plein accomplissement (No 52).

Pour réaliser ce vaste projet l'unité des chrétiens est un impératif préalable dont l'encyclique *Ut unum sint* et la lettre apostolique *Orientale Lumen* établissent, du côté catholique, les critères de réalisation. Après avoir indiqué que l'unité de l'Eglise devait se faire autour de Pierre, Jean Paul II exprime cette étonnante demande d'aide qui montre bien que la primauté n'est pas l'exercice d'un pouvoir, mais la réalisation d'un service qui dépend des conditions mêmes des temps. *Ce qui concerne l'unité de toutes les Communautés chrétiennes entre évidemment dans le cadre des charges qui relèvent de la primauté. Il sait bien en tant qu'Evêque de Rome et il l'a réaffirmé dans la présente encyclique, que le désir ardent du Christ est la communion pleine et visible de toutes les Communautés, dans lesquelles habite son Esprit en vertu de la fidélité de Dieu. Je suis convaincu d'avoir à cet égard une responsabilité particulière, surtout lorsque je vois l'aspiration œcuménique de la majeure partie des Communautés chrétiennes et que j'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission. Pendant un millénaire, les chrétiens «étaient unis par la communion fraternelle dans la foi et la vie sacramentelle, le Siège romain intervenant d'un commun accord, si les différends au sujet de la foi ou de la discipline s'élevaient entre elles». La primauté s'exercerait ainsi pour l'unité ... C'est une tâche immense que nous ne pou-*

vons refuser et que je ne puis mener à bien tout seul. La communion réelle, même imparfaite, qui existe entre nous tous ne pourrait-elle pas inciter les responsables ecclésiastiques et leurs théologiens à instaurer avec moi sur ce sujet un dialogue fraternel et patient, dans lequel nous pourrions nous écouter au-delà des polémiques stériles, n'ayant à l'esprit que la volonté du Christ pour son Eglise, nous laissant saisir son cri «que tous soient un... afin que le monde croie que tu m'as envoyé» ? (No.95-96)

Cet extraordinaire invitation donne une idée du chemin parcouru en un siècle. Mais cette unité recherchée peut-elle signifier quelque chose pour une majorité de non chrétiens.

Que signifie la *civilisation de l'amour* dans un monde gagné par la civilisation de la mort ? Le petit troupeau de chrétiens convaincus s'est vu promettre le Royaume, mais peut-il en esquisser les prémices dès maintenant ?

En d'autres termes peut-on attendre comme Soloviev dans *La justification du bien* (1897) une justice, un moment de justice à l'intérieur de l'histoire dont le Christ est le Maître, et, à l'instar du *Court récit sur l'Antéchrist* (1900), faut-il prévoir le triomphe momentané de l'homme de péché, se réclamant d'une philanthropie purement humaine, avant la fin de l'histoire et le retour du Christ ?

Depuis St Augustin, l'Eglise catholique s'est refusée à se prononcer sur ce que les derniers temps pouvaient concrètement signifier et l'Apocalypse n'a fait l'objet que d'une méditation allégorique excluant notamment le millénarisme. La dimension eschatologique n'a pas été oubliée, mais le déroulement de l'histoire reste caché:

Depuis l'Ascension, l'avènement du Christ dans la gloire est imminent même s'il ne «nous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité» (Ac 1,7). Cet avènement eschatologique peut s'accomplir à tout moment même s'il est «retenu», lui et l'épreuve finale qui le précédera.

(Catéchisme de l'Eglise catholique, 673)

Plus loin on évoque l'épreuve ultime de l'Eglise:

Avant l'avènement du Christ, l'Eglise doit passer par une épreuve finale qui ébranlera la foi de nombreux croyants. La persécution qui accompagne son pèlerinage sur la terre dévoilera le «mystère d'iniquité» sous la forme d'une imposture religieuse apportant aux hommes une solution apparente à leurs problèmes au prix de l'aposta-

sie de la vérité. L'imposture religieuse suprême est celle de l'Antéchrist, c'est à dire celle d'un pseudo-messianisme où l'homme se glorifie lui-même à la place de Dieu et de son Messie venu dans la chair» (675)

Cent ans après la lettre-mémoire de Soloviev, en 1986 Jean Paul II a publié la plus eschatologique de ses encycliques : *Dominum vivificantem* (mai 1986) sur l'Esprit Saint et a pris une initiative mémorable en réunissant à Assise les représentants des différentes religions du monde (27 octobre 1986).

Cet écrit et cette rencontre répondent d'une certaine manière à ce que Soloviev recherchait comme à tâtons. D'abord l'unité, celle des chrétiens, singulièrement entre les deux Eglises -soeurs, puis celle de l'humanité, sous l'action de l'Esprit Saint qui s'oppose à l'esprit du monde, celui de l'Antéchrist.

Commençons par l'encyclique.

Dans la perspective du troisième millénaire après le Christ, tandis que «l'Esprit et l'Epouse disent au Seigneur Jésus: Viens! «cette prière est chargée, comme toujours d'une portée eschatologique destinée à donner aussi sa plénitude de sens à la célébration du grand Jubilé. C'est une prière tournée vers le salut à venir, auquel l'Esprit Saint ouvre les coeurs par son action au cours de toute l'histoire de l'homme sur la terre. En même temps, cependant cette prière s'oriente vers une étape précise de l'histoire marquée par l'an 2000, dans laquelle est mise en relief la «plénitude des temps»². L'Eglise désire se préparer à ce-jubilé dans l'Esprit Saint, de même que c'est l'Esprit Saint qui prépara la Vierge de Nazareth, en laquelle le Verbe s'est fait chair». (Par.66)

Puis le ton du Pape devient de plus en plus insistant et la conclusion est d'une surprenante précision

La paix est aussi le fruit de l'amour, la paix intérieure que l'homme accablé cherche dans la profondeur de son être; la paix désirée par l'humanité, par la famille humaine, par les peuples, par les nations, par les continents, avec l'espérance ardente de l'obtenir lorsqu'on passera au troisième millénaire chrétien puisque le chemin de la paix passe en définitive par l'amour et tend à créer la civilisation de l'amour.³ L'Eglise tient son regard fixé vers Celui qui est l'Amour du Père et du Fils et, malgré les menaces croissantes, elle ne

cesse d'avoir confiance, elle ne cesse d'implorer et de servir la paix de l'homme sur terre. (Par.67)

On ne pouvait guère être plus précis en annonçant cette échéance du troisième millénaire en lien avec la civilisation de l'amour.

Cinq mois plus tard Jean Paul II accueillait les participants d'Assise.

Pour la première fois dans l'histoire , déclara le Pape, nous nous sommes rassemblés de toutes parts, Eglises et Communautés ecclésiales chrétiennes et religions du monde, dans ce lieu saint dédié à St François , pour témoigner devant le monde , chacun suivant ses propres convictions de la nature transcendante de la paix ... Plus peut-être que jamais auparavant dans l'histoire , le lien intrinsèque qui unit une attitude religieuse authentique et le grand bien de la paix est devenu évident pour tous ⁴.

Nous sommes en présence d'un étonnant geste prophétique donnant corps à l'encyclique déjà citée en montrant que la *civilisation de l'amour* était possible et qu'elle pourrait se manifester aussi modestement que l'entrée de Jésus à Jérusalem.

Le triomphalisme est laissé de côté, plutôt qu'un banquet, on propose un jeûne, plutôt qu'un défilé, on participe à une procession, rappelant aussi, dans le contexte catholique, la procession de la Fête Dieu à Rome que Jean Paul II a rétabli et qui de St Jean de Latran à Ste Marie Majeure voit quelques milliers de pèlerins honorer le «Mystère de la Foi».

Soloviev n'avait pas imaginé de manifestation particulière, mais il aurait compris la haute portée de ces événements auquel le monde plein d'insouciance n'a guère accordé d'attention, pas plus qu'à l'époque de César Auguste, on ne s'était soucié d'une naissance dans une étable. Les Mages venus d'Orient peuvent être comparés en revanche aux représentants des religions non chrétiennes d'Asie, d'Afrique et d'Amérique , présents lors de la rencontre d'Assise.

Le Royaume de Dieu ici-bas , c'est l'Eglise , visible et aussi invisible en passant à travers les coeurs (Ch. Jourmet).

Face à un Occident menacé de perdre son âme, la Russie qui était comme morte peut en retrouvant ses racines religieuses , contribuer à préparer, grâce au témoignage de ses martyrs, un renouveau du christianisme, «un nouveau printemps» ou une «nouvelle Pentecôte» Ce ne sera pas la théocratie libre préconisée par Soloviev,

mais ce pourrait bien être, à l'image d'Assise, un moment de paix qui, notons le ici, est annoncé par la Vierge à Fatima que deux Papes ont pris la peine de visiter. Telle serait cette civilisation de l'amour , non pas un «New age» rêvant de retrouver le premier paradis, mais un âge chrétien qui, avant la fin de ce monde, avant l'épreuve ultime qui précédera la Parousie (présence) du Christ, serait comme un *Hosanna de l'histoire* (Bonaventure) qui sans durer mille ans, pourrait le temps d'une génération (Cf le message de La Salette) montrer que l'amour est plus fort que la mort parce que rien n'est impossible à Dieu.

Soloviev se voulait prophète Son message se déroule successivement en premier lieu l'unité des Églises, puis la «*justification du bien*» ou la *vérité du bien* comme esquissée dès ici-bas et enfin la venue de l'Antéchrist qui sera vaincu par le Christ.

Le Pape Jean Paul II tient le rôle sacerdotal de Pierre, mais il y ajoute aussi, avec d'autres, celui de prophète Quant'au pouvoir temporel il est aujourd'hui l'objet d'une politique mondiale dont les enjeux se décident quotidiennement sous nos yeux en évoquant souvent la justice, mais sans la pratiquer aussi fréquemment: entre Babylone et Jérusalem il y a la cité proprement humaine où le bien et le mal se partagent invisiblement les coeurs. Telles sont les réflexions inspirées par un mémoire de V. Soloviev, philosophe errant et mendiant de Dieu adressé au prédécesseur de Jean Paul II, en 1886, cent ans avant Assise.

¹Une audience de Léon XIII avait été prévue, mais il ne semble pas qu'elle ait eu lieu sans qu'on en connaisse la raison. Dans une lettre à E.Troubetzkoy, Soloviev confie que le Pape aurait dit « Voilà une brebis , il faut espérer qu'il franchira bientôt la porte du bercail»

² Souligné par nous

³ Souligné par nous.

⁴ Commission pontificale Justice et paix, Assise, journée mondiale de prière pour la paix, 27 octobre 1986, p.100

Е.М.АМЕЛИНА

Государственный университет управления (Москва)

**ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА
У ВЛ.СОЛОВЬЕВА И КЛАССИКОВ ИДЕАЛИЗМА:
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

Влияние западноевропейской мысли на отечественную религиозную философию конца XIX в. было во многом обусловлено ее собственными потребностями, а именно возникшим под влиянием распространения позитивизма и материализма стремлением защитить и обновить идеалистическую метафизику. Спор шел по принципиальным мировоззренческим позициям. Дискуссия приобретала тем более острый характер, что в ней были поставлены и публично обсуждались вопросы, выходящие в плоскость практических, политических задач предреволюционного времени. Это проблемы соотношения цели и средств в политике, оправданности революционного переустройства общества, сущности и способов достижения искомого идеала и т.д.

В.С.Соловьев, а в дальнейшем и его последователи ставили своей задачей преодоление позитивистского провозглашения научного знания единственным критерием рациональности. Они занимались обоснованием более широких критериев и норм в политике и обращались к наследию европейских классиков, и прежде всего идеалистов. Речь, конечно, шла не о возвращении к взглядам Платона, Гегеля или других мыслителей, а о формировании и обосновании новой «синтетической» формы идеализма. Само отношение В.Соловьева к западной мысли определялось универсалистскими, синтезирующими устремлениями. Это отношение означало не нигилистическое отрицание, а синтез всего того истинного, что заключала в себе западная мысль, признание относительной правды высказанных в ее рамках положений.

Отправным пунктом в подходе к проблеме общественного идеала для В.Соловьева были взгляды Платона, который первым дал абсолютный нравственный критерий политической и общественной жизни. Платон был борцом с обманчивыми призраками добра, «идолами толпы», подменяющими подлинные идеалы.

Он стал критиком безнравственных общественных отношений, при которых главным двигателем общественной жизни являлись стяжательство, своекорыстие и жажда богатства. В.Соловьев был убежден, что существует нечто главное, от чего нельзя отказать, обращаясь к социальным взглядам Платона. Это такое понимание цели бытия государства, которое не исчерпывается повседневными, земными горизонтами, а связано с исканием высшего добра и правды. Цель государства у Платона, подчеркивал В.Соловьев, не торгашество и войны, а культурное и умственное воспитание и развитие населения. Платон дал единственно верное понимание смысла бытия человека и государства, утверждающее, что жить стоит во имя бессмертного, безотносительного, прекрасного и доброго.

Однако были и такие существенные стороны общественного идеала Платона, которые критиковал русский философ. В первую очередь он не принимал «языческий дуализм земли и неба» античного философа, разрывавший идеал и действительность. Трагедия Платона, считал В.Соловьев, заключалась в том, что, убедившись в невозможности реализации безусловного добра и правды на земле, он обратился к таким средствам совершенствования общества, которым сопутствовали формализм и пренебрежение к этическим началам. Замыслив построение государства на манер Спарты, Платон стал одобрять такие язвы древнегреческого общества, как рабство, разделение между греками и варварами, принудительные меры против поэтов, упразднение семейных уз и др. «И вот, – с возмущением восклицает Соловьев, – на таких реальных основах рабства, войн и беспорядочного смешения полов и поколений коллегия философов должна посредством хорошего воспитания создать идеальное государство!»¹. Переосмысление социального проекта Платона осуществлялось В.Соловьевым в двух направлениях – философско-историческом и религиозно-мистическом. В первом случае он отвергался как статичный «град земной», лишенный не только подлинного субъекта, но и перспективы развития. Он увековечивал рабство, подавлял личную жизнь и свободу отдельного индивида. Во втором случае он рассматривался как дохристианский, остановившийся перед великой истиной Евангелия, так как не сумел преодолеть дуализма национального и универсального,

классового и всечеловеческого, временного и вечного. В.Соловьев пришел к выводу, что только культурный синтез с идеями последующих эпох преодолел национальные языческие элементы учения Платона. Фундаментальную роль в этом процессе сыграли взгляды Августина Блаженного, утвердившего идею свободы совести и линейное истолкование истории. Отказавшись от града земного, Августин сформулировал прогрессивный исторический идеал царства Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества, чем, по мнению В.Соловьева, определил подлинное понятие прогресса и придал смысл истории. Несмотря на свое критическое отношение к идеалу Платона, В.Соловьев творчески переосмыслил целый ряд высказанных античным философом идей, которые нашли свое выражение в его учении о Софии, воплотились в понимании идеи соборности, в интерпретации задач социального строительства, в осмыслении цели бытия государства и вошли в структуру его философского дискурса.

По силе воздействия на мировоззрение В.Соловьева И.Кант занимал особое место. Показателен взгляд В.С.Соловьева на И.Канта, высказанный в статье, написанной для словаря Брокгауза и Ефрона. Кант, пишет там Соловьев, дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа; создал чистую или формальную этику «как науку столь же достоверную, как чистая математика»². Если Платон начал построение своего общественного идеала с государства, то И.Кант – с человека и его природы, сущности и свободы. Идеальным строем подлинной свободы и равенства для Канта можно считать только тот, в котором один человек рассматривает другого как высшую цель и высшую ценность, а не как средство для удовлетворения посторонних целей. В противоположность французским материалистам Кант заявлял, что искать обоснования идеала в эмпирической природе нельзя, так как в той мере, в какой человек зависим от внешних, природных условий своего существования, он становится рабом своих страстей, он не свободен как личность, его идеалы низменны. Подлинные, возвышенные идеалы обнаруживаются там и тогда, где и когда человек действует вопреки своим личным, природным по происхождению желаниям и вопреки внешним обстоятельствам. Объяс-

нить такое поведение природными свойствами человека невозможно, можно лишь констатировать факт существования идеалов и действительности, свободы и необходимости. И.Кант связал понятие «идеал» с целенаправленной деятельностью человека, обратив внимание на его нормативную и регулятивную функцию.

В полемике с экономическим детерминизмом и позитивизмом Соловьев апеллировал к кантовскому пониманию свободы субъекта как к фактору, невыводимому из опытных данных, и к кантовской концепции нормативной этики, которая в виде категорического императива устанавливала общезначимые принципы нравственности. Он солидаризировался с кантовским представлением об общественном идеале как абсолютной нравственной цели, побуждающей к активной деятельности. Идеал, считал Соловьев, связан с внутренней свободой человека, он светит нам изнутри, из тайников нашей совести, он не позволяет использовать другого человека как средство для достижения узкокорыстных целей. В идеале мыслящего разума коренится начало всякого социального движения, так как он указывает на то, каким должно быть общество. Как образец идеал существует независимо от социального субъекта. Его нельзя понимать как произведение исторического процесса, а «должно признавать его первоначально существующим и определяющим сам процесс»³. Подлинная история, по Соловьеву, творится там, где осуществляется подвиг во имя религиозного идеала (Богочеловечества), а не там, где люди руководствуются животными инстинктами и материальными интересами. Стремление к этому идеалу помогает народам вступить в созидательную эпоху своего существования и обрести статус народов исторических. Развивая идеи И.Канта, В.Соловьев сформулировал абсолютный нравственный принцип международных отношений: «Возлюби другие народы как свой собственный».

В то же время В.Соловьев критиковал Канта за то, что общественный идеал у него не связан с конкретной исторической реальностью и витает над землей как недостижимая цель и вечный ориентир. Философ считал, что представление об идеале должно быть осмыслено во взаимосвязи с эмпирической данностью, так как нравственная деятельность распадается на целый

ряд частных задач, которые не могут быть выведены априорно из законов разума. Философ подверг критике кантовское разделение сущего и должного, его отнесение идеала исключительно к трансцендентной сфере разума. Жизнь, писал Соловьев, «указывает на идеалы, осуществимые и осуществляемые, и на действительность, преобразуемую, усвершенную; вся история мира и человечества есть лишь постепенное воплощение идеала и преобразование худшей действительности в лучшую»⁴. Другим отличием постановки проблемы общественного идеала В.Соловьева от кантовского было признание религиозных оснований общественной и личной жизни. С его точки зрения осуществление нравственного начала в мире возможно лишь при утверждении бытия Бога, бессмертия и свободы человека. Кантовское отделение этики от метафизики, утверждение «самозаконности» нравственности, выведение из нее бытия Бога и бессмертия души В.Соловьев называл «отвлеченным морализмом». Бытие Бога и бессмертие души, подчеркивал он, является прямыми образующими силами нравственной действительности. Наше определение высшего идеала «основано на понятии человека как существа религиозного, на признании Божественного начала в человеке и человечестве». Нравственно нормальной «должна быть признана такая деятельность, которая, исходя из чувства любви..., принимает форму долга... и имеет своим предметом или целью осуществление всеединого богочеловеческого общества (causa finalis нравственности)»⁵.

Следующее разногласие с Кантом было связано с его установкой на объяснение исторического процесса чисто естественными причинами. В своей философии истории немецкий мыслитель исключал объяснение человеческих поступков свободной волей людей⁶, ноуменальную реальность которой он утверждал в «Критике чистого разума» (1781). В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант относит цель истории не к сознательной воле человека, не к его свободе, а к бессознательной «природе», неизменно приводящей к общему благодетельному результату. В истории, по Канту, действительны мотивы эгоистические, конфликтные отношения, честолюбие, властолюбие. В отличие от Канта В.Соловьев, признавая роль противоречий в общественной жизни, отстаивал созидую-

щую роль нравственности. В истории, считал он, недостаточно констатировать наличие исторической необходимости. Поскольку в истории наличествуют как нравственно-положительные, так и нравственно-отрицательные силы, то задача философа, создающего этот факт, состоит в том, чтобы указать, каким образом те или иные противоречия могут быть конструктивно разрешены в виду продвижения к нравственному совершенствованию индивида и общества.

При всем различии позиций относительно действительности моральных мотивов в истории И.Кант и В.Соловьев (особенно первого периода творчества) сходились в оптимистической убежденности в осуществимости общественного прогресса. Впрочем, истоки этого оптимизма были различные. Оптимизм Канта был связан с надеждой на постепенное просвещение, бесконечное движение вперед от плохого к лучшему, в котором грубые природные задатки в результате просвещения в конечном счете перерастают в «патологически вынужденное согласие»⁷. Оптимизм В.Соловьева был связан с верой в Добро, духовное преобразование и активную созидательную деятельность, причем не отдельных индивидов только, а общества в целом.

Эта разница в подходах Соловьева и Канта проявилась в их размышлениях о пути достижения вечного мира. В работе «К вечному миру» (1795) немецкий классик акцентировал внимание на формально-политических и внешнеправовых условиях его обретения. Вечный мир характеризуется им как высшее политическое благо, которое «можно достичь в условиях наилучшего строя», где власть принадлежит не людям, а законам. Для этого необходимо установление республиканского строя⁸ и создание всемирной федерации государств, отвергающих войны. Эта федерация есть союз народов, а не государство народов. Идею всемирного правительства Кант отвергал.

В.С.Соловьев, обращаясь к проблеме вечного мира в «Оправдании добра», напротив, считал, что международное доверие в правовое единство необходимо, но «еще вовсе недостаточно для осуществления надежды на настоящий и вечный мир». Борьба идей и верований, борьба материальных интересов после этого останется и переживет борьбу народов и государств, следовательно, останется и внутренний источник противоречий.

Установление формального единства обнаружит его внутреннюю недостаточность и выявит ту нравственную истину, что не «внешний» мир сам по себе есть подлинное благо. Мир становится благом только в связи с внутренним преобразованием человечества. «И только тогда, – пишет философ, – когда не теорией, а опытом будет познана недостаточность внешнего единства, – может наступить полнота времен для одухотворения объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира»⁹. Требуется его (человечества) собирательная, нравственная, сознательная, добровольная организация «во имя и в силу всеединого добра», такой организацией не может быть мирское общество, а только церковь, сообщающая каждому человеку безусловное и абсолютное содержание жизни.

Говоря об общем в трактовке проблемы общественного идеала у Канта и у В.Соловьева, нельзя не отметить, во-первых, то, что, следуя Канту, он отстаивал идею мирного, неревolutionного развития общества. Для Канта единственно возможным являлся путь реформ, которые должны проводиться в меру нравственного совершенствования правителей и подданных. Кант и Соловьев видели в нормальном функционировании государства важное завоевание цивилизации, то культурное начало, без которого не может существовать человеческое общежитие. Государство нельзя ломать, его постепенная эволюция должна идти в направлении ко все более совершенному правовому строю. Во-вторых, как для Канта, так и для В.Соловьева непреходящей ценностью являлось движение к идеалу правового строя, где за каждым человеком признаны его неотъемлемые, естественные права, утверждение свободы слова, право критики существующего законодательства и др. Под влиянием Канта русские мыслители видели в праве силу, препятствующую обращению с человеком «только как со средством». Действующее право, отмечал Соловьев, есть «принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»¹⁰.

Итак, В.Соловьев позитивно переосмыслил кантианское понимание общественного идеала как абсолютного внеэмпирического образца деятельности и совершенства, связав его со своим учением о Богочеловечестве. Для него, как и для Канта,

именно идеал является побудительным мотивом социального действия. В критике материализма и позитивизма Соловьев обращался к категорическому императиву Канта и его трактовке человеческой свободы. В то же время он критиковал Канта за дуализм идеала и действительности. Нравственный закон, с его точки зрения, несмотря на абсолютный характер своих велений осуществляется только в конкретных целях. Хотя нравственный закон и абсолютен с точки зрения вечности, но его содержание всегда дано историей. Идеал является способом ориентировки в истории, выяснением того, как должно быть. Реализация идеала Богочеловечества осуществляется через временные степени восхождения к нему. В этом восхождении для человечества недостаточно кантианской «естественной солидарности», необходимо добровольное и сознательное стремление к идеалу. Общественный идеал должен претворяться сознательным напряжением сил и воли. Подлинный идеал должен быть синтезом не только светских требований современного культурного европейского человечества к правовому и политическому обустройству общества, но и тех непреходящих духовных сокровищ, которые сохранило христианство.

При анализе источников, повлиявших на формирование проблемы общественного идеала в философии В.Соловьева, нельзя обойти вниманием взгляды И.Г.Фихте и Ф.В.И.Шеллинга. В.Соловьеву были близки по духу взгляды Фихте, высказанные в таких его работах, как «Назначение человека» (1800), «Основные черты современной эпохи» (1804–1805), «О назначении ученого» (1811). В них немецкий классик обосновывал значение нравственного воспитания личности, ответственности ученого и духовной аристократии общества перед будущими поколениями. Несмотря на то, что ряд идей Фихте был воспринят критически (В.Соловьев понимал фихтеанское учение об абсолютном «Я» как «отвлеченный эгоизм и солипсизм»), русский мыслитель был солидарен с Фихте в критике западного атомизма жизни, в понимании истории как пути нравственного совершенствования человечества, в утверждении нравственных императивов воли в противовес нравственному безразличию. Авторитет Фихте был важен для Соловьева в ходе полемики с позитивизмом и материализмом. Если согласно по-

зитивистам абсолютной цели развития не существует, то для Фихте, напротив, не существовало ничего нравственно безразличного там, где действовала человеческая воля. В то же время такая работа Фихте, как цикл лекций «Речи к немецкой нации» (1807–1808), была воспринята В.Соловьевым критически. Взгляды, высказанные там, были поняты В.Соловьевым как провозглашение несправедливой мысли о том, что только один единственный, лучший народ предназначен занять высшее положение в международной иерархии. Такая позиция, считал он, означает переход на почву «произвольного и отталкивающего эгоизма национального»¹¹. Только мысль о равноправии всех народов, подчеркивал философ, вносит в политику нравственную составляющую, смиряет национальное себялюбие и стимулирует международную солидарность. Таким образом, если В.Соловьев в понимании общественного идеала сумел до конца провести принцип универсализма, то Фихте избежать искушений национализма не смог. Всемирно-историческую задачу он понял как «дело немцев».

Взгляды Шеллинга оказали сильнейшее воздействие на В.Соловьева. Ключевым для Шеллинга и для Соловьева было понятие всеединства. Близким для Соловьева оказался религиозный характер позднего Шеллинга. Им была воспринята его критика ограниченности рационализма, в том числе и гегелевского. На постановку русским мыслителем проблемы общественного идеала повлияли, главным образом, общие метафизические установки немецкого философа. Плодотворными оказались для Соловьева шеллингианская идея постепенного эволюционного развития природного и социального мира и идея всемирного союза человечества во имя достижения вершин культурного развития. Последняя мысль была высказана Шеллингом еще в «Системе трансцендентального идеализма» (1800). Там он видел будущее человечества в постепенном движении к правовому строю и связывал осуществление совершенного общества со «всемирным гражданским устройством», где будет действовать «всеобщий ареопаг народов, состоящий из представителей всех культурных национальностей»¹². Эта мысль Шеллинга стимулировала развитую в дальнейшем В.Соловьевым идею положительного всемирного общения народов на основе синтеза цивили-

лизационных достижений. Будущее, указывал В.Соловьев, связано с такой культурой, которая ничего не исключает, а, напротив, совмещает. Это «высшая ступень единства с полнейшим развитием свободной множественности». Только единство, дающее полное удовлетворение всем потребностям чувства, мышления и воли, может быть «действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой»¹³.

Близкая Шеллингу идея органического развития нашла свое отражение в интерпретации В.Соловьевым исторического движения как поступательного, эволюционного процесса, в понимании общества как соборного духовного организма, в идее «цельной жизни» и «цельного общества». Мысль Шеллинга о том, что история человеческого рода есть становление, повлияла на разработку В.Соловьевым оригинального учения о Богочеловечестве. Богочеловечество у Соловьева – это становление человечества как Абсолюта, как Софии. Становление этого Абсолюта составляет содержание исторического процесса, цель которого восстановление целостности и всеединства Бога. Вместе с тем именно и главным образом из-за Шеллинга в постановку проблемы общественного идеала у В.Соловьева волилась, была воспринята и развита мистико-художественная и религиозная струя. Вследствие этого вопрос о путях и средствах разрешения тех противоречий, которые сложились на рубеже XIX – XX вв. в России, стал уходить в мистическую плоскость. Поставленные самой жизнью проблемы обретали не столько политический и социологический, сколько взвешенной, поэтически-мечтательный, трансцендентный характер. Решение проблем выходило за рамки волеизъявлений действующих исторических субъектов.

Философское учение Г.В.Ф.Гегеля – вершина европейского идеализма XIX века – оказало глубокое воздействие на В.Соловьева. В статье о Г.В.Ф.Гегеле русский мыслитель писал: «за Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий прогресса, развития и истории как последовательного осуществления идеального содержания. ...Внутреннее формальное достоинство этой философии как системы не под-

лежит сомнению, так же, как и важность идей, внесенных ею в науку и общее сознание»¹⁴.

Гегель не был удовлетворен кантовским противопоставлением сущности и явления, всеобщего и единичного. В основу своей системы он положил принцип тождества мышления и бытия. Всеобщей субстанцией и сущностью всего действительного у Гегеля выступал мировой разум или абсолютная идея. Проблема идеала для Гегеля – это проблема полноты проявления абсолютной идеи как субстанции. В русле своего диалектического метода Гегель рассматривает идеал как непрерывное развитие духовного мира, снимающее ранее достигнутое состояние. Каждое данное состояние развития человечества оказывается этапом реализации идеала в действительность. Содержательность гегелевского понимания идеала заключалась в том, что в нем всеобщее как существенное представлено в единстве с особенным и единичным.

В.Соловьев воспринял такие плодотворные стороны гегелевской концепции идеала, как диалектический подход, историзм, постановку проблемы соотношения абсолютного и относительного в ходе его реализации. Он развивал взгляд на мир как на процесс становления, источником которого является борьба противоположностей¹⁵. Для В.Соловьева, как и для Гегеля, источник жизни и развития индивида и народа – в борьбе противоположностей. Результатом этой борьбы является синтез. Для него, как и для Гегеля, самосовершенствование невозможно без движения к идеалу. Там, где жажда совершенствования умирает, а стремление к созиданию исчерпывается, приходит старость, и всякое существо, единичное или собирательное, неизбежно гибнет.

В своих философских построениях В.Соловьев творчески применял метод гегелевской диалектики. Однако в отличие от Гегеля, у которого развитие есть в конечном счете развитие идеи, Соловьев считал, что субъектом развития может выступать только живой организм, обладающий одновременно и материальной, и духовной структурами. Живой организм для Соловьева – это собирательное существо – человечество, являющееся «настоящим органическим субъектом исторического развития». В.Соловьев одинаково признавал значение как бытия идеально-

го, так и бытия натурального, как идею, так и природу, как разум, так и чувство. В этом заключалась его попытка преодолеть односторонность логического рационализма Гегеля, дополнить его эмпирической, чувственной стороной. Он широко использовал гегелевскую триаду: тезис, антитезис, синтез. Эта схема применялась им также и в историософии. Нравственная организация общества имеет у него три исторические ступени: ступень родовую, народнополитическую и духовновселенскую. Эти ступени служат формами соединения человека с Богом. Одна – через прошлое, другая – через настоящее, третья – через будущее.

Процесс развития имеет у философа три фазы: начало, продолжение и завершение. В. Соловьев следующим образом полагал последовательность моментов развития. Первый – характеризуется как «смешанное или внешнее единство» частей социального организма, свойственное первобытному состоянию. Второй – выделение и обособление этих частей, определение их в собственной самостоятельности и свободе (антитезис) и третий момент – объединение элементов раздробленного социума в новую целостность «внутренне и свободно по особенностям своего собственного назначения». Иными словами, общество не возвращается к прежней первобытной, «стадной» слитности, а объединяет свои разделенные части, сохраняя достоинства самобытности и самоценности (синтез). На этой третьей стадии осуществляется образование «всецелой общественной организации», которую Соловьев связывал с синтезом, выражающимся «в форме идеального творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии, и цельного общества, или свободной теократии»¹⁶.

Проблема диалектики абсолютного и относительного в осуществлении идеала ставилась В.Соловьевым нередко в чисто мистическом ключе. В «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) он понимает эту диалектику как посильное, свободное и постепенное восприятие миром ступеней божественного Откровения. Задаваясь вопросом о том, почему реализация Божественной идеи в мире есть сложный процесс, осуществляющийся через относительные ступени, а не единичный простой акт, он отвечает, что всеединство не может быть сразу сообщено миру. В противном

случае оно предстанет как внешний, роковой и насильственный акт. Цель же бытия – в обоюдном и свободном единстве.

Восприняв наиболее плодотворные стороны гегелевской философии, В.Соловьев, особенно в своих последних работах, ставил под сомнение идею «разумности» всемирно-исторического процесса. Он приходил также к выводу, что чистый рационализм нашел в системе Гегеля свое завершение. Саморазвитие идеи страдает пустотой, и не может придать познанию характера объективной истины. «Но понятие само по себе, – писал В.Соловьев, – без определенного содержания, есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего»¹⁷. В.Соловьев переводил гегелевскую диалектику из отвлеченной логики в область человеческой истории. Причем в этой области он применял диалектику даже более последовательно, нежели Гегель, у которого всемирная история, как прогресс в сознании свободы, получает завершение в конечном пункте – в Прусском государстве, а совершенной формой государственного правления объявляется конституционная монархия Фридриха-Вильгельма III. «По Гегелю, – писал В.Соловьев, – история окончательно замыкается на установлении бюргерско-бюрократических порядков Пруссии Фридриха-Вильгельма III, обеспечивавших содержание философа, а через то и реализацию содержания абсолютной философии. Но история не остановилась и, произведя много важных явлений, непредвиденных Гегелем, произвела, между прочим, и падение его собственной философии»¹⁸.

В отличие от В.Соловьева нравственность у Гегеля играет подчиненную роль в общем историческом движении. Если Соловьев считал необходимым сознательно соизмерять исторические деяния с нравственностью, то Гегель отстаивал право государства вести войны невзирая ни на какие договоры и принципы, отраженные в международном праве. Гегель не только отверг идею вечного мира, но отверг даже мысль о несправедливости захватнических войн и обосновал право государств начинать войну, руководствуясь лишь своим «субстанциональным благом» в его «особенности»¹⁹.

Итак, гегелевский диалектический принцип развития органически вошел в представление об общественном идеале в фи-

лософии Соловьева. Он стремился преодолеть гегелевский панлогизм. Гегелевскому представлению о человеке и человеческой деятельности как средстве по отношению к абсолютной идее он противопоставил взгляд на них как на важнейший самостоятельный фактор исторического развития. Русский мыслитель отверг гегелевский аморализм в политике. Уважительно относясь к роли авторитета и власти, он не принял апологию чиновничества и бюрократии у Гегеля. Стремясь добиться синтеза закона и благодати, права и христианской церковности, Соловьев противопоставил гегелевскому этатизму и национализму универсалистские христианские ценности.

В философии В.Соловьева содержался призыв примирить всех в любви в едином соборном целом. Но в этом верном призыве порой тонуло понимание земных задач собственного государства и русского народа. Софийный, мечтательный эстетизм, эротический, романтический культ Вечной Женственности зачастую выходил на первый план. В.Соловьев, как бы не замечая наличия в международных отношениях неустранимого факта конкурентной борьбы, положил начало интерпретации задач русского народа как созерцательных и русской идеи как исключительно примиряющей, изымая из ее содержания не только особенное, но и героическое самоутверждающее начало. Гегелевский идеал, напротив, соединял в себе нордически целеустремленное эгоистическое желание самоутверждения национального государства вопреки любым внешним преградам.

Доведенная до логического завершения гегелевская система предстала в русском мышлении как самоотрицание и собственное снятие. Необходим был выход из нее через признание односторонности «принципа отрешенного понятия» и обращение к задачам положительного синтеза. Философия всеединства вбирала в себя и примиряла между собой различные учения, включая учение Гегеля.

Итак, постановка проблемы общественного идеала в философии В.Соловьева, при всех своих особенностях, шла в русле мировой интеллектуальной культуры, впитывая в себя ее достижения. Ее понимание явилось своеобразным синтезом взглядов на общественное развитие платонически-августиновской, европейской мыслительной традиций нового времени и православ-

ного христианства. Представление о достижении общественного идеала не было у В.Соловьева упрощенно оптимистическим, оно включало идеи альтернативности, а в последних работах даже катастрофичности и трагедийности исторического процесса. Русский философ полемизировал с той европейской традицией, которая в лице А. Шопенгауэра и Ф.Ницше пришла к глубокому пессимизму, к выводу об иллюзорности ценностей и бессмысленности жизни. Общественный идеал В.Соловьева отрицал ницшеанский внеправовой анархический индивидуализм, волюнтаризм и попрание христианских ценностей. Выход из европейского кризиса философ связывал с поступательным продвижением человечества ко всецелой, жизненной организации, новой духовной общности, синтезирующей достижения мировой цивилизации.

-
- ¹ Соловьев В.С. *Жизненная драма Платона* // Соч., М., 1988. Т. II, С. 622.
- ² *Философский словарь Владимира Соловьева*, Ростов на/Д, 1997, С.199.
- ³ *Философский словарь Владимира Соловьева*. С.234.
- ⁴ Там же. С.138-139.
- ⁵ Соловьев В.С. Соч., 1988. Т. I. С.592.
- ⁶ Подробнее см.: *Кузнецов В.Н.* *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века*. М., 1989. С.107.
- ⁷ Кант И. *Трактаты и письма*. М., 1980. С.50, 59.
- ⁸ Кант понимал под республиканским строем принцип разделения властей.
- ⁹ Соловьев В.С. *Сочинения*. 1988. Т. I. С.478.
- ¹⁰ Там же. С.450.
- ¹¹ Соловьев В.С. *Сочинения*. 1989. Т. I. С.335.
- ¹² Шеллинг Ф.В.Й. *Сочинения*. В 2 т. М., 1987. Т. I. С.451.
- ¹³ См.: Соловьев В.С. *Сочинения*. 1988, Т. 2, С.176.
- ¹⁴ *Философский словарь Владимира Соловьева*. С.77, 79.
- ¹⁵ В.Соловьев так писал об источнике общественного развития: «Законная причина социального движения заключается в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества» (*Соловьев В.С.* *Сочинения*, 1988. Т.2. С.296).
- ¹⁶ Соловьев В.С. *Сочинения*. 1988. Т.2. С.177.

- ¹⁷ Соловьев В.С. *Сочинения*. 1988. Т.2. С.216.
- ¹⁸ *Философский словарь Владимира Соловьева*. С.79.
- ¹⁹ См.: *Кузнецов В.Н.* *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века*. С.374.

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ТЕОКРАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ВЛ.СОЛОВЬЕВА: ОЦЕНКИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Философское наследие Вл. Соловьева на протяжении более чем ста лет является центром интеллектуального притяжения. Это - очевидный факт, признаваемый не только его последователями или идейными противниками, но и несколькими поколениями исследователей его творчества как в нашей стране, так и за рубежом.

В России особым интересом к философии Вл. Соловьева отмечены начало и конец XX века. Это связано в первом случае с тем, что она в значительной степени явилась основанием и источником духовного ренессанса «серебряного века» русской культуры, а во втором - с тем, что современное российское общественное сознание стремящееся осмыслить единый поток русской культуры и ищущее выхода из драматической ситуации, в которой общество оказалось в последние десятилетия XX века, видит в Соловьеве ключевую фигуру отечественной философской традиции, а в его наследии - существенный пласт идей, напрямую обращенных к нам - живущим на рубеже XX и XXI веков.

Вл. Соловьев предстает перед современным человечеством как живое воплощение идей единства и культурного синтеза, провозглашенных и обоснованных им во второй половине XIX века и ставших насущной потребностью нашего времени. Объективный смысл исторического бытия его учения состоит именно в том, что оно способно стать связующим звеном между различными национальными, культурными и конфессиональными общностями остающегося разобщенного человечества. Уни-

версализм Вл. Соловьева делает притягательными его идеи во всем мире и вместе с тем обуславливает актуальность исследования его философского наследия.

Сегодняшнее обращение к Вл. Соловьеву связано также с важностью осознания специфики отечественной культуры, определяемой в рамках осуществленного мыслителем синтеза не в качестве промежуточного звена оппозиции «Запад» - «Восток», но как самовоспроизводящегося целого, имеющего свои основания и оказывающего свое влияние и на «Восток» и на «Запад».

Для российского общества не утратили ценности и по-прежнему имеют высокую общественную значимость идеи Вл. Соловьева по национальному вопросу, его требование нравственного подхода к решению социально-политических проблем, применения нравственного критерия к оценке общественного развития и обоснование приоритетности духовных ценностей.

Выступая на заседании Московского психологического общества, посвященном десятилетию кончины Владимира Сергеевича Соловьева, русский философ и богослов С.Н. Булгаков говорил: «Великие творения человеческого духа подобны горным вершинам: их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим. По ним ориентируемся в пути, они всегда остаются перед нашими глазами. Временем испытывается подлинное величие, как расстоянием высота гор. Мы отошли всего на 10 лет со дня кончины Соловьева, и как изменилась уже историческая перспектива, как вырос он перед нашими глазами, какое место он начинает занимать в наших душах». В ноябре 1910 г. С.Н. Булгаков мог с уверенностью утверждать, что «философское творчество Соловьева постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русского самосознания, как поэзия Пушкина и Лермонтова, как романы Достоевского и Толстого, как творчество Тургенева и Чехова. Растет число лиц, сознающих, насколько Соловьев нужен для современности, а также и тех, кому он существенно помог в критические моменты духовного роста, кто чтит его как одного из своих учителей и утешителей». С. Булгаков имел счастье говорить об этом, не предполагая, что

через несколько лет имя философа на его родине будет надолго предано забвению.

Явная перемена отношения российского общества к наследию Вл.Соловьева наметилась со второй половины 80-х гг. XX в., когда впервые за годы советской власти были изданы два двухтомника сочинений философа. От года к году стало расти количество публикаций. И если, по подсчетам замечательного французского исследователя Жана Рюппа, приведенным в его работе «Message ecclésial de Solowiew (Présage et illustration de Vatican II)» (Р. – Br., 1975), с 1917 по 1973 г. в СССР было опубликовано 50 статей, посвященных творчеству Вл.Соловьева, то по нашим подсчетам, за период с 1990 г. по 2002 г., т.е. за 13 последних лет, мы имеем более 900 публикаций.

Следует отметить, что в этом огромном количестве новейших публикаций преобладают статьи и тезисы. Тем не менее они убедительно свидетельствуют о возрастающем интересе российского научного сообщества к творчеству Вл.Соловьева. Вторая половина восьмидесятых – девяностые годы прошедшего века отмечены появлением глубоких монографических исследований наследия Вл.Соловьева. Это работы В.В. Сербиненко, П.П.Гайденко, Н.В.Мотрошиловой, С.С.Хоружего, А.П.Козырева, Б.В.Межуева, С.Б.Роцинского, М.И.Ненашева, В.И.Моисеева, Н.А.Кормина, В.В.Лазарева и других исследователей. С 1993 по 2001 г. в России защищены 5 докторских и 12 кандидатских диссертаций по различным аспектам творчества Вл.Соловьева. Как не вспомнить в связи с этим слова русского историка философии Э.Л.Радлова, писавшего в начале XX века о необходимости монографических исследований наследия философа. Как видим, этот процесс начался в России спустя практически сто лет.

Наша конференция посвящена одной из центральных тем творчества Вл.Соловьева, сформулированной им в названии написанной 115 лет назад книги – «Россия и Вселенская Церковь».

В этом историософском сочинении мыслитель обратился к проблемам, волновавшим его в течение всей жизни, – проблемам смысла существования России, теократии, соединения церковью. Оно неоднозначно было воспринято современниками

философа и в наши дни продолжает вызывать оживленные дискуссии.

Остановимся на некоторых проблемах восприятия историософии Вл.Соловьева российскими авторами и оценках его теократического учения.

Первым фундаментальным и всесторонним исследованием философии Вл. Соловьева должна быть названа работа Е.Н.Трубецкого «Миросозерцание Вл.С.Соловьева», появившаяся в свет в 1913 г. – 90 лет назад.

Ее выход был высоко, хотя и не всегда одобрительно, воспринят крупными русскими философами¹. «Подобно другим культурным народам, – писал Н.Бердяев, – и мы начинаем заниматься своими великими людьми. Появление двухтомного труда кн. Е.Трубецкого «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» как нельзя более своевременно. Труд кн. Е.Трубецкого должно быть отведено не только первое место в литературе о Соловьеве, но и вообще видное место в нашей религиозно-философской литературе»².

Действительно, Е.Н.Трубецкой, состоявший в личных дружеских отношениях с Вл. Соловьевым и подчеркивавший идейную близость с ним³, предпринял грандиозную попытку систематического изложения философии мыслителя. Вместе с тем исследователь не ставил задачи специального изучения историософии Вл.Соловьева, хотя в своих воспоминаниях и указывал, что сходил с ним «в основном – самом дорогом для нас обоих – в признании Богочеловечества как начала соборной жизни церкви, содержания и цели всемирной истории»⁴.

Отсутствие в исследовании Е.Н.Трубецкого специальных разделов, которые были бы посвящены историософии Вл.Соловьева, вовсе не означает, что философско-исторические взгляды мыслителя не интересовали автора. Напротив, значительное место в книге уделено такой существенной проблеме, как Соловьев и славянофилы, а также его теократическому учению. Последнее заслуживает особого внимания. Есть значительная доля истины в утверждении современного исследователя творчества Вл.Соловьева А.А.Носова, что все пространное сочинение Е.Н.Трубецкого «выросло из неприятия соловьевской

идеи теократии как Божественного царства, устанавливаемого на земле в результате тех или иных социальных преобразований»⁵.

Критике теократической концепции Вл.Соловьева Е.Н.Трубецкой посвящает значительную часть своего труда. В период работы над книгой он пишет М.К.Морозовой: «Много нового выясняется мне в этой теократии. Соловьев не то, чтобы отказался от нее, но оставил эту мечту в конце жизни («Три разговора»). Теперь нужно, чтобы эта теократия стала окончательно «Überwunderer Standpunkt»⁶. Ни в какие рамки человеческой теократии Божеское царство никогда не влезет. Это – в сущности, попытка Петра – построить три кущи для Иисуса, Моисея, Илии и удержать на земле преображенное Божество. Нельзя! И мы хотим сделать то же с нашим освободительным движением, но последние годы доказали, что Христа земля не принимает и во всяком случае – в себе не удерживает. Земля не готова еще, а когда она будет готова, – будет сразу само Царствие Божие, а не промежуточная ступень теократии. В сущности, уже в «Трех разговорах» Соловьева это промежуточное звено выпадает: вместо теократии – соединение церковей где-то в пустыне в лице немногих верных, а потом – сразу кончина мира... Мне удастся доказать, что теократическая мечта Соловьева – не что иное, как последний остаток славянофильства (Россия – народ – богоносец). Она и есть «богоносец» – это правда, в идее, в умопостигаемом характере; но эта идея осуществится в чем угодно, только не в политическом могуществе. А Соловьев мечтает именно о могущественной русской теократической Империи»⁷.

Из приведенных оценок следует, что Е.Н.Трубецкой не заметил существенных изменений в теократической концепции Вл.Соловьева, происшедших в середине 90-х гг. О них свидетельствуют письма философа Евгению Тавернье, в которых Вл.Соловьев отказывается прежде всего от идеи могущества и внешнего величия теократии⁸.

Е.Н.Трубецкой настаивает на крушении теократических идей Вл.Соловьева в конце жизни. «Схематизм и диалектическое построение хода всемирной истории, несмотря на замечательный блеск, – пишет он, – самая слабая и даже легкомысленная часть этой философии. Все эти построения к концу его жизни рухнули, как карточные домики»⁹.

Критика Е.Н.Трубецким теократической концепции Вл.Соловьева, действительно вскрывшая противоречивость ряда ее идей, обнаружила вместе с тем принципиальное расхождение двух философов в понимании ее метафизических оснований. Как справедливо отмечал Л.М.Лопатин, «в исследовании князя Е.Н.Трубецкого сплелись две совсем разнородные темы: изложение взглядов Соловьева и обоснование собственного мирозерцания автора в непрерывном споре с Соловьевым»¹⁰. При этом Е.Н.Трубецкой стремится очистить Вл.Соловьева от противоречий, «ясностью философской мысли и религиозного чувства уничтожить антиномичность соловьевского мирозерцания»¹¹. На эту особенность исследовательского подхода Е.Н.Трубецкого указывал еще Н.Бердяев, подчеркивая, что источник земных утопий Вл.Соловьева тот видит «в пантеистическом смешении Бога и мира, потустороннего и здешнего. Вся критика его направлена на выправление всяких следов пантеистического сознания, всяких остатков учения о субстанциальной божественности здешнего мира»¹².

Анализ Е.Трубецким метафизики Вл.Соловьева задан общей установкой исследователя – отношением к его мышлению как форме утопизма. По его мнению, именно «в романтических мечтаниях первых двух периодов Соловьева»¹³ (т.е. до 1894 г. – М.М.) нашло себе выражение насыщенное утопиями общественное настроение последней четверти XIX столетия. В изменившихся условиях XX века, полагает Трубецкой, «когда разразившиеся над нами катастрофы нанесли сокрушительный удар романтическому утопизму во всех видах и формах, настало время понять учение Соловьева и дать ему объективную оценку»¹⁴. Истоки «метафизического утопизма» Вл.Соловьева Е.Трубецкой усматривает во влиянии Шеллинга. «Как раз именно в шеллингианстве, – пишет он, – нашла себе яркое метафизическое выражение та пантеистическая утопия, для которой мир уже в данной, здешней его действительности есть явление вечной, божественной сущности»¹⁵. В соответствии с этим Е.Трубецкой сосредоточивает свою критику на учении Вл.Соловьева о Софии, в котором видит наиболее полное выражение пантеизма. Критика, однако, не дает положительного результата: концепция Соловьева не преодолевается, а лишь заменяется другой – концепцией

самого Трубецкого. Но эта операция разрушает фундамент историософии Вл.Соловьева.

Действительно, для Соловьева душа мира субстанциональна, божественна, она уже София. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев характеризует Софию как вечный идеальный первообраз мира, в котором, однако, изначально содержится и вся полнота реальных потенций мира; в нем Божественная суть повторяется в вечном идеальном творении. Следовательно, первообразному миру, и прежде всего мировой душе, как его внутреннему центру, должна принадлежать сила свободного самоопределения. Соловьев полагал, что в свободе мировой души заключалось условие ее падения, явившегося началом мирового процесса.

Существенно иначе представляет Софию Е.Трубецкой. Для него мир есть нечто внешнее Богу и «иное для него в самом своем метафизическом корне», как отмечал Л.М.Лопатин. София не в мире, а в Боге. Она лишь царство идеалов, которые должен осуществить мир в своей эволюции.

Критика Е.Трубецким учения Соловьева не достигает цели, ибо невозможно вырвать его из той традиции, к которой он принадлежал, – традиции философской мистики, снимающей противоположность трансцендентного и имманентного. Здесь Вл.Соловьев следовал не только за Шеллингом, но и Ф.Баадером, Я.Беме, М.Экхартом, Дионисием Ареопагитом и Платоном. Вл.Соловьев искал человеческие пути воссоединения Бога и мира, настаивая на том, что мир не завершен и не замкнут, что он продолжает твориться. Как справедливо заметил Н.Бердяев, «призрачен и комедиен весь земной процесс лишь для того платонизма, который мыслит небесное человечество предвечно осуществленным и завершенным, а земное человечество лишь повторно входящим в совершенный покой небесного человечества»¹⁶. Теократическая концепция Вл.Соловьева, как и его историософия, укоренены в его метафизическом учении. Разрушая теократию, Е.Трубецкой лишал целостного характера философскую систему Вл.Соловьева.

Племянник философа, С.М.Соловьев, упоминая «Мирозерцание Вл.С.Соловьева» как выдающийся труд, имел все основания заявить, что «книга Трубецкого носит полемический

характер. На протяжении двух томов Трубецкой ведет упорную борьбу с Соловьевым, принимает в нем весьма немного, характерное для последних лет... Жизнь Соловьева рисуется Трубецким как история заблуждений: его философия первого и среднего периода целиком относится к Шеллингу, его теократические замыслы квалифицируются как «искушение»...¹⁷

Как религиозному мыслителю, С.М. Соловьеву были исключительно близки теократические идеи Вл.Соловьева и его публицистическая деятельность. «Я исследовал Соловьева более как человека, богослова, поэта и публициста»¹⁸, – писал он в предисловии к книге. Это было важно в период заметного охлаждения к Вл.Соловьеву на родине философа. «Отрицательное отношение к Соловьеву Розанова и Мережковского, с одной стороны, специалистов по философии – с другой, – писал С.М. Соловьев, – не может не оказывать своего влияния. Интересуются личностью Владимира Соловьева, его чудачествами, его шутками, его оккультными занятиями, но его капитальные труды, такие как «Критика отвлеченных начал», «История и будущность теократии» и «Оправдание добра», одними более почитаются, чем читаются, со стороны других встречают пренебрежительное отношение, как тяжеловесные построения отжившей схоластики»¹⁹.

Книга С.М. Соловьева свидетельствует о том, что он был одним из наиболее внимательных читателей «Истории и будущности теократии», пленявшей его «чистым золотом сияющей и неподвижной истины»²⁰. Ему было чуждо нигилистическое отношение к этому сочинению философа, имеющему первостепенное значение для уяснения его историософии.

Одно из виднейших мест в отечественной литературе о Вл.Соловьеве занимает книга К. Мочульского «Владимир Соловьев. Жизнь и учение»²¹, написанная и изданная впервые за рубежом в 1936 г. Как и в исследовании С.М.Соловьева, ее основная тема – личность Вл.Соловьева. По мнению К.Мочульского, именно личность Соловьева стала катализатором его философских, богословских и социальных идей. Их рассмотрение сопряжено у исследователя с анализом духовной биографии, духовного опыта мыслителя и, прежде всего, философского творчества.

Отношение к работе К.Мочульского в отечественной литературе неоднозначно. На ее появление в свет откликнулся Н.Бердяев небольшой по объему, но глубокой статьей «Владимир Соловьев и мы»²². В ней он отметил, что «книга К.В.Мочульского... по - новому обращает нас к Владимиру Соловьеву и побуждает подвести итоги нашему отношению к нему»²³. Эта новизна, по мнению Н.Бердяева, определяется стремлением понять личность Вл.Соловьева из его мистической эротики, как основного опыта жизни. В этом он видит своеобразие и значение книги. «У Вл.Соловьева, как и всякого значительного мыслителя, – пишет Н.Бердяев, – была своя первичная целостная интуиция, из которой объясняется все его мирозерцание. То была интуиция конкретного всеединства, связанная с встречей с Софией, Вечной Женственностью Божией.

К.Мочульский хочет верить, что этот опыт встречи с Софией действительно был. Мне представляется этот вопрос сложным. Конечно, у Вл.Соловьева был подлинный опыт, скрытый за его слишком рациональными и схоластическими философско-богословскими построениями. У него было подлинное видение красоты всеединства. Но это не значит, что у него была встреча с самой Софией, это не значит даже, что София в соловьевском смысле существует. Соловьев объективировал и гипостазировал то, что раскрывалось в субъективности его собственного существования. Весь платоновский мир идей на этом основан»²⁴. Нам представляется очень важным это замечание Н.Бердяева, высказанное по поводу концепции К.Мочульского. В нем важно указание на опасность крайностей в подходах к изучению творческого наследия Вл.Соловьева, философия которого не только мистична, но и рационалистична. По определению самого Н.Бердяева, она есть «система мистического рационализма»²⁵.

Несогласие с основополагающей идеей книги К.Мочульского высказал В.В.Зеньковский. В своей рецензии он настаивал на том, что в центре философского творчества Вл.Соловьева не переживание Софии, а «сам замысел философского синтеза, который был намечен еще славянофилами»²⁶. Позднее В.В.Зеньковский обосновал свою позицию в «Истории русской философии». «Проблема Софии есть скорее «вторичная» тема в философии Соловьева, – писал он, – и если она

встречается в разные эпохи его жизни, то это само по себе вовсе не означает, что здесь был творческий узел его исканий.

Д. Стремоухов²⁷ также считает, что в центре философии Соловьева лежит его софиологическая доктрина, что «интуиция Софии является источником философии Соловьева». Но ни Мочульскому, ни Стремоухову не удалось вывести все основные построения Соловьева из его софиологии. Как раз Соловьев сам не раз пытался обосновать софиологическую доктрину из иных общих положений. Он упорно держался за софиологическую доктрину, – и это, конечно, означает, что софиологическая концепция была одной из основных в его восприятии и истолковании мира, – но вовсе не единственной определяющей силой творчества»²⁸.

Концептуальные замечания, высказанные Н.Бердяевым и В.Зеньковским, вовсе не снижали ценности исследования К.Мочульским философии Вл.Соловьева. И это весьма резко контрастирует с его оценкой А.Ф.Лосевым, признававшим в нем лишь «биографа»²⁹ Вл.Соловьева.

Книга К.Мочульского заслуживает серьезного внимания. Наш интерес к ней связан прежде всего с изучением философско-исторических взглядов Вл.Соловьева. В анализе основных сочинений мыслителя мы обнаруживаем стремление вычленить историософию как важнейшую составляющую его философии. Он правильно понял философскую задачу Вл.Соловьева – перевести мистическую интуицию «*hen kai pan*» на язык метафизических понятий и раскрыть ее в системе историософии, этики и религиозно-социального строительства³⁰.

Мировоззрение Вл.Соловьева, как оно сложилось к началу 80-х гг., т.е. ко времени создания философской системы, по мнению К.Мочульского, насквозь *исторично*. «Вл.Соловьев остро чувствует динамику мировой жизни, – пишет он. – Трудно найти другого русского мыслителя, у которого было бы столь непосредственное восприятие становления, как у Соловьева. А между тем вся русская философия есть в сущности историософия... В этом смысле Соловьев – типичный русский философ. С ранней юности он был охвачен чувством, что в мире что-то свершается, что-то наступает; он учитывает признаки и гадал о сроках, прислушивается к работе времени, «слышит глухие подземные толчки»³¹.

К.Мочульский следующим образом раскрывает характер историософской мысли Вл.Соловьева. «У Соловьева нет объективно-научного интереса к истории, он погружается в прошлое, чтобы отгадать настоящее и предсказать будущее. В истории он не беспристрастный исследователь, а утопист и поэт. Обобщения, схемы, синтезы ему необходимы, так как он не изучает историю, а *строит* ее, – пишет Мочульский. – Для него история – только введение в эсхатологию. Из исторических символов он пытается вычитать их мистический смысл. Но его мистика – не неподвижное созерцание Плотина, а вечное движение и стремление. Бог его – не Бог геометрии, а Бог истории, не Эн-Соф Каббалы, а творческий Логос, преображающий мир. Мировой процесс раскрывается как последовательный ряд теофаний, и изучение его превращается в богопознание и богопочитание. Но мистическому опыту Соловьева («всеединство») противоречит его эмпирический опыт («вражда всех против всех»). Плотин и Шеллинг помогли ему осмыслить этот распад; Гегель научил диалектическому методу – и мировой процесс вместился в трехчленную схему: первоначальное единство, отпадение мировой души и окончательное воссоединение. Ритм космической и исторической жизни был найден»³².

К.Мочульский не ставил перед собой задачи специального и систематического исследования историософии Вл.Соловьева, но, анализируя основные сочинения философа, он неизменно останавливался на его философско-исторических взглядах. Наиболее обстоятельно К.Мочульский рассматривает такие темы, как теократия, Соловьев и славянофилы, эволюция историософских взглядов мыслителя.

Бесспорно утверждение автора, что «теократия» не была случайным уклоном мысли Вл.Соловьева. Действительно, в жизни и творчестве философа «она занимает центральное место, ей посвятил он свои лучшие годы»³³. Но в «самоотверженном служении ей» К.Мочульский видит жизненную трагедию Соловьева. Творческое развитие философа завершается крахом иллюзий и восстанием против самого себя в «Краткой повести об антихристе». Это мнение, вырастающее из представления о катастрофическом характере философского развития Вл. Соловьева, не только ведет к обеднению содержания его историософ-

ской мысли 90-х гг., но также упрощает его духовную эволюцию, постулируя два противостоящих периода – ранний – «оптимистический» и поздний – «апокалипсический».

Заслуживают внимания замечания К.Мочульского по вопросу об отношении Вл.Соловьева к славянофилам. Автор пытается самым тщательным образом провести границу между взглядами философа и его идейных предшественников. Однако это не всегда ему удается. Вряд ли можно признать справедливым утверждение К.Мочульского об исключительно «ученическом»³⁴ по отношению к славянофилам характере ранних сочинений философа, так же как и вывод о полном торжестве национализма в теократической концепции Вл.Соловьева. «Веру в национальное мессианство России автор «Теократии» получил в наследство от славянофилов, – пишет К.Мочульский, – он только видоизменил ее, поставив на месте православия самодержавие и на место церкви – империю. Много лет он беспощадно обличал славянофильский национализм и нанес ему последний удар, а между тем в его теократической системе – полное торжество национализма. Из всех стран одна Россия призвана строить земное царство. А это значит, что русской империи суждено всемирное владычество, могущество, богатство и слава. Начав призывом России к смирению и самоотречению, он кончает обещанием ей диктатуры над всем миром». Такова, по мнению К.Мочульского, «ирония судьбы Соловьева: ни один эпигон славянофильства в самых дерзких своих мечтах не доходил до такой национальной гордыни»³⁵. Невозможно согласиться с таким выводом. Он предполагает расчленение целостной философско-исторической концепции Вл.Соловьева и изоляцию теократического учения от фундаментального элемента его историософии – учения о Богочеловечестве. Однако такая операция не может быть признана корректной. Как справедливо отмечает А.Козырев, «условием осуществления соловьевского идеала – «свободной теократии» – было нравственное преобразование человечества, свободный выбор Бога, путь к Богочеловечеству»³⁶. В историософии Вл.Соловьева первостепенное значение имеет не национальное призвание, а идея реализации Богочеловеческого синтеза. «Что качается конкретной истории России, – подчеркивал А.Ф.Лосев, – то Вл.Соловьев... находит трудноис-

числяемое множество всякого рода отрицательных сторон, так что ни о каком специальном национализме Вл.Соловьева не может идти и речи; и если говорить здесь о каком-нибудь национализме, то он получает у Вл.Соловьева форму особого исторического критицизма. А ведь в таком случае уже ничто не мешает мыслить Россию также и с тем общечеловеческим содержанием, которое выдвигается у самого Вл.Соловьева»³⁷.

Более взвешенные оценки К.Мочульский дает полемике Вл.Соловьева с так называемыми неославянофилами. «Соловьев был прав в своем обличении эпигонов славянофильства, – подчеркивает Мочульский, – благодаря его полемике их языческий национализм, прикрывавшийся официальным народничеством, и обскурантизм, прятанный за официальное православие, были обнаружены и заклеены. Прав он был и в том, что и в раннем славянофильстве подметил противоречивое смешение христианского универсализма с национальной гордостью. Но он был глубоко несправедлив, ставя на одну доску Хомякова и Страхова, Ив.Киреевского и Астафьева»³⁸.

Решению Вл.Соловьевым национального вопроса К.Мочульский вполне оправданно уделяет большое внимание. Для русского философа он был одним из существенных не только в его публицистической, но и в теоретической деятельности. Высокую оценку, в частности, К.Мочульский дает статьям Вл.Соловьева по еврейскому вопросу. «Статья о еврействе, – пишет исследователь о работе «Еврейство и христианский вопрос», – одна из самых замечательных работ Соловьева. Он был первым русским мыслителем, смело заявившим, что «еврейский вопрос есть христианский вопрос». После выступления Соловьева «идеологический антисемитизм» стал более невозможным. Он сорвал с него все маски и показал его антихристианский, звериный характер. На чем бы ни строилась в дальнейшем «христианская политика», она не может не считаться с идеями Соловьева: совершенный им акт мужества и справедливости изменил что-то внутри христианского мира»³⁹.

Одним из наиболее авторитетных исследований жизни и творчества Вл.Соловьева является работа А.Ф.Лосева «Владимир Соловьев и его время»⁴⁰. В ней дан обстоятельный анализ основных идей и концепций философского учения

Вл.Соловьева, рассмотрены его религиозные и социально-философские взгляды, глубоко проанализирован историко-философский контекст творчества мыслителя.

Историософия Вл.Соловьева не является предметом специального и систематического изучения А.Ф.Лосевым. В значительном по объему параграфе «Философия истории»⁴¹, помещенном в разделе «Мировоззрение и личность», он отмечает краткость и ограниченность изложения в этой области. Действительно, здесь А.Ф.Лосев дает лишь беглый анализ эволюции теократического учения Вл.Соловьева. Более содержательна глава «Социально-исторические искания», в которой рассматриваются национальные вопросы, религиозные и конфессиональные искания философа, а также его отношения с официальной Россией. Некоторый дополнительный свет на проблему отношения А.Ф.Лосева к философско-историческим взглядам Вл.Соловьева проливает его статья «От социально-исторического утопизма к апокалиптике»⁴², впервые опубликованная в 1993 г. в журнале «Начала».

Очевидно текст этой статьи, являющейся частью подготовительного материала книги «Владимир Соловьев и его время»⁴³, наиболее выпукло обнаруживает оценку А.Ф.Лосевым эволюции философско-исторических взглядов Вл.Соловьева. Она понимается как движение от социально-исторического утопизма к апокалиптике. Отмечая черты общего социально-исторического разочарования философа, наступившего в 90-е гг., А.Ф.Лосев пишет: «Для того, чтобы духовная эволюция Вл.Соловьева стала для нас ясней, необходимо учитывать то, к чему пришла эта эволюция, а именно, в первую очередь, литературную деятельность Вл.Соловьева в 90-х гг. Изучая этот последний период его литературной деятельности, мы начинаем невольно вспоминать черты разочарования, которые были и раньше, но перекрывались весьма интенсивным стремлением к обязательному универсализму, перекрывались трогательным тепер для нас энтузиазмом патетически настроенного пророка»⁴⁴.

О чем же пророчествовал Вл.Соловьев? Ответ А.Ф.Лосева на этот вопрос вполне определен: мыслитель пророчествовал о всемирной теократии. Она была его всемирно-историческим

идеалом. «Теократия, – пишет Лосев, – была у философа действительно основной установкой и в его общерелигиозных, и в его конфессиональных, и в его общенациональных взглядах»⁴⁵. Однако характер этой концепции исследователь определяет как романтический и утопический. Но это вовсе не означает, что она не заслуживает серьезного рассмотрения. «Над такого рода романтизмом и утопией, – пишет он, – приходится глубоко задумываться»⁴⁶. Такой подход нам представляется исключительно ценным. Он предполагает невозможность необоснованных суждений и поспешных выводов, основывающихся не на философском анализе, а на политических оценках⁴⁷.

А.Ф.Лосев рассматривает теократическое учение в контексте всей философии Вл.Соловьева. «Наличие самой проблемы теократии у Вл.Соловьева не может вызывать никаких сомнений, – пишет исследователь. – Ведь мы же знаем, что он уже в первых своих теоретических трактатах по философии проповедовал *идею всеединства*. Это всеединство было у него не просто характерным для бытия или действительности вообще. Философ хотел находить его и в общественно-политической области... Следовательно, теократия есть логический вывод из его теории всеединства»⁴⁸.

Однако «в некоторые моменты своего теократического учения, – отмечает Лосев, – Вл.Соловьев совершенно всерьез... проповедовал теократию как совершенно конкретную и буквально понимаемую форму правления. Здесь его ждали жесточайшие разочарования, так что вся теократия превращалась у него в какую-то мечту о вселенской церкви при полной неизвестности и непонятности тех путей, на которых исчезали все конфессиональные и национальные противоречия. Теократия волей-неволей превращалась в романтическую утопию, которая в конце концов доставляла ему не искомую блаженную радость в связи с человеческим всеединством, а скорее невыносимое страдание вследствие неосуществимости всякого подобного утопизма»⁴⁹.

Таким образом, А.Ф.Лосев исходит из того, что учение о теократии получает у Вл.Соловьева самую разнообразную окраску. Это позволяет ему провести корректный анализ так называемого «крушения теократии». Характерно в этой связи замечание А.Ф.Лосева в адрес Е.Н.Трубецкого, «который высказыва-

ется иной раз настолько резко, что можно даже усомниться, был ли он вообще близок к Вл.Соловьеву. Нам представляется, что более спокойно, более реалистически и в конце концов гораздо более дружелюбно судит об этих постоянных противоречиях В.Л.Величко, подход которого представляется нам поэтому, – заключает Лосев, – и в академическом смысле более целесообразным»⁵⁰.

Основываясь на анализе последних крупных сочинений Вл.Соловьева, А.Ф.Лосев приходит к выводу о невозможности утверждать, что философ «отходит от своих теократических идей абсолютно и окончательно. Его разочарование, – подчеркивает автор, – относится скорее к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым...»⁵¹ Е.Н.Трубецкой, по мнению Лосева, «под влиянием своего критицизма не рассмотрел этой сладкой и затаенной мечты Вл.Соловьева о теократии, с которой ему невозможно было расстаться так же, как невозможно было расстаться и с самим христианством»⁵². Какой разительный контраст с утверждением В.В.Спирина, что «внутренняя логика развития «философии всеединства» с необходимостью привела Соловьева к жестокому духовному краху и к осознанию им полного банкротства его утопических идеалов»⁵³. К такому утверждению можно прийти, лишь потеряв главную мысль Вл.Соловьева – мысль о том, что «высшее благо и истинная цель теократии заключаются в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения, – не в полноте власти, а в полноте любви»⁵⁴.

Заслуживающим самого серьезного внимания в связи с анализом теократического учения Вл.Соловьева нам представляется утверждение М.А.Маслина о том, что «призыв Соловьева к восточно-западному единству, союзу православия и католичества в рамках учения о всемирной теократии – это не такая уж утопия, как это обычно представлялось в историко-философской литературе, а в условиях конца XIX в. более реальный взгляд на духовные и геополитические перспективы для России, чем устаревший «племенной национализм» панславистской доктрины»⁵⁵.

Обзор существующих в отечественной литературе подходов к изучению теократической концепции Вл.Соловьева невозможно завершить без учета позиции глубокого исследователя творчества русского философа – В.Ф.Асмуса. Отмечая тесную связь теократического учения Вл.Соловьева с его историософией, он подчеркнул исключительную значимость для ее реконструкции философско-богословских работ мыслителя. «Философско-исторические построения, – писал он, – изложены Соловьевым не столько в философских, сколько в богословских работах («История и будущность теократии», «Россия и Вселенская Церковь» и др.)»⁵⁶. Такая позиция авторитетного ученого важна для преодоления существующего в нашей литературе недоверия (или пренебрежения?) к указанным работам. Невозможно осуществить полноценного исследования историософии Вл.Соловьева без обращения к этим источникам. Тем не менее такие попытки имеют место⁵⁷.

В работе В.Ф.Асмуса подчеркивается весьма важная, как нам представляется, черта философии Вл.Соловьева, позволяющая глубже уяснить его философско-исторические взгляды. Учение Вл.Соловьева, пишет исследователь, «как бы цементируется и организуется одной центральной мыслью, одной руководящей тенденцией. Мысль эта одновременно и обнаруживает в Соловьеве глубоко национального – *русского* – мыслителя, и оттеняет в нем оригинальную сторону его философской личности и философского дарования. Мысль эта в первом схематическом приближении может быть сведена ко взгляду на философию не как на отвлеченное познание действительности, но как на особый вид творчества, которое, опираясь на конкретное и целостное познание действительности, своей последней задачей имеет уже не только и даже не столько познание, но прежде всего – пересоздание действительности, возвышение ее до последней ступени реальности и совершенства»⁵⁸. Можно вполне согласиться с утверждением В.Ф.Асмуса, что «в философии истории Соловьева центральной мыслью является мысль об *осуществимости* идеи и об *идеальности* осуществляющегося, иначе вера в то, что жизнь доступна преобразованию, а мысль – исполнению и осуществлению»⁵⁹.

«Человек не может разом подняться до небесного совершенства, – писал Вл.Соловьев в «Истории и будущности теократии», – а Бог не хочет разом сообщить ему это совершенство. И именно потому не хочет Бог разом сообщить всю полноту истинных даров, что принять разом эту полноту невозможно для существа, назначенного к свободному и рассудительному действию. Лестница человеческого совершенствования утверждена на земле, и только голова ее достигает небес. Утверждена на земле... Значит, земля не есть противоположность небес, а их основание... Значит, не правы те, что отделяют небесный идеал как недостижимый»⁶⁰.

В достижении свободной теократии Вл.Соловьев видел и общественный идеал, и цель исторического процесса. В сочинениях и «раннего», и «позднего» Соловьева исторический процесс человечества рассматривается через призму реализации в нем теократической идеи. Мыслителя волновали такие проблемы, как становление и развитие еврейской теократии, евангельское обоснование Боговластия, история Византии, Западной Европы и России с точки зрения осуществления теократического идеала. История человечества как предуготовление грядущей вселенской христианской теократии, долженствующей в совершенном единении соединить Божественное и человеческое начала, – такова руководящая идея историософских сочинений Вл.Соловьева.

Теократическое учение Вл.Соловьева концептуально связано с проблемой церковного единства и центральной идеей Вл.Соловьева – идеей Богочеловечества. В учении о Богочеловечестве мы находим выражение социального аспекта метафизики всеединства, основание для решения проблемы соединения разобщенных в истории христианских церквей. Эта проблема – органическая часть философии Вл.Соловьева. Она укоренена в самом ее фундаменте – метафизике – и является тем самым одной из констант, притягивающих мысль философа на протяжении всей его жизни. На уровне метафизического решение этой проблемы определяется динамикой богочеловеческого процесса, составляющего смысл истории. У Вл.Соловьева это находит выражение в учении об Абсолютном становящемся, учении о Софии, учении о Богочеловечестве. Софиология мыслителя выступает как орудие исторической герменевтики, как метод истолкования истории со стороны ее внутреннего смысла – достижения богочеловеческого единства через «уничтожение исключительного самоутверждения».

Второй аспект проблемы церковного единства – конкретно-исторический. Здесь указанная проблема помещена Вл.Соловьевым в контекст его историософии и составляет ее существенный момент. Эволюция историософских воззрений мыслителя отражает динамику осмысления конкретного социально-исторического бытия Востока и Запада, России и Европы.

Существенные затруднения в исследовании проблемы возникают, на наш взгляд, у авторов, резко и категорически противопоставляющих «раннего» и «позднего» Соловьева (Е.Трубецкой, К.Мочульский, Н.Бердяев). Это приводит к необоснованному и неоправданному отрицанию внутреннего единства фундаментальных концепций Соловьева, например, его учений о Богочеловечестве и теократии (К.Мочульский), к выводам о «разочаровании» Вл.Соловьева в теократической концепции и богочеловеческом процессе (Е.Трубецкой и др.), что означает, по существу, отказ от самой идеи всеединства.

Существенным искажением позиции Соловьева является утверждение Н.А.Бердяева о том, что якобы по его мнению единственным средством достижения единства христианских церквей являются соглашения и унии (см.: Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл.Соловьева). Вл.Соловьев как раз критиковал такое убеждение.

Как же оно возможно, по Соловьеву? Прежде всего мыслитель подчеркивает, что целью здесь должно быть духовное единение церковных обществ. Все известные в истории попытки соединения церквей терпели неудачу вследствие того, что оно было средством для достижения целей мирской политики. Такое вынужденное внешнее соединение не могло быть прочным, так как основывалось на соображениях выгоды, «без участия сердечного чувства и нравственной воли»⁶¹. Обращаясь к истории решения этой задачи, Соловьев отмечает, что «величайший вред для дела церковного соединения происходит, когда это соединение подменяется латинизацией восточных христиан»⁶². По его мнению, «православный Восток никогда не может быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в церковь латинскую и само христианство потеряло бы свое собственное значение в человеческой истории»⁶³. В этом случае христианство утратило бы свой характер, ибо «оно перестало бы служить выражением и воплощением во всемирной истории идеи Богочеловечества»⁶⁴.

На христианство, отмечал В.С.Соловьев, можно смотреть тройко: как на исторический факт, как на идею и как на задачу человечества. Заслуга В.С.Соловьева перед современным человечеством состоит в том, что он понял христианство как задание, обращенное к человеческой свободе и активности. На исходе XX века это задание воспринимается прежде всего как усвоение христианским сознанием экуменических ценностей.

Вл.Соловьев во многом явился предтечей современного экуменического сознания. Он указал на духовное пространство как сферу, в которой должно совершаться экуменическое движение, не сводимое ни к снятию организационных барьеров, ни к устранению богословских разногласий. Для современного христианского сознания характерно понимание экуменизма как «взаимного осознания духовных ценностей и стремление к взаимному обогащению духовными дарами в общей заботе о духовном преображении и устройстве Ойкумены».

Третий аспект проблемы – связь вопроса о соединении христианских церквей с теократическим учением Соловьева.

Поскольку цель и смысл исторического процесса заданы перспективами богочеловеческого единства, философ анализирует историю человечества, как мы уже отмечали, с точки зрения воплощения, реализации в нем идеи теократии. Разделение церковью нарушило равновесие между двумя первыми образующими началами христианской теократии – священством и царством. Вл.Соловьев полагал, что историческая миссия соединения восточного и западного христианства, как условие торжества христианского идеала, принадлежит России. Осмыслению этой проблемы посвящены многочисленные сочинения философа. В «Истории и будущности теократии» находим четкую формулировку: «соединение церковью есть первое дело для России при исполнении ее исторического призвания»⁶⁵. Тем самым будет устранено «главное препятствие для сознания вселенской христианской культуры, примиряющей в себе Восток и Запад»⁶⁶.

¹ Этому вопросу посвящена содержательная статья А.А.Носова «История и судьба «Мирозозерцания Вл.С.Соловьева» (см.: Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Вл.С.Соловьева. Т. II. М.: Медиум, 1995. С. 565–593.)

² Бердяев Н. О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1913. №9. С. 46.

³ В известной полемике с Л.М.Лопатиным, обвинявшим Е.Н.Трубецкого в том, что он стремится подчинить учение Вл.Соловьева своим собственным философским взглядам, автор «Мирозозерцания...» заявил: «Своих философских воззрений, безусловно, отдельных от Соловьева, я не имею». См.: Трубецкой Е.Н. К вопросу о мировоззрении В.С.Соловьева (по поводу статьи Л.М.Лопатина) // Вопр. философии и психологии. Кн.120 (5). С. 452.

⁴ Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София, 1921. С. 192.

⁵ Носов А.А. История и судьба «Мирозозерцания Вл.С.Соловьева». С. 573.

⁶ Преодоленная точка зрения. – нем.

⁷ «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Публикация А.А.Носова // Новый мир. 1991. №9. С. 182–183.

⁸ См.: Соловьев В.С. Письма. Т. IV. С. 221.

⁹ «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой. С. 187.

¹⁰ Лопатин Л.М. Вл.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Вл.С.Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 399.

¹¹ Бердяев Н. О земном и небесном утопизме. С. 47.

¹² Там же. С. 48.

¹³ Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Вл.С.Соловьева. Т. I. С. 84–85.

¹⁴ Там же. С. VIII.

¹⁵ Там же. С. 96.

¹⁶ Бердяев Н. О земном и небесном утопизме. С. 50.

¹⁷ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 7.

¹⁸ Там же. С. 4.

¹⁹ Там же. С. 7.

²⁰ Там же. С. 381.

²¹ Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–218.

²² Бердяев Н. Владимир Соловьев и мы // Современные записки. Париж, 1937. Кн. 63. С. 368–373.

²³ Бердяев Н. Указ.соч. С. 368.

²⁴ Бердяев Н. Указ.соч. С. 369.

²⁵ Там же. С. 370.

²⁶ Зеньковский В.В. К.В.Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Путь. Париж, 1936–1937. №52. С. 79.

- ²⁷См.: Stremoukhow D. W. Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935. P. 8.
- ²⁸Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч.1. Л., 1991. С. 17.
- ²⁹Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 49.
- ³⁰См.: Мочульский К. Указ.соч. С. 99.
- ³¹Там же. С. 128.
- ³²Мочульский К. Указ.соч. С. 128–129.
- ³³Там же. С. 169.
- ³⁴Мочульский К. Указ.соч. С. 90.
- ³⁵Мочульский К. Указ.соч. С. 170.
- ³⁶Козырев Алексей. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: диалог в поисках «Русской звезды» // Начала. 1992. №2. С. 64.
- ³⁷Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 295–296.
- ³⁸Мочульский К. Указ.соч. С. 145.
- ³⁹Там же. С. 147.
- ⁴⁰Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
- ⁴¹См.: Лосев А.Ф. Указ.соч. С. 628–634.
- ⁴²Лосев А.Ф. От социально-исторического утопизма к апокалиптике // Начала. 1993. №2. С. 65–106.
- ⁴³На это в комментарии к публикации указывает А.А.Тахо-Годи. См.: Начала. 1993. №2. С. 105–106.
- ⁴⁴Лосев А.Ф. От социально-исторического утопизма к апокалиптике. С. 65.
- ⁴⁵Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 428. На центральное положение теократической концепции в философско-исторических построениях русского мыслителя указывают многие исследователи. Так В.Спириков отмечал, что «учение Соловьева о «свободной теократии» является ключевым элементом всех его социологических построений» (См.: Спириков В.В. Философия истории Вл.Соловьева в ее развитии и преемственности: Дис... канд. филос. наук. М., 1969. С. 84); В.А.Кувакин подчеркивал, что «главной в религиозном аспекте философии мировой истории Вл.Соловьева была идея всемирной теократии» (См.: Кувакин В.А. Философия Вл.Соловьева. М., 1988. С. 33).
- ⁴⁶Там же. С. 305.
- ⁴⁷Таких оценок было достаточно много в отечественной литературе. По мнению В.В.Спирикова, теократическое учение Вл.Соловьева «несло в себе черты самой махровой реакции» (См.: Спириков В.В. Указ.соч. С. 94); для Е.П.Рышкова оно было основанием для утверждения, что Соловьев был «своего рода зеркалом русской контрреволюции» (См.:

- Рышков Е.П. Критика религиозно-нравственного учения В.С.Соловьева. Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 1968. С. 17); Е.В.Шапошников полагает, что в свободной теократии «церковь будет осуществлять духовную диктатуру» (См.: Шапошников Е.В. Интерпретация истории В.С.Соловьевым // Философия истории в России. XIX век. Н.-Новгород, 1994. С. 208).
- ⁴⁸Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 430.
- ⁴⁹Там же. С. 430–431.
- ⁵⁰Там же. С. 431.
- ⁵¹Лосев А.Ф. Указ.соч. С. 433.
- ⁵²Там же. С. 434.
- ⁵³Спириков В.В. Указ.соч. С. 16.
- ⁵⁴Соловьев В.С. Собр.соч. В X т. Т. IV. С. 633.
- ⁵⁵См.: Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1995. №1. С. 64.
- ⁵⁶Асмус В.Ф. Владимир Соловьев. М., 1994. С. 64.
- ⁵⁷См. кандидатскую диссертацию П.Б.Бондарева «Философия истории Вл.Соловьева» (Краснодар, 1996).
- ⁵⁸Асмус В.Ф. Указ.соч. С. 65–66.
- ⁵⁹Там же. С. 80.
- ⁶⁰Соловьев В.С. Собр. соч. Т.IV. С. 403.
- ⁶¹Соловьев В.С. Сочинения. М., 1989. Т. I. С. 157.
- ⁶²Там же.
- ⁶³Там же. С. 158.
- ⁶⁴Там же.
- ⁶⁵Т.IV. С. 268.
- ⁶⁶Там же.

А.П.КОЗЫРЕВ

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

**В.С.СОЛОВЬЕВ И В.В.РОЗАНОВ
О ПРИМИРЕНИИ ЦЕРКВЕЙ**

В первом письме, направленном Розанову в ответ на его просьбу разрешить публикацию писем покойного К. Н. Леонтьева, в которых содержатся многочисленные оценки Соловьева, последний так характеризует свое религиозное кредо: «Ввиду господствующей у нас частью фальшивой, а частью благо глу-

пой и во всяком случае нехристианской папифобии я считал и считаю нужным указывать на положительное значение самим Христом положенного Камня Церкви, но я никогда не принимал его за самую Церковь – фундамента не принимал за целое здание. Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женеvской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов».

Письмо это, написанное в 1892 г., словно открывает эпоху «нового религиозного сознания», где мечта о «Третьем Завете», он же религия Святого Духа, составит лейтмотив и *conditio sine qua non* творчества Мережковского, Философова, Бердяева и др. Однако для Соловьева это, казалось бы, повторение пройденного. «Шире и содержательнее» – формула, выдержанная вполне в духе органической логики Соловьева времени «Философских начал»: обратное соотношение объема и содержания понятий, свойственное классической логике, заменяется прямым: чем индивидуальнее, тем универсальнее, чем шире, тем содержательнее.

Еще в каирских диалогах «Софии» «Подруга вечная» так трактует соотношение христианских конфессий: «Вселенская религия есть плод великого дерева, корни которого образованы первоначальным христианством, а ствол – религией средних веков. Католицизм и современный протестантизм – это иссохшие и бесплодные ветви, пришло время их срезать. Если ты называешь христианством все дерево, тогда вселенская религия, без сомнения, только последний плод христианства, христианство в его совершенстве; но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство».

«Вселенское учение» (или «вселенская религия»), проект которой вырабатывает молодой Соловьев (отчасти уподобляя свой замысел флорентийскому платонику Марсилио Фичино, мечтавшему уравнять в одном *docta religia et pia philosophia*), при всей своей широте и претензиях соединить Запад с Востоком далеко от теософского синкретического «винегрета» всех религий. Вселенская религия мыслится философом как обнов-

ленное, реформированное христианство. Находим мы в соловьевских записях и некоторые наметки пути этой реформации. Здесь ставится знак равенства между православием и всеединством, а проводниками-уровнителями являются какие-то загадочные члены тесного кружка, подобия православного братства, вольно или невольно претендующего на создание параллельной иерархии внутри самой Церкви: «Сознательное усвоение и свободное осуществление вселенской идеи православия (всеединства) является в настоящее время задачей для тесного кружка людей в среде Православной Церкви, признающих эту идею. Такой кружок впоследствии должен преобразоваться в более обширный духовный союз или братство и затем постепенно распространиться на всю Церковь, организуя вселенскую жизнь и деятельность в формах свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии»¹. Подтверждение того, что подобный кружок и подобная задача должны осуществиться в лоне православия, находим в обширном плане середины 1870-х гг. «Часть вторая. Теософические начала»: « 29. Основание вселенского общества на началах вселенского учения есть историческое призвание славянского племени и русского народа в особенности. 30. Утверждение вселенского общества есть необходимо уничтожение нашего мира в его вещественном распадении и восстановление его как живого организма богов»². Таким образом, до 1883 г., когда папство является Соловьеву как панацея от церковного разделения и как «камень, на котором созижду», реформирование Церкви видится Соловьеву как своего рода гностическая псевдоморфоза, ориентированная на построение совершенного общества.

Обратим внимание на отношение Владимира Соловьева к церковной иерархии. В 70-е годы «учительной» Церкви для Соловьева словно и не существует. Он сам – учитель веры, проповедующий со светской кафедры Соляного городка идею Богочеловечества и всеобщего спасения. В начале 80-х он уже ставит задачу учить архиереев: в начале лета 1881 г. сообщает в письме редактору «Русского вестника» Н. А. Любимову: «Пишу к Вам из Красного Рога, имения графини Толстой, где я провожу лето... Пишу также просьбу к архиереям, чтоб вели себя лучше (не

думайте, что я сошел с ума)»³. Так родилась статья «О духовной власти в России».

Сходной ценой платили ему и архиереи. Так, епископ Одесский Никанор (Бровкович), два тома книги которого «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» Соловьев дважды отметил похвалой в своих рецензиях, сетовал в своем «Поучении на новый (1882) год»: «Полуязычником в самом русском из журналов обзывает себя писатель В. Соловьев, который делает себе репутацию учителя всяческой мудрости, всяких наук, человеческих и божеских, который прямо и отважно, хотя и самозванно, выступает в виде даже учителя Церкви, тяжкими укорами наставляя церковную иерархию, как она должна учить веру народ, конечно, не его самого, полуязычника. Он полуязычник, – этим сказано многое, сказано то, во-первых, что он у нас учиться ничему не желает; да и нечему от нас ему поучиться, когда он сам учит, обличает, тяжело в самых хульных выражениях обвиняет всю «учительную» Церковь»⁴.

Именно в связи с откликом Соловьева на статью Л. А. Тихомирова «Духовенство и общество в современном религиозном движении» («Русское обозрение». 1892. № 2. С.224–240), где Тихомиров порицает «учительство мирян», пишет Соловьеву Розанов в своем втором, обращенном к нему письме (первое не дошло до нас): «Когда я впервые прочел статью Тихомирова, то пришел от нее в восторг (она очень верно определяет современное религиозное движение, его отличительные черты, источники, недостатки и пр.); а указание на покорность, на внимание вместо рассуждения – это очень отвечает жажде успокоения (во мне сильной). Прочтя Вашу статью, я, конечно, вижу, что это исторически неверно, что не всегда можно слушать духовенство, которое и погрешает, и колеблется. Исторически – это так; так для людей, углубленных в [критику] рассмотрение тонких догматических вопросов; но для нас (я говорю о множестве, о толпе, т.е. исключаю Вас лично, знающего *тонкости* догмы), которые, слава Богу, стали жадны к вере, но в ней еще ничему не научились, а чему были научены смолоду, то забыли, да и никогда и не помнили надежнейшее – склонить головы»⁵. Письмо завершается призывом: «А нам, Бог дай, когда-нибудь всем помолиться в одной церкви». «Мы» здесь явно не относится к ка-

фолическому единству всей Церкви. Мы – это русские, православные, для чего-то спорящие между собой, например, о «светском учительстве». В этом учтивом письме первые семена спора о «Свободе и вере», в котором Розанов был отождествлен с Иудушкой Головлевым. Отвечая Соловьеву в «Русском вестнике», Розанов перечисляет все его «грехи», не забывая вспомнить и соловьевское отношение к Риму. Припоминает он ему слова сказанные в «Третьей речи о Достоевском» в 1883 г.: «...Мы самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте, и, сидя на месте, не падали». Примечательно, что у Розанова в 1894 г. оказался под рукой текст брошюры, изданной 11 лет назад. Подтверждением тому – точная цитата (часто Розанов цитирует по памяти и перелицовывает текст, здесь же цитата дана «с подлинным верно»). Не менее примечательно, что при первой публикации речи в аксаковской «Руси» 15 марта 1883 г. именно эти слова вызвали еще не гнев, но уже настороженное примечание И. С. Аксакова: «Снова для устранения недоразумений поясним, что, конечно, судить брата не следует, но самый грех братский должен подлежать осуждению. Например: не мне судить брата, совершившего воровство, но воровство осуждать я обязан. Западного собрата – Рим, пожалуй, «не нам судить», но из этого не следует, что не нам осуждать индальгенции, инквизицию, папское властолюбие и иезуитизм. Напротив, мы обязаны осуждать их – не столько как факты или явления, сколько как доктрину, тем более что все это не «мелко» и не только «бросается в глаза», но и режет их. Автор, конечно, все это осуждает и сам, но в увлечении своем истинно-христианскою мыслью о примирении не остановился на этой оговорке, которую, однако же, мы считаем нужною в интересе самого тезиса его прекрасной статьи».

Напомним, что Соловьев в третьей речи определил сущность истинного христианства как то, что «на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – *примирением*»⁶. Розанов, упрекающий Соловьева в том, что тот «взглянул на Евангелие, как боец на арсенал, из которого он мог бы извлечь себе оружие», не видит никакого смысла в подобном примирении: ««Примирение»... он говорит, и кому же? церкви! и о чем? о том, что верно, не по маловажным причинам вот уже тысяче-

летие непримиримо». Примирение не возможно, потому что оно невозможно никогда! Розанов здесь использует свой излюбленный прием органической аналогии, которому он научился у Лентьева: «Если оба мы с некоторыми вещами непримиримы и примирение считали бы отступничеством от чего-то лучшего, нежели только мир, не ясно ли, что есть это лучшее и для великих исторических организмов, как церковь, которые, тысячелетие двигаясь бок о бок, не сливаются, не единятся – не потому вовсе, что не знают, что «единение хорошо», а потому, что знают, что есть его лучшее, и это лучшее им вверено, и они его должны донести до конца, не растеряв»⁷.

После смерти Вл. Соловьева Розанов часто обращается к его фигуре и к значимой для Соловьева теме «соединения Церквей». Весной 1901 г. Розанов отправляется в путешествие по Италии, проводит в Риме Страстную неделю и встречает Пасху, а в 1901–1903 гг. печатает в русской периодике серию очерков, составивших впоследствии книгу «Итальянские впечатления». Розанов попадает в Рим вскоре после празднования 90-летнего юбилея Папы Льва XIII. Несомненно, это путешествие оказывает определенное влияние на потепление отношения Розанова к католицизму. В соборе святого Петра ему видится теперь уже не языческое капище, а одна из трех кардинальных точек «в линии непрерывного религиозного сознания», а в полустершейся фреске Пресвятой Богородицы на стене церкви Santa Maria in Cosmedino он находит «простое и незатемненное выражение религиозного чувства». Рим перестает пугать Розанова. Не являясь столь же страстным и убежденным сторонником соединения Церквей, как Вл. Соловьев, Розанов предпочитает говорить об исторической задаче примирения Церквей. В начале 1900-х г. он не раз призывает в печати по-новому взглянуть на эту проблему, освободившись от исторических предрассудков. Розанов не оставляет без внимания факты притеснения католиков в Европе, процессы секуляризации, устрояющие Церковь на периферию общественной жизни. Он откликается на борьбу против католических конгрегаций в Париже статьей «Небесное и земное» (1901), в которой рассыпана масса ценных размышлений о католицизме. В пору гонений на католицизм на его древнейших родинах – во Франции, Италии, Испании, Розанов предлагает

«посмотреть на измученного брата» взглядом великодушным и спокойным» (Около церковных стен. С. 368). Выступая в 1894 г., в пору полемики с Соловьевым, как противник соединения Церквей – Церкви «не единятся – не потому вовсе, что не знают, что «единение хорошо», а потому, что знают, что есть его лучшее», десятилетие спустя Розанов видит в словах о разделении пустую риторику, которая уносит любовь из христианского мира, лишает христианство его сути: ««разделение» это напоминает собою забор, со страшными шипами на нем, с угрожающими на нем надписями, между дворами двух соседей, давно мирно пьющих по вечерам вместе чай»⁸. Корни разделения Церквей для Розанов в «крови» и в «психологии»: «даже богословские рассуждения «о разделении Церквей» имеют нравственным под собой пафосом чуть ли не это же «разделение племен» и бесконечное восхищение каждого к своему племени в его «коренных чертах»⁹. Соловьев «совершил первый великое дело просто христианина: выдал из сердца своего черную каплю «разделения вер», будучи лично ни с кем не разделенным и со всеми примиренным»¹⁰. Вспоминая о своей прежней полемике с Соловьевым, Розанов характеризует ее таким образом: «Я чувствовал и поступал, как солдат с ранцем, а он – как полководец, как стратег, соображающий местность. Точки зрения совершенно разные, могущие привести к ссоре и разногласию, когда для нее нет настоящих мотивов. Движимый идеей «мировой гармонии», Соловьев повел вопрос религиозный, церковный, но, во-первых, он повел его, как вопрос о соединении, а не о примирении, и, во-вторых, ожидал этого соединения от рассорившихся иерархий, сверху, аристократически. Ему мечтался единый организм христианства («одно животное перед престолом Божиим» в Апокалипсисе), а не христианство, как сад вер». Заслуга Соловьева, взявшегося за «соединение Церквей» в 80-е годы XIX в., была в том, что «он покачнул status quo наше, преодолел квиетическую школу Хомякова»¹¹.

Мысль Розанов о примирении Церквей особенно отчетливо высказана им в статье «Религиозный “эклетицизм” и “синкретизм”». (Из воспоминаний о Вл. Соловьеве)»¹². Розанов называет религиозным синкретизмом конфессиональную позицию Соловьева, позволявшую ему, причастившись у католического

священника, принять православное причастие в конце жизни. Не оценивая сам факт соловьевского причастия, Розанов в целом не против подобного синкретизма: «У многих русских, – пишет он в той же статье, – бродит мысль не о «соединении Церквей» через гармонизацию вероисповедных формул, что недостижимо по вечному свойству ума «спорить», – а о полном уравниении и примирении между собою Церквей через выдвигание высшего христианского принципа: любви и примирения. Пусть все и останется разделенным и разнообразным; но пусть верующие, исполняя «свое» в каждой церкви, запретят себе всякую вражду к «не-своему», православные – к католикам, католики – к православным, те и другие – к лютеранам и обратно. Конкретно: пусть каждый подходит «под благословение» к священнику иной церкви, а бывая в чужих странах, и принимает все таинства другой церкви, «по нужде» и потому что «ближе», да и, наконец, с полным сознанием, что это – «одно в разных формах», что исповедь, причастие, крещение *действуют* «во избавление грехов» везде, где они совершаются с верою во Христа, Евангелие и апостолов. Мысль эта бродит, и мне приходилось ее слышать от православных священников, притом такого «строгости» и такой «непоколебимости» в православии, что «дальше некуда», – правда, в то же время очень размышляющих (увы! – их немного). Таким образом, «синкретизм религиозный», о котором мечтал Владимир Соловьев, есть *факт* в душе многих русских: «никакого разделения не чувствуем! никакой вражды не ощущаем!» Это только не выговорено вслух, не сложилось «в теорию», не стало предметом обсуждения в печати». Розанов вспоминает, что и в пору самой горячей полемики Соловьев не спешил отказываться от существенного своеобразия православной традиции, что проявилось, к примеру, в вопросе о причастии младенцев: Но когда в полемике я заметил ему с негодованием, что в католических храмах никогда не видно *детей* и что это надо связывать с тем, что там детям *не дается причастия*, он в ответной бранчивой статье оговорился: «Обычай католиков не давать причастия *детям* я не считаю *правильным*». Это было в пору самых патетических выступлений его за католицизм и самых желчных слов о «наших церковных делах»... Но и полемика не толкнула его высказаться за обычай, явно антипатичный. Между

тем этот «обычай» столь же явно рационален, философичен, последователен. Причащение дается «во оставление грехов», и католики и дают его только возрасту «грешному», зрелому, «искупительному»; дают лишь *после* исповеди, *после* раскаяния. Таким образом, «Христовый момент» у них связан с непременно «Предтеченским моментом»: сперва – покаяние, потом – избавление. Но православные «все сбили в кучу». «Не надо философии, какая философия»... «Какая *радость* причаститься!» А уж если *радость*, то как же, взрослые, мы *все причастие возьмем себе одним?* Идем туда и с мамками, и с бабками, и с малыми детьми»... И вышло *глупее*, но *народнее*; не так закруглено в мысли, но как-то явно более «по-христианскому», чтобы «всех заключить в любовь», всех «простить и помиловать».

Откликаясь на выход в 1911 г. русского перевода книги Вл. С. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь», Розанов отмечал в соловьевском проекте соединения Церквей идею «симфонии» власти русского царя и римского первосвященника. В католичестве Соловьева интересовало прежде всего лицо папы: «Соединить, слить, связать Notre Dame de Paris с Кремлем» – вот идея Соловьева. Слить величайшую поэзию, величайший пафос, самую «душу» Запада и его католичества с самую «душою» Востока, с «святою православною душою», в ее лирике, в ее экстазе, как она выразилась в одном слове в четыре буквы: «Царь»¹³. Ученик Константина Леонтьева, Розанов чутко увидел в идее вселенской теократии Соловьева идею антиэнтропийную, антиэгалитаристскую, с помощью которой можно «подморозить» вселенское гниение и «разлитие»: «В век безбожный, позитивный, в век, наконец, умирающий (предсмертные слова Трубецкого) Соловьев как бы перебросил нить от Ватикана к Зимнему дворцу, и шепча, и вопя: – Спасайтесь и спасайте. Порознь вы погибнете. Великую идею «царя» подкапает революция, «интернационалка», социализм; великая идея «папы» уже подкопана атеизмом. Порознь вы неминуемо падете, но, соединившись, вы можете избежать гибели и, кроме того и важнее того, вы можете остановить разрушительный поток времен и повернуть всемирную реку в другую сторону, – повернуть ее к невероятным расширениям и углублениям... Все это ради спасения самого гения человечества, его культуры в глубоком смыс-

ле, цивилизации тоже в глубоком смысле... Чтобы опять пришел Пушкин, родился еще Гёте, чтобы опять мыслили Галилеи, Ньютоны и Декарты, а не Спенсер с Боклем и около них наш Лейкин».

Видя недостатки католичества, Розанов, проводя сравнение его с православием, делает это сравнение, как правило, не в пользу последнего. Так сравнивая католичество с городом, и даже с его центральной администрацией, а Восток и, в частности, православие с деревней, Розанов видел порождением последнего лень, распущенность, невзыскательность, «претерпевание», преобладание случайного. Он подмечал в русских католиках – Гагарине, Волконских, Мартынове, Соловьеве – преобладание «руссака-деревенщика», который, совершая «странствия в столицу», только примеряет на себя одежду («Религиозный эклектизм...»). Во фрагменте «Мимолетного», датированном 15. IV. 1915, «отличительную особенность восточно-кафолической церкви от западной составляет не Filioque, а ЛЕНЬ»¹⁴. Розанов намеренно приписывает учение о Filioque православию и, как бы вовремя спохватившись, замечает: «Да: я теперь только вспомнил, что Filioque не у нас, а у католиков», демонстрируя с помощью подобного приема, что существенное различие между православием и католичеством находится не в сфере догматов, но в сфере традиции и религиозной психологии. Начало этого фрагмента намеренно пародирует диссертацию академического богослова, упомянутую в его конце.

Розанов – сам идейный странник, и не только идейный – не случаен его предсмертный уход из болотного Петербурга в хлебное, как ему казалось, Подмосковье. Но не хлебом единым жив человек. И перебирается Розанов к стенам Лавры, к преподающему Сергию, к дорогим ему православным друзьям. Перебирается с семьей, с пожитками – это не уход Толстого. И любуется там против христианства как-то по-свойски, по-домашнему, как безумно корит, осуждает подчас человек, прости Господи, тех, кто всего ближе и родней, тех, кто не отвернется. И в Соловьеве ценит то, что «умер крепким православным человеком»¹⁵. Поминая ушедшего философа в годовщину его ухода, Розанов косвенным образом все-таки найдет тщетным стремление Соловьева к поспешному церковному синтезу: «Заметно, как

образ его улучшается, очищается после смерти; как и перед самою смертью он быстро становился лучше, как будто именно приуготовлялся к смерти. Разумею здесь его отречение от горячих и неподготовленных попыток к церковному «синтезу» и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста. «Схиму, скорее схиму!» – как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московских людей. И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом. Там ему место – около сердца России»¹⁶.

¹ РО ИРЛИ Ф. 240. Оп. 2. Ед. 159. Л. 31 об.

² Соловьев В.С. Полн. собр.соч. 2-е изд. М., 1911–1914. Т. 2. С. 169.

³ Соловьев Вл. Письма. Пб., Время, 1923. С.137–138.

⁴ Поучения, беседы, воззвания и послания Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Т.1. Одесса, 1890. С.50.

⁵ РГАЛИ. Ф.446. Оп.2. Ед.57. Л.1-2об.

⁶ Соловьев В.С. Полн. собр.соч. 2-е изд. 2-е изд. М., 1911–1914. Т. 3. С. 214.

⁷ Розанов В. В. Ответ г. Владимиру Соловьеву // Русский вестник. 1894. № 4.

⁸ Розанов В. В. О «съборномъ» начале в Церкви и о примирении церковей // Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 369.

⁹ Розанов В. В. Размолвка между Соловьевым и Достоевским // Легенда о Великом Инквизиторе. М.: Республика, 1996. С. 442.

¹⁰ Там же. С. 444.

¹¹ Там же. С. 443.

¹² Розанов В. В. Религиозный “эклектизм” и “синкретизм”. (Из воспоминаний о Вл. Соловьеве) // Русское слово. 1911. 8 июля.

¹³ Розанов В. В. Католицизм и Россия // Русское слово. 1911. 21 мая.

¹⁴ Розанов В. В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 47–48.

¹⁵ Розанов В. В. Размолвка между Соловьевым и Достоевским // Легенда о Великом Инквизиторе. С. 444.

¹⁶ Розанов В. В. На панихиде по Вл. С. Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 342.

Р.Н. ХОЛОДОВ

Ивановский государственный энергетический университет

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ИСТОРИОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Роль человечества в системе соловьевской метафизики определяется значением человека как второго Абсолютного, как вершины эволюционного развития мира, созданного в результате отпадения мировой души от абсолютного начала. Вся предшествующая история имела целью появление «совершенного», «наиболее универсального» и в то же время «наиболее индивидуального» существа, в котором бы могли объединиться, как пишет философ в трактате «София», «...природный дух Сатаны, природный Ум Димиурга, свободная душа Софии, через которую он может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога...»¹. Именно с его пришествием в мир завершилось воплощение божества в природе, начался процесс возвращения мировой души к абсолютному началу через познание своей божественной сущности. Вершиной развития этих идей стало соловьевское учение о Богочеловечестве.

Необходимо дифференцировать две взаимосвязанные и часто переплетенные друг с другом, но имеющие принципиально разные значения для интерпретации аспектов учения позиции философа относительно человечества. А. Кожевников считает, что можно говорить «...о двух различных описаниях одного и того же: одно, сделанное с временной точки зрения, другое – *sub specie aeterni*»². Если первое касается реальной совокупности людей, исторического, будущего или современного Соловьеву общества, то второе – метафизической сущности идеального человека, его места в вечности; именно об этом аспекте и пойдет речь. Употребляя в данном контексте понятие «исторический процесс», мы будем иметь в виду не череду событий и явлений, реально имевших место на разных стадиях развития человечества, но тот путь, который ему предначертано пройти и который определяется его вневременным значением³.

Результатом соловьевской дедукции второго Абсолютного в «Критике отвлеченных начал» является вывод о том, что

«...многое, частное <...> существует по необходимости в том существе, которое причастно божеству, но не есть сущий Бог, а только становится Богом, в том существе, которое есть вместе и абсолютное и относительное»⁴. Таковым может быть только человек, ибо он, «...будучи безусловно сущим как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей, <...> имеет в сознании своем божественную идею, <...> а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям...»⁵.

По убеждению Соловьева, человек – основание для всего, что есть вне вечного божественного акта, во времени, и потому в этом качестве является «душою мира». До его появления всеединство в мире существует лишь потенциально, после – обретает «идеальную действительность, постепенно реализуемую». Итак, он есть другое Абсолютного, или другое Абсолютное, Абсолютное – *становящееся*. Реальный, эмпирический человек конечен, но идеально, сознанием, охватывает вечность; совершенствование его безгранично, как и его свобода, во всем, а главное — в выборе быть с Богом или против Бога; «...он свободен в свободе, и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний»⁶. Он – истинный субъект материального мира, поскольку, «будучи чуждо всякому процессу и изменению, Божество как таковое не может быть причиной (*causa efficiens*) изменения»⁷ – ею может быть только *изменяющийся*.

Неразрывную связь природного и божественного в человеке мыслитель обозначает как «Богочеловечество». Однако этот термин выражает не только человеческую сущность, но и некое совершенное состояние, к которому обществу еще предстоит прийти. По словам Н.А. Бердяева, идея Богочеловечества – «центральная идея всей жизни Владимира Соловьева, с которой связан его пафос и своеобразное понимание христианства»⁸. В ней, по мнению исследователя, и заключена сущность представлений Соловьева об историческом процессе. Е.Н. Трубецкой, одним из первых изучавший творчество мыслителя, писал: «В идее Богочеловечества сплетаются воедино все нити мысли Соловьева. Она составляет центр всего его учения – философского

и религиозного, основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества»⁹. Самую высокую оценку этому разделу соловьевского творчества дают и такие исследователи, как А.Ф. Лосев, А. Кожевников, В.В. Зеньковский и другие. Понятие Богочеловечества неотделимо от понятия Софии и в некотором смысле является его продолжением, необходимым элементом для раскрытия содержания мировой души.

Итак, отпадение мировой души от Абсолюта положило начало материальному миру, миру множественности и разрозненности, и с этого момента ее задача и стремление – собирание разобщенных, враждующих элементов. Но в начале мирового процесса она не обладает организующей силой, но получает ее «...только в соединении с Божественным началом как воспринимающая и проводящая его в мир...»¹⁰, будучи сама по себе «лишь неопределенной пассивной возможностью (потенцией) всеединства». Когда космический процесс завершается и появляется человек, раскрывается новое ее значение: теперь это София, «идеальное человечество»; в этом состоянии мировая душа «находит себя, осознает себя», и начинается *богочеловеческий* процесс, основой которого она является, – процесс «становления Абсолютного в другом». Природный человек в своем развитии необходимо идет к рождению человека духовного, способного реализовать всеединство.

Все существа, «порожденные космическим процессом (до появления человека. – Р.Х.), имеют в себе асти лишь одно начало природное, материальное», и божественная идея в действии Логоса «есть для них лишь внешний закон, внешняя форма бытия, которой они подлежат по необходимости, но не осознают как свою»¹¹, поэтому главное, что отличает человека от предшествовавших его появлению форм «соединения элементов» первоматерии в неживой и живой природе – его сознание, «чистая форма всеединства», результат внутреннего соединения мировой души с божественным Логосом. Однако соединение это происходит постепенно, поскольку «форма» (сознание) еще должна найти свое «содержание» (идею всеединства). По Соловьеву, «это содержание является <...> как внешнее, как нечто такое, что сознание должно еще сделать своим, должно еще усвоить». Таким

образом, начинается процесс «внутреннего усвоения сознанием своего содержания» – процесс, «... субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного внутреннему порядку человечества»¹². С течением его происходит «обожение» человека через появление «самосознания» – духовного начала, необходимого для восприятия божественности в себе самом. Поэтому исторический процесс представляется Соловьеву как процесс теогонический, в котором божественное постепенно «передается» человечеству через *откровения*. В центре истории находится «вочеловечивание Бога», оно должно явиться тем ключевым моментом, к которому направлено все развитие рода людского, так же как к появлению последнего было направлено совершенствование природы (космогонический процесс).

Следует подчеркнуть, что, говоря о человечестве в целом, Соловьев ничуть не умаляет значения отдельной личности. Он считает, что «...каждый из нас, каждое человеческое существо существенно коренится и участвует в универсальном и абсолютном человеке»¹³. Нельзя не отметить, что позиция философа в этом вопросе вызывает несогласие среди исследователей¹⁴. Так, существенные, на наш взгляд, замечания высказаны В.Г. Малой, которая не соглашается с радикальными выводами П.П. Гайденко, полагающей, что в теории философа «...личность, ее судьба, страдания и боль теряют всякое значение перед лицом “прогрессивного развития” человечества в целом»¹⁵. В.Г. Малая отвечает: «...трудно представить, что, будучи религиозным философом и глубоко верующим человеком, В.С. Соловьев не мог отрицать наличие у человека бессмертной души, составляющей субстанцию каждой личности и символизирующей ее связь с трансцендентным»¹⁶. Но и П.П. Гайденко убедительно доказывает свою точку зрения, приводя в качестве примера соловьевские рассуждения из «Оправдания добра», в которых философ переносит геометрические принципы в область социологии: «Социологическая точка – единое лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура или геометрическое тело – раса, но вполне действительное тело – только человечество. Нельзя отрицать отдельных частей, но лишь в связи с их целым, – отдельно взятые они лишь абстракции»¹⁷. На

наш взгляд, необходимо, избегая резких суждений, искать (и находить) точку соприкосновения этих противоположных позиций в соловьевской диалектике свободы и божественного детерминизма, а также целого и частного, которая открывается на страницах многих произведений философа.

Безусловно, для Соловьева вера в человека (и каждого, реального, и идеального единого) так же важна, как и вера в Бога; по его мнению, только их объединение может привести к пониманию сущности человечества. Философа не устраивают ни позиция религии «старой традиционной формы», ни ситуация в современном ему внерелигиозном обществе, поскольку они «не проводят своей веры до конца», тогда как последовательно проведенные и до конца осуществленные, они «...сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»¹⁸.

София – связующее звено между человеком и Богом – включает в себя весь исторический путь природы и человечества. Как отмечает М.В.Максимов, «...прошлое, настоящее и будущее (исторического процесса. – Р.Х.) как бы в свернутом виде заключены в Софии. Она – и образ и результат. Воплощаясь в действительности, она ведет исторический процесс к все более совершенному единству. Вместе с тем исторический процесс предстает как переход Софии от ее абсолютно божественного состояния к тварному как разумной духовной благоустроенности в человечестве»¹⁹.

Исследователи творчества Соловьева неизменно обращают внимание на центральное значение идеи Софии. В.В. Зеньковский считает, что «...благодаря Соловьеву софиологическая тема входит в тесную – и по существу и в терминологию – связь с идеей “всеединства”»²⁰. По мнению М.В. Максимова, «в софиологическом ключе решались Соловьевым важнейшие историософские проблемы, такие как цель и смысл истории, основа и субъект исторического процесса, соотношение божественной детерминации истории и свободы человека»²¹. Соловьевские определения понятия Софии чрезвычайно разнообразны: это и «те-ло Божие», и «Идея», и «идеальное, совершенное человечество», и «Премудрость Божия», и другие, частично заимствованные, но по большей части собственные. Они отражают множественность аспектов софиологии Соловьева; некоторые из аспектов к на-

стоящему времени еще не были предметом специального исследования.

Наша задача – определить, каким образом София проявляет себя в качестве субъекта исторического процесса и какая роль в этом процессе принадлежит человечеству. Взаимодействие человечества и Софии диалектично, поскольку (и здесь мы можем провести аналогию с системой ипостасей Сущего) в известном смысле первое является вторым, а второе – первым, и в то же время их проявления не одинаковы. Необходимо проанализировать это “различие в единстве” или “единство в различии” соловьевской интерпретации их отношений.

Совечная Сущему, воспринимающая его воздействие и воздействующая на него, София проявляет себя как *вечный субъект*. Она является причиной возникновения материального мира, находится в начале его и в конце, но для полноты ее собственной реализации необходимо воплощение в человечестве. Однако человек не только форма ее существования, ведь в нем с Софией соединяется божественный Логос, и потому он появляется как новый, «действительный», субъект исторического процесса. Ему еще предстоит достичь состояния совершенства и одухотворенности, которое позволит преодолеть мировую разобщенность во всех ее аспектах, – состояния Богочеловечества. В своем отчужденном, обособленном бытии человек конечен, но вечен как существенная часть целого – Соловьев ведет речь о «человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ», который «не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная», а представляет собой «универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно»²².

Здесь нужно обозначить существенную разницу между человеком природным и вечным, идеальным. Соловьев считает, что роль «организатора и устроителя вселенной», «изначала принадлежащая мировой душе как вечному человечеству, в человеке природном, т. е. происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы», и поэтому он – «естественный посредник меж-

ду Богом и материальным бытием»²³, необходимое звено творения мира. В то же время результат, которого род людской должен достичь в своем развитии через познание собственной божественной сущности в теогоническом процессе, и есть идеальное, или ософиенное, человечество.

Реальная история в восприятии Соловьева открывает еще один немаловажный аспект Софии. Мыслитель отождествляет ее с телом Христовым, Церковью²⁴. Христос – первый Богочеловек – указывает путь всем людям к истине, которую он принес в мир. Сначала за ним идут лишь немногие, но их число постоянно растет, и в итоге Церковь должна охватить человечество и природу, осуществить всеединство, тем самым божественный замысел. Тело Христово – субъект того отрезка истории, который можно определить как период движения от Богочеловека к Богочеловечеству.

Иная, намного менее оптимистичная картина предстает перед нами в «Краткой повести об антихристе», части произведения последнего периода соловьевского творчества «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Некоторые исследователи, например К.В. Мочульский, считают обращение философа к эсхатологии²⁵ итогом краха идеи Богочеловечества. На наш взгляд, нет оснований говорить о «крахе», поскольку эсхатологическая тематика наличествует в произведениях Соловьева на протяжении всей его творческой деятельности²⁶, но очевидны изменения, отражающие «приближение» идеи к реальности. В конце мира, каким он представлен здесь, объединяется не все человечество. Соловьев повествует устами г-на Z: «...на всем земном шаре оставалось не более сорока пяти миллионов христиан», но христианство «...нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало в качестве, что теряло в количестве»²⁷. Сохранившие в своих рядах только истинно верующих конфессии и даже секты объединялись, мирясь с незначительными противоречиями, и в итоге христианские церкви объединились.

Важно, что это объединение происходит лишь в конце истории, и даже не оно приводит к реализации Царства Божьего на земле – христиане во время финальных событий «предавались посту и молитве» у пустынных высот Иерихона, – а непосред-

венное явление Христа после уничтожения антихриста. Такая трактовка заключительного акта мировой драмы отражает изменения во взглядах мыслителя на развитие человечества. Исследователь Д.Стремоухов ставит вопрос: «если Царство Божие не осуществится в истории, может ли оно быть творением Богочеловеческим?» По его мнению, «в этом сердцевина вопроса, поскольку для Соловьева христианство определяется как религия воплощения Бога через Богочеловеческие усилия»²⁸. М.В.Максимов конкретизирует данную проблему: «если эти богочеловеческие усилия не привели ни к чему в пределах истории, можно ли считать, что они будут возможными вне ее?»²⁹ – и доказывает, что ответ Соловьева утвердительный. Эра «богочеловеческого сотрудничества» в понимании философа – тысячелетнее Царство Христово, предвещающее, согласно Апокалипсису, всеобщее воскресение. Христианство должно выполнить свою миссию, пусть и не в этом, несовершенном, мире.

Несмотря на то, что «Краткая повесть об антихристе» в большей степени художественное, нежели философское, произведение (с формальной точки зрения, но не с содержательной) и в ней нет многих привычных для нас соловьевских терминов, если применить терминологию из «Чтений о Богочеловечестве», мы встречаем то же «тело Христово», Церковь, идеальное человечество, пошедшее за Христом до конца. Не случайно, что объединенному христианству «...явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд», и глава Церкви папа Петр воскликнул: «Вот наша хоругвь! Идем за нею»³⁰. София повела *своих* людей туда, где вершилась, то есть завершалась, история.

А.Ф.Лосев отмечает, что образ «жены, облаченной в солнце» – Софии, заимствованный Соловьевым из новозаветной книги «Откровение Иоанна Богослова», не раз встречается на страницах сочинений мыслителя, при этом он (образ) «в статье о Конте понимался Вл. Соловьевым антропологически, а в работе “Россия и Вселенская Церковь” понимается богочеловечески»³¹. В этих разных позициях исследователь узревает путаницу, но ведь только сам он выделил десять аспектов Софии в соловьевском творчестве! Такое многообразие возможных ракурсов рассмотрения лишь отражает богатство содержания образа Софии,

которая, будучи единой в сущности, обладает многими свойствами и потому способна по-разному себя проявлять.

Многозначно и соловьевское понимание человечества, его сущности как субъекта исторического процесса. Мы рассмотрели только метафизическую его составляющую и частично эсхатологическую, которыми оно, безусловно, не исчерпывается. К другим аспектам данной проблемы нам еще предстоит обратиться.

¹ Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Собр. соч. В 15 т. Т. 2. М., 2000. С. 61.

² Кожев [Кожевников] А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 113.

³ С этой же точки зрения следует, на наш взгляд, воспринимать и периодизацию истории мира в целом: очевидно, что космогонический, теогонический, богочеловеческий процессы и их стадии воспринимаются Соловьевым как *необходимые* составляющие процесса единого.

⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. В 15 т. Т. 3. М., 2000. С. 284.

⁵ Там же. С. 285.

⁶ Там же. С. 287.

⁷ Там же. С. 289.

⁸ Бердяев Н.А. Основная идея Вл.Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии. Т. 2. С. 44.

⁹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. В 2т. М., 1995. Т. 1. С. 325.

¹⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 134.

¹¹ Там же. С. 140.

¹² Там же. С. 141.

¹³ Там же. С. 118.

¹⁴ Критику соловьевской позиции (предпочтения общественного личному) мы находим, к примеру, у Б.Н. Чичерина (см. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. №1.), Н.О. Лосского (Лосский Н.О. Владимир Соловьев // Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 111 – 175).

¹⁵ Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопр. философии. 1990. №6. С. 51.

¹⁶ Малая В.Г. Проблема личности и общества в философии Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. Периодический сб. науч. тр. Вып. 2. Иваново, 2001. С. 284. Доказательство этой точки зрения мы находим уже в «Софии» (см. Соловьев В.С. София. С. 63 – 64).

¹⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 475.

¹⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 27.

¹⁹ Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998. С. 80.

²⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков, 2001. С. 811.

²¹ Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 82. Детально анализируя соловьевское учение о Софии, исследователь отмечает важность его с методологической точки зрения для изучения историософии мыслителя и прослеживает связь идей Соловьева с учениями неоплатоников и Священным писанием.

²² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 118.

²³ Там же. С. 140.

²⁴ Свои идеи относительно Церкви как «вселенского сообщества» философ развивает в труде «Россия и Вселенская Церковь».

²⁵ Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 556 – 830. Мочульский употребляет термин «эсхатология» в его одностороннем значении – как учение о последних временах мира в апокалиптическом смысле. Он не относит к эсхатологии соловьевский «положительный вариант» конца истории – учение о теократии.

²⁶ На это указывают такие исследователи, как С.М. Соловьев, отмечая, что «тема конца мира и пришествия антихриста с отрочества волновала Соловьева (В.С. – Р.Х.)» (см. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 365), Н.В. Котрелев, который называет эсхатологию «срединной темой» творчества мыслителя (см.: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева // Эсхатология Вл. Соловьева. Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева. Москва, 23 – 24 сентября 1992 г. М., 1993. С. 19.). По мнению М.В. Максимова, «в каждом конкретном случае мы можем говорить не об отсутствии, а о той или иной степени эсхатологического напряжения» соловьевской историософской мысли (см.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 138).

²⁷ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 748.

²⁸ Strémoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne: L'Age de l'Homme, 1975. P. 296.

²⁹ Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад... С. 215.

³⁰ Соловьев В.С. Три разговора... С. 759

³¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 210.

МЕТАФИЗИКА ВЛ.СОЛОВЬЕВА

А. М. КОНАШКОВА, А. В. ШУТАЛЕВА

Уральский государственный университет (Екатеринбург)

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

КАК ЭКСТАТИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ: КОНТУРЫ НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Вл. Соловьев, по праву, является зачинателем оригинальной, своеобразной русской религиозно-философской мысли, которая не была конкретной религией, его взгляды обращаются к религии Святого Духа, которая, по его мнению, призвана преобразовать мир путем нравственного возрождения человечества на началах евангельских истин. Свое назначение он видит в том, чтобы «очистить» христианство, исполнить некую пророческую миссию, однако, хотя сам себя он считал правоверным христианином, в его сочинениях достаточно ошутимы еретические акценты, связанные с мистическими мотивами и попыткой вписать идею *упразднения индивидуальности, нивелирования личностного своеобразия* в контекст религиозного мировосприятия. Работы Вл. Соловьева посвящены, на первый взгляд, совершенно разным темам, но во всех его публикациях и рукописях красной нитью проходит одна тема. Эта тема – одна из наиболее значимых в религиозно-философской мысли: *мистическое познание Бога через акт Любви*. Таким образом, все творчество Вл. Соловьева может быть рассмотрено как выявление различных аспектов и новых сторон в этой проблеме.

Согласно многим религиозным, философским и мистическим учениям существует только одна Истина, ибо

«Истина откровения одна и не делима»,¹ при этом, признается возможность различных степеней «близости» к этой Реальности, примером такого приближения предстает феномен *экстатического видения*, являющийся неотъемлемой частью религиозного мировоззрения. *Видение* образует не устранимую линию горизонта, предел, местонахождение которого можно определить как пересечение возможных взглядов, – тот предел, который взгляд то и дело преодолевает в своей трансгрессии, выставляя его абсолютным пределом в движении экстаза, позволяющем ему перепрыгнуть «по ту его сторону», ибо для истинного творчества необходимо, чтобы человек «...не оставался при своем ясном и раздельном сознании, а выходил бы из него в экстатическом вдохновении...»².

Под мистическим опытом мы понимаем *состояние чистого переживания*, заключающееся в направленности сознания на Абсолютное; результатом и целью такого опыта является переживание единства с Абсолютом. Божественность, по мнению Вл. Соловьева, внутренне присуща (имманентна) всем живым существам, а значит, мистический опыт характеризуется *экстатичным выходом сознания из своих обычных пределов*, которые задаются чувственным и рассудочным предметным горизонтом сознания, сопровождающимся снятием субъект-объектных отношений, ощущением мистической причастности единству мира, любви как бытийственной реальности, возведением божественного в человеке к божественному во всем; это опыт состояния становления, где человеку открываются потаенные глубины, выводящие его за грани конкретного исторического и телесного существования, ибо данный опыт «имеет место» по ту сторону мира сущего. Таким образом, вера в себя, вера в человеческую личность есть, вместе с тем, вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу.

На протяжении человеческой истории люди самыми различными способами выражали поиски Бога в своих верованиях и своем религиозном поведении, одним из таких способов является мистика, это, прежде всего, выражение *Любви*, в которой происходит познание и нахождение Божественного принципа внутри своего *сердца*, «...все, кружась,

исчезает во мгле, неподвижно лишь солнце любви³. Мистические видения – не идеальные образы или копии, не понятия или знаки, но *чистое переживание Я*, пребывающего непосредственно в открывающихся ему духовно существенных реальностях. Термин «мистицизм» в широком смысле указывает на истолкование явлений природы и общества как имеющих в своей основе таинственное, необъяснимое, сверхъестественное начало, в этом значении мистицизм присущ всем, без исключения, религиям. В более узком смысле мистицизм означает религиозно-философскую концепцию, признающую возможность непосредственного сверхчувственного общения человеческой души с Богом как «первичной духовной реальностью»; мистика, писал Вл. Соловьев, выводит человека за пределы жизненного порядка, позволяет понять его как трансцендирующее, открытое миру существо, полагающее себя вовне.

С этим связан принципиальный для Вл. Соловьева вопрос об откровении, которое он интерпретировал в очень широком смысле: Бог открывает Себя человеку постепенно, Он поэтапно готовит его к восприятию сверхъестественного Откровения о Себе Самом, которое достигнет высшего совершенства в Лице и деле Воплощенного Слова – Иисуса Христа. Мистическое открывает в душе человека потаенные глубины, выводящие его за грани телесного, в сферу свободы, в сферу того потаенного, которое и есть *Ничто*; это *Ничто* имеет место по ту сторону мира сущего, но для человека оно имманентно, оно открыто человеку, ибо *без исходной открытости Ничто нет никакой свободы*. Сознание, которому Бог открылся как универсальная идея, как всеобъемлющая любовь, необходимо должно освободиться от любого проявления эгоизма, стать общечеловеческим – это движение сердца, преодолевающее «*Я, Мне, Меня*», выводящее человека из состояния ограниченного и изолированного существа, это опыт, который не может быть завершен, поскольку ни одно воспоминание не может уверить нас в том, что опыт имел место, поскольку опыт превосходит всякую память.

В христианстве Бог признается как Любовь, Бог есть Любовь – сказано у апостола Павла, если же обозначить

«предмет» желания мистика, то это Божественная Любовь, имманентно присутствующая в душе и побуждающая ее к единению с трансцендентным *Абсолютным Светом* – Он же есть одновременно источник, цель и жизнь всего сотворенного, ибо «Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине»,⁴ в религиозной любви, различая себя от Бога, мы, вместе с тем, «...чувствуем свою внутреннюю связь с Ним, ощущая в себе Его действительность, мы, тем самым, уже оказываемся соединенными с этою высшею действительностью...»⁵. Именно через Любовь человек выходит за пределы мира, выходит туда, что «не есть», что просто имеет место, выходит в *Ничто*, которое невозможно описать словами мира сущего, но из которого все проистекает и рождается в обнажении невозможного, ибо Любовь – непосредственная форма Божественности, Любовь – это Бог. Величайшей силой, которая ведет человека к Богу, является движение сердца, *опыт движения в Любви*, ибо *Любовь представляет собой Ничто*... В этом опыте человек выходит за пределы тварного мира, выходит в Ничто, которое невозможно описать словами мира сущего, но из которого все проистекает и рождается, но при этом он входит в себя, более того, в глубину себя, где себя же превосходит, так как «...Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение»,⁶ поглощающее человеческую индивидуальность. В виде правила это может выражаться так: начните день с Любви, проводите день в Любви, наполните день Любовью, завершите день в Любви – это путь к Богу.

Жажда Бога заложена в сердце человеческое, ибо человек создан Богом и для Бога, и только в Боге человек найдет истину и счастье, которых он беспрестанно ищет; в радости блаженного видения дух озаряется сиянием вечного света и «стремится к Богу – весь целиком никогда не отделяющийся, а весь целиком соединяющийся с одним лишь Богом, уединенный от материи, нагой от формы, чистый от всякого ограничения». Вообще, в средние века любовь была предметом религиозной мистики, созерцательное восхождение к Божеству, как пишет Мейстер

Экхарт, возможно, если человек откажется от всего внешнего, земного, умрет для всего, что не составляет Божественную Сущность, и сосредоточится только на Ней, погрузится в Нее и, главное, возлюбит Бога всем сердцем, ибо «...ты должен любить Его таким, каков Он есть: не-Бог, не-Дух, не-Лицо, не-Образ, но одно чистое, светлое единство, далекое от всякой двойственности;⁷ для христианина, как отмечает Вл. Соловьев, это означает принять в качестве последней основы нашего бытия безусловную любовь Иисуса Христа, принести себя в жертву из-за любви к Богу, ибо чиста и свободна от влияния страстей только та любовь, которая таится в глубине нашего сердца и неведома нам самим, которая, подобно живой силе, овладевает внутренним существом человека и *выводит его из ложного самоутверждения*.

Духовный мир строится по гераклитовой системе: дух как огненное движение есть «...бытие по внутренним определениям, вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственно своею силою, не переходя во внешность, не теряясь и не разрешаясь в ней»,⁸ это не объективно-предметная реальность в ряду других, это опыт, судьба, жизнь, это, наконец, встреча с обнажающей Неизвестностью, которая приводит к пробуждению динамической природы души человека. Самым ярким примером такого «общения» является экстаз, ибо мистический опыт есть экстаз, то есть отрыв от себя, интуитивное наслаждение трансцендентным, ибо только человек «...способен быть формою совершенного всеединства, или божества...»⁹. Здесь мы встречаемся с фундаментальной особенностью религиозного осмысления мира у Вл. Соловьева: в моральной стороне христианства есть вечное и абсолютное, это вечное и абсолютное связано с аскетической мистикой преодоления «мира» этого, отречения от призрачных благ этого мира, с внутренним прохождением через Голгофу.

Мистический опыт как *экстатическое видение* является *пограничным феноменом*, или феноменом *предела*, открывающим горизонт, это «самая широкая открытость», какую мы можем пережить в мире, это *Со-бытие*, которое свершилось, но оно почти ненаблюдаемо или, точнее, наблюдаемо лишь с определенной позиции, которая

предполагает знание о том, что такое разрыв не *в негативной, а в позитивной энергии сил*, осознание того, что «...все видимое нами – только отблеск, только тени от незримого очами...»¹⁰. Мир наделяется другим видом бесконечности, определяясь отдельным бесконечным существованием, и уже более несовместим с представлением об определяемости и, следовательно, ограниченности формы «высшего» существа, на которую опиралась и, в сущности, дублировала его свойства идея абсолютной данности и познаваемости мира. Можно говорить об открытии новой бесконечности, соизмеримой с другими возможностями толковать мир, *бытия-с-разных-точек-зрения* и позиций и тем самым делать его вновь свободным от единой и обязательной интерпретации, ибо *мистический опыт – это вечная постановка под вопрос, вечное вопрошание*.

Однако эта проблема не находит однозначного решения в творчестве Вл. Соловьева, потому что мистическая практика – это прыжок в бездну, где реальностью является безграничность Божественного Мрака, в котором нет структуры, образов и чего-либо другого, за что можно было бы ухватиться, ибо бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались, бытие – это отказ от роли такого обоснования, оно *без-основно, без-дна*. *Человек через себя и в себе открывает иное, отличное от сущего бытие*. Это бытие предшествующее, оно – Ничто. Возможность говорить о Боге в терминах «бытие» и «сущее» основана на том, что само познание Бога осуществляется пятью способами: «оно исходит из тварности мира, из рассудка или природы духа, из познания божественных речений, из луча созерцания, из радости блаженнейшего видения»¹¹. Таким образом, абсолютное есть одновременно *Ничто* и *Все*: ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь, ибо обладает в одном абсолютном акте всем положительным содержанием, всею полнотою бытия. Бытие – это Ничто, если смотреть на него глазами сущего, ибо мы не можем сказать о нем словами этого мира сущностей, при этом, Ничто – это никогда не ничтожность, это не вакуум, это то, что существует до самих вещей, чистое существование,

потенциальность, оно имеет место, и по возвращении в него человек обретает истинное бытие.

По сути дела, только такое понимание отношения человека к миру раскрывает понятие познания: мистическое познание предполагает особое восприятие реальности, особую онтологию, то есть мистику познания и мистику бытия, «...требует от нас не отрицания и упразднения мира, будучи в мире, мы не только должны становиться сами не от мира, но в этом качестве должны еще действовать и на мир так, чтобы и он переставал быть от себя и все более становился от Бога»,¹² однако Божья правда должна восторжествовать в тварном мире, преобразить его, а не растворить в Абсолютном Духе, ибо только оставив мир, можно войти в то, из чего он произошел, «прыгнуть» в *Бездну Божественного Мрака*, только тогда *можно обрести то, что никогда не исчезает, можно обрести Бога-в-Себе*, ибо индивидуальность воплощается *на пороге, она и есть порог*, ибо и *Я*, и *Другой* утратили раздельное существование, *реален лишь переход*, общение, которое заполняет трещину между Мной и Миром, которое не только вовлекает нас в между-бытие, но и само находит в нас место «между»: между мною и мною... между моей данностью и моей возможностью; для христианина это означает принять в качестве последней основы нашего бытия безусловную любовь Иисуса Христа, ибо «...кто любит Бога, тому дано знание от Него»¹³.

Этот нетривиальный подход Вл. Соловьева к мистическому познанию высвечивает новые характеристики: молитва общается человеку гносис – чувство истины и способность священнодействовать, то есть духовно переживать моменты голгофской жертвы, благодаря чему человек достигает богоподобия и тесного общения с Христом: «...будешь ждать с томительной тоской вновь отблеска нездешнего виденья, вновь отзвука гармонии святой...»¹⁴. *Человек обретает соразмерность себе через Бога, через со-бытие с Богом, в пустоте, открывающей само Небытие*, но вовсе не отрицательную фигуру божественного присутствия в мире через отсутствие – Ничто, но открытие присутствия Бога там, где мы сталкиваемся с чем-то, что лежит за границами нашего представления о Боге, «...этот взор так близок и так ясен, – глядись в него, ты станешь сам - безбрежен и

прекрасен - Царем всего...»¹⁵ – всякий раз нам открывается этот разрыв, первоначальный и глубокий, некая почти безмятежная и ровная пустота, на который никакое имя не может быть нанесено... Пустота раскрывает себя в качестве поверхности различия – инструмента различий, так как позволяет все видеть и все надеяться значением.

Такой ход размышлений выводит Вл. Соловьева на понимание того, что контекст пространства мистического опыта – это *открытый контекст*, ибо число возможных связей, «отсылок», постоянно возникающих в незамкнутой схеме со-бытия, является бесконечным, в силу того, что сам *мистический опыт – это опыт ландшафтного переживания*, то есть такого рода видения, которое определяется как «*зримое*» становление «*незримого*». Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы, тем самым, проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом.

¹ См. Соловьев Вл. История и будущее теократии.

² Соловьев Вл. Собр. соч. В 10 т. СПб., 1911 – 1914. Т. 1. С. 28.

³ Соловьев Вл. Бедный друг... // Собр. соч. Т. 12. Жизнь с Богом. Брюссель, 1970.

⁴ Ап. Павел. Первое послание к Коринфянам. 13:4-6.

⁵ Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 253.

⁶ Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 704.

⁷ Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 149.

⁸ Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 142.

⁹ Соловьев Вл. Идея сверхчеловека // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 631.

¹⁰ Соловьев Вл. Милый друг... // Собр. соч. Т. 12. Жизнь с Богом. Брюссель, 1970.

- ¹¹ Гюго Сен-Викторский. О созерцании и его видах // Антология средневековой мысли. Т. 1. С. 342.
- ¹² Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 507.
- ¹³ Ап. Павел. Первое послание к Коринфянам. 8:3.
- ¹⁴ Соловьев Вл. Бескрылый дух... // Собрание сочинений. Том 12. Жизнь с Богом. Брюссель, 1970.
- ¹⁵ Соловьев Вл. Око вечности // Собрание сочинений. Том 12. Жизнь с Богом. Брюссель, 1970.

ХИРОЮКИ ХОРИЭ

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВСЕЕДИНОЙ СТРУКТУРЕ БЫТИЯ ВО ВЗГЛЯДАХ ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ЯПОНСКОГО ФИЛОСОФА К.НИСИДЫ

В истории философской мысли Японии значительное место занимает творчество японского мыслителя начала XX века Китаро Нисиды (1870–1945). Принято считать, что после реставрации династии Меидзи, которая ознаменовала начало всеобщего контакта японского общества с западной цивилизацией, он – первый японский оригинальный философ с собственной самостоятельной философской системой. Он – родоначальник японской философской школы, т.н. школы «Ничто», первой и, как кажется, самой большой философской школы Японии¹. Его место в японской философии вполне сопоставимо с местом, занимаемым Владимиром Соловьевым в русской философии. Оба философа, ознакомившись с западной, уже достаточно развитой к тому времени, философской традицией, вполне осознанно начали искать главные идеи собственной философской системы в наследии традиционных национальных религиозно-философских идей. Однако сходство Владимира Соловьева и Китаро Нисиды не ограничивается только местом, занимаемым ими. Порой доводилось услышать от людей, интересующихся японской культурой, замечание о

том, что сами эти системы двух философов друг к другу близки, причем именно в идее всеединства. Это обстоятельство побудило нас рассмотреть данный вопрос. Кроме того, такой сравнительный подход к философскому наследию Владимира Соловьева поможет еще четче обрисовать некоторые черты мировоззрения русского философа.

Поскольку творчество японского философа практически неизвестно в России (нет перевода его работ на русский язык), мы позволим посвятить первую часть данной статьи изложению его основных идей. Ограничимся рассмотрением одного из ранних произведений японского мыслителя, которое может дать нам целостную картину его мировоззрения раннего периода, а именно работы «Изучение Добра», опубликованной сначала частями в различных научных и публицистических журналах в течение 1906–1909 гг. и впоследствии, в 1911 г., изданной целиком в виде книги. Остановимся подробнее на тех моментах, в которых затрагиваются проблемы всеединства.

I

В начале своей работы Нисида обращает внимание читателей на то явление психической жизни, которое он называет чистым опытом. По мнению японского философа, данный опыт лежит в основе всех явлений психической жизни. В качестве примера чистого опыта он приводит такой опыт, который мы имеем «в непосредственный миг восприятия образа или звука, когда не только еще отсутствует мысль о том, что, например, это есть воздействие внешнего предмета или мое переживание его, но и даже до того, как начнешь подвергать эти данные суждению о том, что представляет собой этот образ или звук»². Это опыт восприятия, в котором «нет (ощущения) различения субъекта и объекта. Данные и настоящий предмет находятся в полном соединении»³. Такой непосредственный моментальный опыт восприятия до деятельности суждения сознательного мышления, или до осознания себя как субъекта, впоследствии становится материалом сознательного суждения и рефлексии. На первый взгляд подобное понимание опыта напоминает нам понятие о непосредственных впечатлениях перед переработкой их как простых и комплексных

представлений в духе английского сенсуализма. Однако в системе японского философа не проводится различие внешнего и внутреннего опытов и нет оценки, что эти опыты слабы, просты и несодержательны. В ходе чтения работы японского философа обнаруживается, что Нисида считает такие понятия, как знание, чувство и волю в отдельности взятые, продуктами мнимого абстрагирования. Отсюда, с позиции японского философа, следует, что понятие о непосредственном представлении английского сенсуализма также представляет собой фиктивное абстрагирование. «Чистый опыт» до сознательного суждения, о котором говорит японский мыслитель, не «абстрагированное» простое или чисто чувственное восприятие. Он для него, скорее, конкретный факт его наблюдения за психической жизнью.

Еще один пример проявления чистого опыта в психической жизни Нисида усматривает в переживании «непрерывного сцепления восприятия и действия, которое наблюдается, когда, например, влезая по опасному крутому утесу, как одержимый, или когда владеющий высоким мастерством музыкант исполняет свое любимое музыкальное произведение»⁴. «В таких явлениях восприятие сохраняет тесную связь с центром единства сознания. Несмотря на то, что сознательное мышление направляется от одного на другое, внимание непрерывно сосредоточивается на предмете и одно действие психической жизни моментально вызывает следующее действие. Нет малейшего прерывания, так чтобы между ними могло возникнуть сознательное мышление»⁵. В таком переживании утихают обычные непрестанные акты активного обособленного сознательного мышления, и сознание субъекта превращается в часть единого процесса, проникающего в данное действие и восприятие как целое. Сознание субъекта пассивно отдается этому целому потоку в сознании. Несмотря на то, что сознательное мышление не играет активную роль, этот «поток» обладает своим внутренним сложным порядком.

На первый взгляд два этих переживания, или опыта, не имеют ничего общего и сильно различаются по степени сложности или по продолжительности времени. Однако они тождественны, если учесть, что в обоих переживаниях

отсутствует осознание себя как субъекта, отличающегося от объекта, а также, что поддерживается определенное единство, или сложный порядок, в данном опыте, несмотря на прекращение деятельности активного индивидуального мыслительного сознания и его потенциализации (по мнению философа, при строгом рассмотрении, даже в первом «простом» чистом опыте, обнаруживается функционирование единой и в то же время сложной тенденции к упорядочению). Нисида усматривает в этой происходящей из-за индивидуального сознания тенденции к упорядочению проявление деятельности глубокого сверхиндивидуального уровня сознания и именует ее «объединяющей силой». Эта объединяющая сила лежит в глубинной основе сознания. Мы можем предположить, что такая идея коренится в очень устойчивом и свойственном дальневосточным странам традиционном представлении о том, что природа, включая человеческое бессознательное, обладает саморегулирующей силой. Согласно этой идее, индивидуум представляет собой разделение, или разветвление, природы и может, останавливая активное действие со стороны сознания суждения, настраиваться на глубинную справедливую силу упорядочения природы и резонировать. Принято считать, что настоящим действием можно признать именно такое резонирующее действие, хотя оно не выглядит активным с точки зрения поверхностного сознательного я⁶.

Однако, по мнению японского мыслителя, проявление глубинной объединяющей силы не ограничивается только функцией упорядочивания в сознании на его глубинном уровне. Нисида утверждает, что индивидуальное сознание как таковое является одной из форм проявления глубинной объединяющей силы, несмотря на его мнимое противостояние внесознательной объединяющей силе и его определенную независимость от нее. Согласно идее философа, сознание суждения, другими словами, сознание субъекта, возникает именно там, где оно вступает в отношения с чуждым объектом, т.е. там, где еще не осуществилось гармоничное единство в сознании. (Такое гармоничное сознание представляется бессознательным, или автоматическим, так как в нем отсутствует деятельность активного сознания суждения.) А это значит, что задача

сознания субъекта заключается в том, чтобы осуществлять объединение там, где пока есть этот чуждый объект в сознании. Индивидуальное сознание существует именно потому, чтобы осуществлять все более широкое и сложное объединение в сознании. В этом смысле деятельность индивидуального сознания является продолжением деятельности объединения глубинной объединяющей силы (подобную положительную оценку сознательного действия уже трудно считать свойственной традиционной дальневосточной мысли).

Однако все же вряд ли можно считать оригинальной модель активного индивидуального сознания как плавающего на этом всеобщем бессознательном море объединяющей силы. Подобная модель индивидуального мыслительного сознания напоминает модель Эд. фон Гартмана. А особенность идеи Нисиды заключается в многослойном, весьма динамическом и подвижном понимании структуры сознания. Согласно модели японского философа, как только выполнено данное задание объединения в сознании и завершится данная система единства в нем, сознание субъекта натолкнется на чуждый объект на следующем, более высоком, уровне единства сознания и займется преодолением этого объекта, т.е. более широким и сложным заданием объединения. Решение этого задания означает завершение новой, еще более широкой, системы единства. Психическая жизнь представляет собой непрестанную деятельность объединения в сознании и осуществление все более широкой и сложной системы единства. При этом, по словам Нисиды, сознание *я* всегда находится на той самой внешней границе сознания, где пока есть чуждый объект, другими словами, разрыв в сознании, или задание объединения. С завершением деятельности объединения в одной системе единства точка сознания *я* перемещается в следующую, более широкую, систему, где пока есть разрыв еще большего объема, т.е. живое задание. Предыдущее, т.е. уже объединенная, более узкая, или нижняя, система, перестает быть полем сознательной работы над объединением и становится местом автоматического бессознательного единства, т.е. местом прямого действия объединяющей силы, или чистого опыта. Позволим сослаться на пример самого философа: «С повторением суждения единство в

сознании становится устойчивым и принимает форму чистого опыта. Например, при совершенствовании навыка в прикладном искусстве исполнение определенного действия сначала делается сознательно, потом бессознательно»⁷. Даже то, что мы ходим или смотрим, является результатом прошлого сознательного усилия к объединению (в качестве уже объединенной, более узкой системы, т.е. микросистемы подсознательного единства в сознании отдельного человека, также можно назвать знание о вчерашнем состоянии собственного сознания).

Таким образом, можно сказать, что, согласно идее Нисиды, сознание *я* находится всегда в авангарде этой деятельности расширения сознания и продолжает перемещаться. Это обозначает, что содержание *я* постоянно изменяется и даже существование постоянного содержания *я* как его сущности отрицается, так как «*я* представляет собой не что иное, как деятельность объединения в сознании. С изменением (формы) единства *я* претерпевает изменения. Сущность *я* как имеющееся нечто кроме этой деятельности объединения – это лишь пустое имя»⁸. Такое понимание о подвижности сознания также усматривается в представлении Нисиды о подвижности границы между субъектом и объектом. Согласно японскому мыслителю, сторона, которая занимается этой активной деятельностью объединения, представляется субъектом, а сторона, которая становится предметом этой деятельности, – объектом, следовательно, с изменением формы единства сознания граница между субъектом и объектом также постоянно меняется.

Деятельность объединения, или расширения, сознания не ограничена только внутренним сознанием отдельного человека. Согласно Нисиде, разрыв, или граница, между отдельными индивидуальными сознаниями, который сейчас требует нашего сознательного усилия к объединению, представляет собой предмет будущего преодоления разрыва посредством деятельности расширения сознания.

Кроме того, деятельность объединяющей силы признается не только в человеческом сознании, но и в природе. Нисида рассматривает природу в целом и ее эволюцию как проявление деятельности объединяющей силы. Неорганические вещества, все организмы, растения, животные, так же как и человек, суть

проявления объединяющей силы и представляют собой в той или иной мере замкнутые системы сознания объединяющей силы на различных уровнях. Однако у человека деятельность объединения принимает также форму активного сознания. А у неодушевленных существ деятельность объединяющей силы исключительно бессознательна. Таким образом, когда сталкиваются человек и неодушевленное существо как две системы единства, их активное объединение проявляется в сознании человека, который принимает неодушевленное существо в качестве своего объекта.

Как утверждает Нисида, несмотря на расширение сферы сознания, или борьбу субъекта и объекта на поверхности сознания, т.е. в активном индивидуальном сознании, в Едином, или Абсолютном, лежащем в корне объединяющей силы, не существует различия ни субъекта и объекта, ни духовного и материального. Это Единое представляет собой самую широкую систему единства сознания. Оно – сознание космоса и включает в себя все меньшие системы сознания, в т.ч. индивидуальные сознания отдельного человека и микросистемы единства сознания, как например, вчерашнее сознание, которое стало уже «бессознательным». Единая структура, которая обнаруживается в сознании в отдельности взятого человека, опирается на единую структуру сознания космоса, т.е. объединяющую силу. В обеих формах действует одна и та же объединяющая сила. При этом, согласно утверждению японского философа, это единое сознание обладает личностью. Оно фактически отождествляется с единым Богом.

II

Теперь рассмотрим возможные точки соприкосновения двух систем всеединства, т.е. системы Владимира Соловьева и системы Китаро Нисиды. Можно ли усматривать какую-нибудь параллель этих двух мировоззренческих моделей, возникших в разных культурных средах с достаточно различными традициями понимания мира? В силу различных традиций, на которых основаны два языка (известно, что язык – способ понимания мира), даже формальное единство часто встречаемых терминов в переводе не столько гарантирует возможность

сравнения, сколько может приводить к путанице и вымышленным или произвольным выводам. (Не грешил ли этим и сам Владимир Соловьев, который «щедро» с точки зрения тогдашнего общественного мироощущения включил «буддизм» в нижний этаж собственной грандиозной модели системы духовного развития человечества?) Однако думается, что все же это не означает принципиальную невозможность сравнения философских систем, основанных на различных культурных традициях. Также вряд ли требуются лишние слова о самой потребности в сравнении, особенно если исходить из позиции актуальной темы диалога цивилизаций. Так, вполне осознавая опасность, тем не менее начнем наше рассуждение с наиболее наглядных общих моментов двух мировоззренческих моделей. В качестве таких условных моментов выдвинем два представления: 1. Предположение некоего метафизического единого и в то же время собирательного сознания человечества в целом и природы. 2. Представление о бытии как целенаправленно и постоянно развивающемся всеединстве.

У Соловьева мы можем найти понятие о метафизическом едином и собирательном сознании в представлении о Софии, восходящем к платоновскому понятию мировой души, библейскому образу Премудрости Божией и древнееврейскому представлению о «Шехине» как собирательной душе народа Израиля, лице Бога, или присутствию Бога в мире. В системе русского философа София представлена как совокупность всех идеальных частных существ в т.ч. человеческих, и в то же время едина, представляет собой идею всех идей. Таким образом София всеедина. Поскольку, по пониманию Соловьева, эти идеи суть живые реальные существа, то София как идея идей или просто великая идея человечества и космоса также представляет собой живое существо. Она обладает собственной личностью. При этом нам известно, что, согласно позиции русского философа, по отношению к контовскому понятию о «Великом Существо» Соловьев был склонен считать Софию даже более реальной, чем в отдельности взятое человеческое существо.

Как кажется, к понятию объединяющей силы, или единого, у Нисиды почти также можно применять черты Софии, характеризующие ее как единое и в то же время собирательное,

живое и личностное. София русского мыслителя и Единое японского мыслителя одинаково представлены как единственное единое и в то же время собирательное метафизическое существо. Они одинаково являются сознанием человечества и космоса вообще.

В случае с объединяющей силой Нисиды подчеркивается, что она лежит в основе сознания каждого существа. Она не только источник всех сознаний, но и воздействует на каждого индивидуума через его психическую жизнь (она напоминает понятие «коллективного бессознательного» Карла Юнга, только с оговоркой, что Нисида – философ и у него она обладает собственной личностью и, следовательно, живое метафизическое существо). При этом, отметим, что, если пользоваться термином о. Сергия Булгакова, объединяющая сила представлена имманентной в отношении человеческого сознания. Подчеркивается, что сознание Единого и сознание индивидуума качественно тождественны, они разные формы одного и того же сознания. Соловьевская София, по крайней мере, по сравнению с Сущим представляется также достаточно имманентной в отношении человеческого сознания. Именно София, а не Сущее представляет собой собрание человеческих существ.

Однако в то же время можно отметить следующие моменты, по которым позиции двух философов достаточно расходятся.

1. Прежде всего, мы должны остановиться на вопросе о статусе имманентного метафизического существа. Конечно, без понятия Сущего ни о какой Софии, ни о каком богочеловеческом организме Христа, в котором она занимает один из двух абсолютных полюсов, речь не может идти. София – это страдательное Другое, противопоставленное Сущему. Она – вторичное существо, которое воспринимает идею всеединства от Сущего. Так в плане космогонии Сущее представляет собой неотъемлемый компонент соловьевской системы всеединства. Без понятия Сущего соловьевская София просто невысказана. Именно Сущее порождает в своем лоне Софию. В онтологическом плане также понятие Сущего, отличающегося от Бытия и Сущности, закреплено прочно. По определению

русского философа, Сущее – это положительное ничто. Оно – не поддается никаким отвлеченным отдельным определениям. Оно отвлеченным мышлением утверждается лишь отрицательно, т.е. «показывается, что оно не есть, а не что оно есть»⁹. В этом смысле оно есть ничто. В то же время оно обладает всем и не лишено всего. Оно абсолютный носитель всего, безусловное подлежащее, никогда не выступающее как предикат чего-либо. Отсюда это определение Сущего как положительного *ничто*. А соответственно София – предмет обладания или предикат Сущего. Она определяется как содержание Сущего. В этих характерах Софии также ярко обрисована ее вторичность по отношению к Сущему.

Что касается предложенной в «Изучении Добра» системы японского философа, Единое также, впрочем, объявляется неопределимым и неопишным и отказывающимся стать предметом знания¹⁰. (В этой работе Нисида высоко оценивает отрицательное христианское богословие Дионисия Ареопагита и Якова Беме и ставит их учения в одном ряду с буддийской концепцией «Ничто»). Однако, хотя Единое описывается как обладающее космосом, Нисида не стремится отделить это Единое от космоса. Объявляется, что «отношения Бога и космоса подобны отношениям единства сознания и его содержания. Содержание сознания устанавливается благодаря единству. Однако единство без содержания не бывает. Содержание сознания и его единство не представляют собой объединяемое и объединяющее в отдельности как два предмета. Они лишь две стороны одного и того же бытия»¹¹. Во всяком случае в данной работе мы не обнаруживаем в системе японского философа представление о едином метафизическом существе как вторичном существе, отделяемом от его силы единства¹².

2. Нельзя упускать из внимания тот факт, что Владимир Соловьев во все периоды своей творческой жизни удерживал представление о Софии именно как существе с женскими чертами. А Китано Нисида не говорил ни о какой женственности объединяющей силы, или Единого. Однако в связи с этим интересно сопоставление представлений двух философов о динамических отношениях, устанавливаемых

между метафизическим имманентным всеединым существом и сознанием индивидуума.

У японского философа мы обнаруживаем концепцию резонанса сознания индивидуума, или, другими словами, представление об актуализации объединяющей силы, или надындивидуального сознания, посредством прекращения активного действия со стороны индивидуального сознания, сознания суждения.

Что касается соловьевского подхода к этому вопросу, отметим, что на фоне огромной значимости и роли Софии в космогоническом плане остался не совсем ясным ответ на вопрос о том, какую именно роль должна играть София, или надындивидуальное сознание, в конкретной индивидуальной психической жизни в отдельности взятого человека. Мы можем найти некоторый ответ на этот вопрос в понятии о сизигических отношениях и также в собственном жизненном отношении к Софии у самого русского философа. Согласно понятию о сизигической любви, индивидуальная любовь к предмету своей любви рассматривается как истинная модель всех видов любви, т.е. всех идеальных отношений, устанавливаемых между индивидуумами и социальными объектами. При этом отношение супруга к супруге утверждается как аналогичное с отношением Бога к вселенной как Софии и предмет индивидуальной любви выступает как воплощение Софии для каждого человека. Социальный объект рассматривается как «социальный духовно-телесный организм»¹³, живое «другое», восполняющее индивидуума.

В связи с темой нашего вопроса следует обратить особое внимание на то, что, согласно Соловьеву, в этих сизигических отношениях индивидуум выступает как активный субъект, тогда как его «супруга» – она же воплощение метафизического всеединого существа – выступает как нечто воспринимающее его любовь, т.е. страдательное существо. Сразу признавая неуместность непосредственного сравнения, проистекающую из неконкретности и символичности значения Софии для субъекта в случае с данной моделью Соловьева¹⁴, в то же время хотелось отметить, что в этом пункте отношения между имманентным всеединым существом и сознанием индивидуума у русского

философа кажутся почти противоположными аналогичным отношениям у японского философа. Т.е., как мы отметили, в модели Нисиды преобладающими кажутся такие отношения, в которых не имманентное метафизическое всеединое сознание, а именно индивидуум выступает как достаточно пассивно воспринимающий воздействие от своего второго.

Однако несколько иное отношение русского философа к этому вопросу мы находим в неопубликованном при жизни философа трактате «София», в записках к нему того же периода и в знаменитых «Трех свиданиях», а также многих других стихотворениях (например, «Вся в лазури сегодня явилась...» и, видимо, немного переработанное «У царицы моей есть высокий дворец»). Речь идет об «интимно-романтическом аспекте» и «магизме» отношения Соловьева к Софии, выделяемом А.Ф. Лосевым¹⁵. Из стихотворения «Три свидания» мы узнаем, что русский философ за некоторое время до «свидания» уже начинал ощущать «близость» присутствия Софии и приближение момента встречи с ней и трепетно ждал появления, или призыв, Софии. Короткие мистические видения приносили чувство восторженного ощущения единения и оставляли несглаживаемое впечатление значимости во всей оставшейся жизни. В этих переживаниях роль субъекта по отношению к предмету своей любви оказывается далеко не активной. При чем субъекту переживания не дано управлять событием (время свидания, его место и т.п.). Однако все же отношение индивидуума к Софии нельзя считать чисто пассивным. Дело в том, что Соловьев все же устойчиво пытается вызвать Софию (медиумические попытки вызвать Софию во время написания трактата «София» и, думается, поддерживаемый им странный аскетический образ жизни.) Следовательно, имеется основание считать свидание именно результатом некоторого активного усилия.

Таким образом, личное отношение Владимира Соловьева можно характеризовать как пассивное и активное одновременно.

Прежде всего, оговоримся, что у Соловьева «метафизическое всеединое существо» представляется образно и характеризуется, если позволительно так сказать, патетичными персонифицированными чертами. У Нисиды нет подобной

персонификации и патетичности. Однако, мы можем говорить о наличии в двух системах напоминающих в определенной степени друг друга отношений к метафизическому имманентному собирательному существу. В этих взаимоотношениях субъект становится в какой-то мере пассивным. Он знает, что ему не позволено заставлять метафизическое существо действовать определенным образом. Только при устранении подобной активной установки со стороны субъекта оно активизируется.

В связи с этим несколько слов о соловьевском понятии Софии как сфере души, или чувства. Как мы выше рассмотрели, в «Изучении Добра» Нисида, подчеркивая конкретное единство психической жизни, не только особо не различает сфер духа (или ума) и души в психической жизни, но и считает подобное различие просто абстрагированием. Для Соловьева это различие очень важно. София выступает в основном, с одной стороны, изначально как умопостигаемое всеединое существо, т.е. представление для Бога и, с другой, – как чувственно-материальное всеединое существо, которое приобретает свободу действия, воспринимает и чувствует божественную идею и вступает в реальные взаимные отношения с Сущим (на самом деле еще предполагается София как объект воли). Так, сфера души понимается как поле творческой деятельности и красоты. Однако при этом чувственно-материальная София представляется как пассивное существо, нуждающееся в дополняющем ее активном начале. Как мы отметили, изначально ей не присуща идея. Чувственно-материальная София получает идею от Логоса. Добавим к этому еще тот факт, что русский философ присваивает Софии статус «произведенного единства» в божественном организме Христа, тогда как Логосу – статус «производящего единства». Таким образом, сфера души для Соловьева выступает как пассивное нечто, тогда как ум или идея, если позволено так выразиться, – как начало нейтральное, а дух – как начало чисто активное. Так, здесь мы видим идею сотрудничества двух начал, основанных на различении сфер души и духа. Именно различие души и духа служит основой идеи творческого сотрудничества двух начал. Итак, можно сказать, что это различие составляет стержень его системы¹⁶.

Мы можем усматривать в двух рассматриваемых мировоззренческих системах наличие понимания мира как целенаправленно постоянно развивающего всеединства. У Владимира Соловьева, признанного родоначальника русской философской школы Всеединства, эта идея наиболее ярко выражена, помимо понятия о цельном знании, в концепции органического строя бытия. По определению русского философа, организмом называется «все то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг к другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное значение по отношению ко всем другим»¹⁷. Далее утверждается, что «чем более элементов в организме и чем больше особенных существ входит в его состав, тем в большем числе сочетаний находится каждый из этих элементов, тем больше каждый из них обусловлен другими, и вследствие этого тем неразрывнее и сильнее единство всего организма»¹⁸. Это значит, что всякие разделения есть необходимые условия великого синтеза. При этом, по мысли Соловьева, каждый элемент организма сохраняет целостность и всеединая структура не только не препятствует целостности целого и его составных элементов, а, наоборот, обеспечивает ее. Такая всеединая структура русским философом признается, прежде всего, в Софии как идеальном содержании Бога и мира. По мысли Соловьева, чувственно-материальный космос призван отражать эту модель совершенного идеального космоса. Чувственно-материальный космос поэтому представляет собой постепенное осуществление усложняющейся структуры всеединства.

Что касается Нисиды, у него тоже велик дух всеобщего синтеза. В системе японского мыслителя индивидуальное сознание рассматривается как разветвление единого метафизического сознания, лежащего в глубине объединяющей силы. Следовательно, сознание индивидуума и единое метафизическое сознание качественно тождественны. (Нисида непрестанно подчеркивает, что единство внутри индивидуального сознания опирается на единство надиндивидуального сознания, т.е. объединяющей силы. Эти

системы единства сходны друг с другом.) Сознание и его деятельность признаются практически во всех организмах и неорганических веществах, которые тоже представляют собой результат активности единого метафизического сознания. Несмотря на такую тождественность, признаваемую во всех организмах, они не растворяются в целое, и каждый индивидуум рассматривается как уникальное существо. Поиск уникальности каждого индивидуума в конечном счете согласуется с деятельностью единого метафизического существа, т.е. объединяющей силы, если он действует, внимая своему внутреннему голосу. (Нисида разрешает дилемму поиска уникальности индивидуума и целого понятием «*Ри* (разум)», которое не рассматривается как обязательно единое во всех индивидуумах. Согласно японскому мыслителю, когда индивидуум отказывается от требования мнимого субъективного *я* и как будто исчезает осознание себя, он находит себя интуитивно действующим в поддержке объединяющей силы и именно тогда появляется настоящая уникальность собственного *я*.) Задача каждого индивидуума усматривается в продолжении деятельности объединения согласно своему настоящему *я*, другими словами, в расширении системы единства в сознании собственном и через него в едином метафизическом сознании.

Таким образом, в обеих системах выдвигается идея изначального всеединого строя бытия и его развития и идея активной роли человека в этом процессе.

Теперь перейдем к рассмотрению вопросов, по которым расхождение позиций двух философов достаточно велико.

1. Осознание несовершенства в образовании всеединой структуры бытия – одна из главных интуиций Владимира Соловьева. У Китаро Нисиды столь же серьезное осознание испорченности мироздания отсутствует. Как нам кажется, русский философ ищет причину этой испорченности, с одной стороны, в непроницаемости вещей или, другими словами, в недолжном взаимоотношении существ вообще, которые в идеальном положении могут образовать идеальное всеединство, с другой, – в недоразвитии тесных связей этих существ, т.е. в любви. По мнению Соловьева, такое недолжное состояние основано на неправильной реализации свободы у

Софии и всех существ. Мир отпадает от Сущего в результате неправильного использования дарованной свободы Софией. София неправильно осуществляет идеальное стремление быть всем. Она сама пытается быть самостоятельным центром всего. За Софией следуют все живые существа. Эгоизм порождает непроницаемость. Что касается книги Нисиды, то в ней, если мы ищем причину испорченности всеединой структуры космоса, такой причиной можно условно назвать недостаточность широты сознания каждого индивидуума.

2. Одна из характерных черт концепции развития всеединой структуры у Владимира Соловьева – это идея развития как постепенного диалога двух начал, т.е. первого абсолютного начала и второго абсолютного (становящегося) начала. В этой концепции о диалогическом развитии, с одной стороны, метаморфоза второго всегда сопровождается переменой отношения первого ко второму, с другой, – сама метаморфоза второго возбуждает изменения отношения первого ко второму. Строго говоря, эти отношения взаимного возбуждения в целом не рассматриваются русским философом как процесс, происходящий во времени. Так, мы видим, что модус Сущего как субъекта Воли соответствует модусу второго абсолютного начала как Благоу, т.е. объекту этой Воли. С превращением данного отношения Сущего в отношения представления София выступает как Истина, далее на смену приходят отношения двух абсолютных начал – Чувствующего и Красоты. Хотя Соловьев излагает эту картину перемен отношений двух абсолютных начал последовательно, отношения двух субъектов в целом представляют собой скорее не отношения взаимодействия во времени, а просто взаимоотношения и вне времени.

Однако наводит мысль о диалогическом развитии двух начал эта последовательность изложения «разных модусов» отношений и третий «этап» отношений двух абсолютных начал, которые сопровождаются драмой смен земных событий. В частности, этот третий «этап» действительно носит наиболее яркий характер диалогического развития и во времени. В этом взаимоотношении двух чувствующих абсолютных начал Сущее проявляет себя в деятельности Логоса и производит смены формы своего проявления, или воздействия, в соответствии с постепенным

развитием, или созреванием, подготовки Софии к восприятию различных форм проявления Логоса. Причем характерной чертой этих отношений является то, что основные формы воплощений двух начал всегда представлены как символические черты мужского и женского начал. Мы видим в «России и Вселенской Церкви» как по идее русского философа реализуются смены различных «форм» воплощения двух абсолютных начал на земле (в этой работе Святая дева Мария, Христос и Церковь провозглашаются трояким воплощением небесной Софии). Так, Логос и София в виде Богоматери порождает Христа. От Христа – Церковь. Далее из «Трех разговоров» мы видим, что София в образе Жены, облеченной Солнцем, символически порождает нового «Младенца»¹⁹. Итак, можно утверждать, что диалогические отношения двух абсолютных начал ярко характеризуются, если возможно так сказать, их «продуктивностью», т.е. возможностью порождения нового духовного начала посредством диалога символических начал мужского и женского или, как уже отметили, духа и души.

Следовательно, основной функциональной чертой Софии является то, что она исполняет одну роль из двух центральных в этих диалогических отношениях порождения, характеризующихся символическими отношениями мужского и женского начал. Так, с одной стороны, София, как мы рассматривали ранее, – по отношению к индивидууму находится в динамических активных и пассивных отношениях, а с другой, по отношению к Сущему – в подобных диалогических отношениях порождения, так что отношения Софии к этим двум объектам можно характеризовать как параллельные в отношении друг друга. (Не удивительно поэтому следующее утверждение Соловьева: «Для Бога Его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться»²⁰.)

Что касается системы Нисиды, в его представлении о развитии единства сознания, конечно, нет таких диалогических отношений (как без второго участника диалога может состояться диалог!?) и, соответственно, всеединое метафизическое существо не носит подобный функциональный характер. Правда, как

рассмотрено ранее, в системе японского философа мы обнаруживаем идею сотрудничества активного сознания (индивидуума) и потенциального сознания (объединяющей силы). Однако в отличие от русского философа японский философ не переносит эту идею в сферу исторического развития. Эти отношения остаются, можно сказать, в сфере индивидуальной жизни. Необходимо ли идея сотрудничества двух начал для порождения нового начала в сфере истории? Вопрос остается открытым.

III

На наш взгляд, в учении Соловьева есть концепция, которая необходима для целостного понимания человеческого существа и не теряет своей актуальности. Это религиозный материализм, привлечший внимание о. Сергия Булгакова в начале его увлечения идеями Владимира Соловьева, которые Булгаков одно время защищал и развивал. Человек, каким его увидел Булгаков в учении Соловьева, – существо не только духовное, но и материальное. Материя ждет обожения. В «Философии хозяйства» Булгакова можно найти две противоречивые интерпретации этого обожения. С одной стороны, он утверждает, что надо переделывать материю по велению человеческой воли, или сделать из нее продолжение тела, и таким образом восстанавливать мнимую целостность духа и тела исключительно в пользу изолированного, а значит, мнимого, духа или ума. С другой стороны, нельзя навязывать вымышленную задачу материи, или природе, к ней следует относиться как к самостоятельному началу, имеющему собственный закон и саморегулирующие силы.

Сегодня экологические катастрофы окружающей среды и человеческого бытия наводят на мысль, что присущее современному обществу отношение к природе как к мертвому материалу для всемогущего человечества губит ее собственный внутренний порядок. Перед угрозой катастрофы, возможной в результате интенсивной человеческой деятельности, нам остается лишь надеяться на самовосстанавливающую силу природы. Это верно не только по отношению к катастрофе окружающей нас среды, но и по отношению к внутренней человеческой природе, в том числе в сфере психического. Сталкиваясь с индивидуальным психологическим кризисом в сердце человека, можно найти лишь один

выход – опираться на самовосстанавливающую силу души человека, а не на конкретные сознательные усилия.

На этом фоне интуиция Соловьева и Нисиды о Природе как о существе, обладающем саморегулирующей силой, как в внешнем мире, так и в внутреннем мире человека, очень ценна. Несмотря на теологическую уязвимость, которую непременно вызывает понятие Софии, нам стоит больше обращать внимание на этот аспект учений двух философов. Ведь они не только подчеркнули значение бессознательного саморегулирующегося принципа, или природы, но и выразили в своих системах идею сотрудничества активного сознательного начала и пассивного бессознательного начала. Именно этим и ценен их подход к преодолению этой катастрофической ситуации.

В учении русского философа эта идея отразилась, в первую очередь, в понятии о всеедином организме Христа, как соединении Логоса и Софии, и в отношениях между индивидуумом и Софией. Однако отметим, что в системе всеединого организма русского философа инициативная роль принадлежит именно Логосу, т.е. активному сознательному началу. И как нам представляется, именно в этом аспекте, т.е. в вопросе о роли Логоса, наиболее ярко проявляется различие между концепциями всеединства Нисиды и Соловьева.

¹ Принято называть эту философскую школу «Ничто» также «Киотской школой». К основным представителям этой философской школы, или последователям Китаро Нисиды, можно причислять таких видных мыслителей довоенной Японии, как Тэцуро Вацудзи (1889–1960), Сюдзоу Куки (1888–1941) и Киёси Мики (1897–1945).

² Нисида К. Дзен но кенкюу (Изучение Добра). Токио: Иванами сётэн, 1950. С. 13.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ Там же. С. 15, 16.

⁶ Один из примеров подобного традиционного представления об истинном действии – древнекитайское даосское понятие «у вей», т.е. недеяние как деяние, в книге Лао-цзы «Дао дэ цзина».

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Там же. С. 196–197.

⁹ Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. М.: Наука, 2000. Т.2. С. 256.

¹⁰ Позднее в других работах Нисида подробнее разрабатывал свое учение о Ничто как абсолютном, рождающем мир своим сострадательным самоотрицанием.

¹¹ Нисида К. Дзен но кенкюу (Изучение Добра). Токио: Иванами сётэн, 1950. С. 204.

¹² Не напоминает ли представление японского философа о я как подвижной точке без содержания соловьевское понятие об Абсолютном как Сущем, т.е. безусловном подлежащем, отделенном от его Бытия или его содержания? Как известно, в ранних работах, в т.ч. в «Чтениях о Богочеловечестве», Соловьев выдвигает модель индивидуальной личности как атома, монады или активной независимой субстанции с собственным содержанием, или сущностью. В отличие от понятия Нисиды, образ личности у юного русского философа выглядит достаточно статичным. Динамический характер «личности» усматривается в представлении о Сущем как безусловном подлежащем, освобожденном от всего. Однако как раз, как отмечает И. Евлампиев, Соловьев в поздний период своей творческой жизни постепенно отказывался от своей старой субстанциальной модели человеческой личности и определял личность как «носитель» или «подставку (hypostasis)». См.: *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000. С. 251–258. Думается, что подобное понимание личности может находиться ближе к понятию личности у японского философа.

¹³ Соловьев В.С. Смысл любви: Избранное произведение. М.: Современник, 1991. С. 179.

¹⁴ Оговоримся, что образ первосвященника, которому только и позволено непосредственное общение с Софией, в трактате «София» представляется достаточно конкретным и не символическим.

¹⁵ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 234–240.

¹⁶ Мы можем увидеть, насколько важно было для Соловьева значение различения души и духа (в данном случае ума) в следующем рассуждении русского философа о натуралистическо-монистическом характере индийского понятия мировой души из статьи «Мировая душа» для философского отдела Словаря Брокгауза и Ефрона: «Но идея мировой души как безусловно самостоятельной и единственной сущности всего встречает непреодолимую трудность в факте целесообразного и планомерного мирового процесса, постепенно осуществляющего во времени нечто такое, что не дано реально в начале». См.:

Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс. С. 283.

¹⁷ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда. 1989. Т.1. С. 107.

¹⁸ Там же. С. 107.

¹⁹ Это, конечно, гностическая схема. Мы находим в системе Валентина следующие условные схемы «перерождения» божественных сил и Софии: София (30-й Эон) – Предел – Энтимеса – Христос-Ахамот – Иисус - Ахамот (позитивный) - Иисус (Спасатель) – Возвращение в Плерому.

²⁰ Соловьев В.С. Смысл любви: Избранное произведение. М.: Современник, 1991. С. 168.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

М.И.ДРОБЖЕВ

Тамбовский государственный педагогический
университет им. Г.Р.Державина

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Отличительной чертой русской философии выступает разработка проблем человека в его смысложизненных и историософских аспектах, рассмотрение отношений человека к миру, между людьми, человеком и Богом, решение вопросов становления личности, ее нравственного совершенствования, обретения духовности. Она рассматривала человека в его целостности, единстве теоретической и практической деятельности. Во взглядах на человека русская философия демонстрирует широкий спектр подходов и мировоззренческих оснований. Среди них религиозный в основном на базе православия, позитивистский, натуралистический и материалистический. Все больше и больше они учитывают достижения науки особенно биологии, физиологии, психологии и других наук. Отсюда возникает и развивается плюрализм во взглядах на человека.

Ретроспективный взгляд на проблему философской антропологии на Руси показывает картину учения о человеке в неразрывной связи с религией, бытовой жизнью. Уже Иларион (конец X – начало XI в.) в «Слове о законе и благодати» и других произведениях возлагает главную надежду на божественную благодать, которая обеспечит переход народа из несовершенного прошлого в более совершенное будущее, у него звучит идея равенства народов. Владимир Мономах (1053–1125) - писатель, законодатель и мыслитель в своих произведениях «Поучение», «Повествование» и других призывал всех к покаянию, молитве, состраданию к слабым; милосердию и надежде на Бога; к малым делам, ведущим к спасению души человеческой. Кирилл Туровский (1130–1182) – мыслитель и проповедник в «Притче о человеческой душе и о телеси» возлагает ответственность за грехи на душу и тело. Он призывает к бегству от мира, прославляет аскетизм. Истина, по его мнению, есть плод чувств и разума, который возвышает человека. Он хотел единства веры и знания. Здесь можно было бы упомянуть Климента Смолетича, Никифора и других. Однако надо признать, что у всех упомянутых авторов проблема человека сливалась с религиозной проблематикой и не была самостоятельной темой исследования.

Пожалуй первым, кто уделял большое внимание учению о человеке, был Григорий Сковорода (1722–1794) – просветитель, философ и поэт, странствующий проповедник. Главным компонентом его философских взглядов был человек как венец творения, истинный субъект и цель философствования. Он значительно расширил проблематику учения о человеке. Сюда входили проблема добра и зла, счастья, смысла жизни. Он отдавал приоритет духовности и нравственности в человеке, общечеловеческим ценностям, идеям любви, милосердия и сострадания. Философ стремился к светскости, обмирщению своих взглядов.

Заметный след в учении о человеке оставил А.Н. Радищев (1749 – 1802), его ода «Вольность» и философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» стали этапными в развитии русской философской антропологии. Он ознакомил читающую часть русского общества с воззрениями на человека западноевропейской философии, сравнив материалистические взгляды на человека Гольбаха, Гельвеция, Пристли, с одной сто-

роны, и немецких идеалистов Лейбница, Гердера и М. Мендельсона, с другой. На его позиции сказались влияние идей Руссо, Мабли, Дидро. Радищев провел различие между человеком и животным миром. Он отметил такие черты выделяющие человека из животного мира, как прямохождение, наличие разума, речи, способность к самосовершенствованию, изменению условий жизни. Он подчеркивал важность трудовой деятельности и роль в этом руки. В одной части своего труда он подчеркивал, что душа умирает вместе с телом, а во второй – говорил о ее бессмертии.

Особую роль и большое значение на развитие учения о человеке имели философские взгляды Вл. Соловьева и его последователей: Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка и многих других. Все они в своих взглядах на проблемы философской антропологии исходили из метафизики всеединства. Идея всеединства у Вл. Соловьева носит онтологический характер, включает в себя природный, чувственный мир, бытие Бога и человека, гносеологические, социологические, этические и антропологические аспекты. Однако его ученики и последователи вносят в учение о всеединстве, о человеке в целом что-то свое, оригинальное и развивающее концепцию Вл. Соловьева. Практически вся религиозная философия в России конца XIX – начала XX века развивалась под влиянием его идей. Соловьев рассматривает человека и личность как автономные существа, способные к бесконечному совершенствованию, как форму бесконечного содержания. Он особое внимание уделяет формированию у человека духовности и высокой нравственности.

Очень важным для последователей Вл. Соловьева является разработка им проблем Богочеловека и Богочеловечества. Конечно, нельзя не видеть, что эта идея в христианстве существовала с самого его начала. Однако идея о единстве божественной и человеческой природы Христа не выходила за рамки спора о том, чего больше в Христе – божественного или человеческого, который завершился решением Халкидонского собора, высказавшегося за «неслитное, неизменное, нераздельное и неразлучное» единство божественной и человеческой природы Христа. Вл. Соловьева меньше всего интересовала эта проблема. Он внес

значительный вклад в проблему формирования и становления человека, его развития. Нельзя не видеть и того, что христианская религия только вскользь касалась проблем Богочеловечества, рассматривая Церковь как тело Христово, как сообщество верующих. У Соловьева же проблема Богочеловечества – это проблема единства народов, наций, государств и регионов, выходящая в процессе социальной, религиозной, духовной жизни общества. Проблема эта в XXI столетии стала актуальной и очень насущной задачей мирового сообщества.

Процесс становления Богочеловека и Богочеловечества приобрел в учении Соловьева конкретную социальную направленность. Для решения этой задачи Соловьев предложил целый ряд религиозных и светских мер. В их числе формирование духовности, высоких нравственных качеств, развитие творчества, обретение свободы, достижение справедливости, стремление к добру, преодолению зла, любовь и вера в Бога. Разрабатывая идею Богочеловека, Вл. Соловьев приходит к характеристике личности, ее тесной взаимосвязи с обществом. Двойственность характеристики человека и личности у Вл. Соловьева заключается в том, что, с одной стороны, эти существа рассматриваются как порождение и подобие Бога, с другой – он говорит о их биологической и социальной основе. Этот принцип взят на вооружение почти всей последующей религиозной философией.

Как принцип философских антропологических взглядов Вл. Соловьева, послуживших основой для его учеников, является принцип духовности. Именно через рост духовности человек прежде всего вырастает до уровня Богочеловека. Вл. Соловьев впервые в истории русской философии подробно рассматривает проблему религиозного гуманизма, основой для которого у Соловьева служат взгляды Ф.М. Достоевского. В трех речах в память этого писателя Вл. Соловьев ставит насущные вопросы гуманизма человека и человечества.

Нельзя не указать и на разработку Вл. Соловьевым категории любви, превращение ее из абстрактной в конкретную социальную категорию, в решающее средство единения индивидов, наций и народов, различных социальных групп и слоев общества на пути достижения Богочеловечества. Именно Вл. Соловьев обратил внимание на проблемы свободы и творчества человека,

подхваченные и развитые в дальнейшем его последователями, особенно Н. Бердяевым. Вл. Соловьев поставил перед обществом проблему добра и зла, подвигнув своих сторонников на дальнейшую ее разработку.

Таким образом, проблема всеединства и человека, личности, цельности знания о них, развитие нравственности и духовности, свободы и творчества, добра и зла – все это было внутренне присуще философии Вл. Соловьева и стало надежной основой для его последователей и учеников в их учениях о человеке и человечестве. Поэтому можно с полным основанием полагать, что Вл. Соловьев создал в конце XIX – начале XX столетия свою, соловьевскую, школу русской философской религиозной антропологии.

Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк и другие религиозные мыслители продолжили исследование проблем всеединства и софиологии, предложенных ранее Вл. Соловьевым. Они преуспели и в разработке онтологии и гносеологии, этики и эстетики, психологии, но главным их достижением следует считать их философскую антропологию, учение о человеке и личности, Богочеловеке и Богочеловечестве, единстве человечества, религиозном гуманизме.

Русская религиозная философия начала XX века явилась провозвестницей горя и страданий российского народа, ожидающих его в этом веке. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, как в свое время Ф.М. Достоевский, предупреждали, что природа человека двойственна, что, потеряв веру в Бога, отринув духовность и христианские нравственные принципы, общество и человек как индивид проявят на деле глубины своего зла, нечисти, низости и насилия. Они предупреждали, что возвести нынешнего человека в абсолют, отвернуться от Бога, от нравственных религиозных ограничений инстинктов эгоизма, злости и ненависти – значит торить дорогу в ад. Их религиозный гуманизм исходил из того, что перед миром наглядно и в потрясающей реальности стоит проблема зла и греха. Отсюда вытекает их требование спасения человечества, избавления его от злобы и ненависти, преодоления отчуждения в мире, физической смерти и страданий и человека, и человечества, обретения ими абсолютной свободы. Задача религиозного гуманизма выступает у

них как задача трагическая, ибо «мир во зле лежит». Осознание греховности мира вызывает необходимость смелости в практических действиях по преодолению зла. Однако смелость не может означать вседозволенность. Цель не может оправдывать средства ее достижения.

Вл. Соловьев предупреждал, что человек, который на своем нравственном недуге, злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, по существу есть убийца. Насилюя и губя других, он и сам погибает от насилия. Философ определил религиозный гуманизм как веру в человека, веру в Бога и веру в природу. Признавая наличие в личности силы и свободы, связывающей ее с Божеством, он рассматривает православие и Вселенскую Церковь прочной основой и началом духовной жизни для гармонического образования истинного человечества. В его религиозном гуманизме содержится вся полнота человечности, соединяется человек, Бог и природа.

Процесс становления личности органически включает в себя возвышенное стремление к совершенству, как обязательное условие своего собственного самопостижения, раскрытия своего внутреннего потенциала, как образа и подобия Божества. Богоподобная духовная личность выступает и как отражение Бога в человеке, и как сочетание веры и разума, чувственного и рационального, слова и дела. Религиозная философская антропология выступает не только за единство Бога и человека, но и за единство всего человечества на основе любви друг к другу и объединения людей Церковью. Сама любовь означает возвышенное стремление к Абсолюту всех духовных и природных сил и способностей человека и человечества.

Русские религиозные мыслители Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.П. Карсавин, С.Л. Франк и другие уделяют пристальное внимание бытию человека. Они берут за основу человека образ и подобие Бога, концентрируют внимание на идеальном человеке, человеке в его идее, на Богочеловеке и приближаются тем самым к светскому идеалу гармонично развитой личности. С одной стороны, они утверждают, что личность есть порождение Бога, соединение человека с Богом, Абсолютом. С другой, они же в становлении личности видят проявление внутренних особенностей индивида, тесно

связанных с его эмпирическим бытием, рассматривают возвышенное стремление человека к совершенству как обязательное условие своего собственного самопостижения. Человек есть не только обособленное и замкнутое существо, индивид, он представляет собой единство индивидуального, особенного и общего, проявляет тесную слитность с Богом, другими людьми, обществом и всем человечеством. Слияние личности с Богом, по сути, снимает границу и онтологическое различие между ней и Божеством, оставляя лишь иерархическое различие.

Религиозные мыслители рассматривают человека как вершину творения и вместе с тем как существо трагичное, склонное к грехопадению, к вынужденному страданию. Само страдание выступает как показатель несовершенства мира, спутник и орудие преодоления этого несовершенства, результатом которого должна стать победа вселенского Смысла, Добра над мировым Хаосом. Они выступают не только за единство Бога и человека, но и за единство всего человечества на основе любви друг к другу и объединения вокруг Церкви. Сама любовь означает возвышенное стремление к Абсолюту всех природных и духовных сил и способностей человека. Особенностью антропологии русских религиозных мыслителей выступает персонализм в противовес западному позитивизму, религиозная окрашенность учения о человеке, нравственный максимализм, идея всеединства и цельного знания, обращение внимания на такие параметры личности, как цельность духа, разума и воли, развитие активности, стремление к истине и свободе.

Основателями философской антропологии в конце XIX – начале XX века были М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Ф. Шлейермахер. Они впервые обосновали необходимость целостного учения о человеке, выдвижения единого принципа, который объяснял бы физическую, биологическую сторону жизнедеятельности человека, его особенности и его душевно-эмоциональную сторону, познавательные возможности, культуру и социальное поведение. М. Шелер говорит о существовании независимых друг от друга точек зрения на человека: религиозной, естественнонаучной и философской. Отличие человека от животных он видит в его способности контролировать биологические потребности, в предметном отношении к окружающей

среде, в определенном дистанцировании к ней. Основным принципом существования человека он считает наличие внежизненного «духа», который тормозит и сублимирует влечения индивида и превращает среду в мир.

Х. Плеснер исходит в своей антропологии из специфики человека, которую трактует как способность постоянного выхода его из непосредственности существования. Именно эта способность определяет природу человека. А. Гелен склонен считать главным в человеке его деятельность. Человек в его представлении есть «культивируемое» существо. Ф. Шлейермахер обращает главное внимание в бытии человека на проявление нравственной воли; стремится к преодолению дуализма между такими явлениями в жизни человека, как необходимость и свобода, долг и склонность, природа человека и его нравственность. Он подчеркивает значение индивидуальности в человеке в противовес универсализму.

Западноевропейская антропология рассматривала человека, прежде всего, как социальное существо. Появление культуры выступает в ней как свидетельство выделения человека из природы. Западная антропология решает актуальные проблемы отчуждения и самоотчуждения, самосознания личности. Человек рассматривается в противоречивом единстве с природой. Выделение его из природы, отделение из нее ведет к росту противоречий между обществом и природой. В западной антропологии были сильны и религиозные мотивы. На их основе рассматривались вопросы добродетели и греха, соблазна и воздержания, знания и веры, воли и смирения. Диапазон характеристики человека был очень широк: от образа и подобия Бога до его раба. Западноевропейская философская антропология базировалась на рационалистических, умозрительных теоретико-познавательных концепциях.

На Руси главным было постижение человека в его смысловом, историческом, нравственном, духовном аспектах. Религиозная философская антропология имела свой взгляд на общечеловеческие, устойчивые природные и социокультурные свойства и качества человека, их природу, развитие и изменчивость. Она выступает как учение об образе человека в православной культуре и в то же время как способ рассмотрения и

решения философских проблем в их «человеческом измерении», как характеристика и оценка места, роли и значения человека в мире. С одной стороны, человек – носитель культуры, с другой – он биологический организм в составе других организмов природы.

Ошибкой религиозных философов явилось непонимание того факта, что в российском обществе было два уровня сознания: уровень высшего христианского идеала, включающий в себя пришествие Царства Божьего и Царства Небесного, достижение бессмертия человека, слитности и обожения физической, духовной и душевной природы человека; идея Богочеловека и Богочеловечества, достигаемая на основе слияния божественной и человеческой энергий. Но был и второй уровень сознания, носителями которого были очень многие люди, имеющие серьезные недостатки в поведении, нравственные изъяны, увядшие в греховности. Эти люди не могли достичь философско-религиозного идеала без политики, права, законов, экономических реформ, развития образования и воспитания. Для этого нужны политические свободы, право, демократия, свободное предпринимательство, раскрепощение человека и создание условий для проявления его творческой энергии, самостоятельности. Правда, о двойственности уровня сознания широких народных масс неоднократно говорил Н. Бердяев. Он отмечал широту и государственность народа и вместе с тем анархизм, нигилизм и бунтарский дух, отсутствие в нем дисциплины.

В то время многим казалось, что достижение райского земного устройства дело простое и легкое: устранить неравенство, эксплуатацию, дать народу свободу и волю, и все станет на свои места. Но нет, этого оказалось мало. Нужна повседневная кропотливая работа по вытеснению из людских душ сил саморазрушения, достижение социальной справедливости, развитие демократии как школы политического становления личности, уважение законов. Об этом хорошо сказал П.И. Новгородцев в статье «О путях и задачах русской интеллигенции»: «Противопоставлять духовную жизнь личности внешним формам бытия и самодовлеющим началам политического порядка – это значит повторять ту самую ошибку, в которую впадают проповедники всемогущества политических форм»¹.

Религиозная антропология – это одновременно и область философского знания, и определенное философское направление, и особый метод мышления, рассматривающие человека, человечество и человечность, их место в истории. Она обосновывала новый религиозный гуманизм, как нравственную философию жизни, выявляла нравственно-гуманистические основы философского постижения жизни, смерти, долголетия, бессмертия.

Обычно в статьях и многих фундаментальных работах² подчеркивают общие характерные практически почти всем религиозным мыслителям моменты учения о человеке и личности. Среди таких аспектов обычно выделяется учение о Богочеловеке и Богочеловечестве, проблемы духовности, свободы, творчества и любви. Вскрываются фундаментальные основы религиозной философии, которые видятся в глубине жизни российского народа, влиянии исконно русской, а также и западноевропейской философии.

Общим моментом для религиозной философской антропологии является неприятие современной их времени Церкви. Здесь исключением является отношение П. Флоренского и С.Л. Франка, возлагавших особые надежды на Церковь. Следует отметить влияние марксизма на многих религиозных философов. Достаточно назвать имена таких мыслителей, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и др., которые увлекались в свое время марксизмом и на учении которых о человеке отразился марксизм. Объединяют религиозных философов и другие моменты. Это, в частности, утопичность, мифологичность их антропологических взглядов, неумение даже обозначить более или менее реальные пути достижения цели – формирование нового человека. Русская религиозная антропология не отвечала на исконно русский вопрос: Что делать? Ее конструктивные идеи не получили развития в практике. Религиозные философы – Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С.Л. Франк и другие – считали единственной творческой силой бытия внутреннюю жизнь личности, пренебрегали необходимостью использования политических форм работы, что приводило их усилия к бесплодным результатам, к неспособности достижения

поставленных целей. Ей была чужда связь с какой-либо политической, партийностью вообще. Здесь есть плюсы и минусы.

Положительной стороной русской религиозной философии выступало ее умение даже узким практическим вопросам, общественным интересам придавать философский и богословский характер. Но, превращая такие проблемы в вопросы мирового спасения, смысла жизни, она делала эти узкие проблемы отвлеченными, сугубо философскими. И это одновременно с тем, что она стремилась к созданию и формированию целостного мировоззрения, слитного с жизнью, пронизанного высокой духовностью, любовью к людям, верой в истину и справедливость. Н.А. Бердяев писал в своей работе «О рабстве и свободе человека»: «Неверно поняли бы мою книгу те, которые захотели бы увидеть в ней практическую программу и конкретное решение социальных вопросов. Эта книга философская, и она предполагает, прежде всего, духовную реформу»³.

Е. Трубецкой выражал в некоторой мере интересы правого крыла кадетского движения. Вл.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк были чистыми теоретиками. Н.А. Бердяев не считал себя «принадлежащим к этому миру, как и ни к какому миру»⁴. Он был «ничейным» человеком. С.Н. Булгаков в последний период жизни больше выступал как богослов, чем философ, тем более чем политик. Религиозных философов с их учением о человеке, личности по сути не принимали ни «правые», ни «левые», к тому же у некоторых из них – Вл. Соловьева, Н. Бердяева и др. – были трения с церковью.

Для большинства религиозных философов присуща критика капитализма за его притеснение личности, машинность и техницизм; принятие некоторых идей социализма – равноправие, свобода личности, ее самостоятельность – и резкий протест против большевизма, практики строительства социалистического общества в России. Сближает религиозных философов в характеристике человека необходимость считаться с реальной действительностью: экономической, социальной, политической и составляющими человека аспектами: физической, биологической природы, психологии, духовности, свободы и творчества. И в то же время прямо она эти аспекты не признает.

Кардинальное понятие религиозной философии – Богочеловек, на деле означает понятие идеала человека, идеального человека, гармонически развитой личности, органически совмещающей в себе физическое здоровье и красоту с высокой духовностью и нравственностью, активной жизнедеятельностью, творческой работой, коллективизмом и свободой. Антропология русских мыслителей Вл.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка и др. нарисовала идеал человека и человечества в виде Богочеловека и Богочеловечества. Этот идеал включал в себя религиозно-трансцендентный, социальный и философский аспекты. Религиозно-трансцендентный аспект базировался на религиозных, общечеловеческих ценностях Нового Завета и божественной благодати, благодаря которой, в конечном счете, формируется Богочеловек и Богочеловечество. Социальный аспект связан с признанием внутренней способности человека к самосовершенствованию в ходе практической творческой жизнедеятельности. Философский – подчеркивает первенство духовной, нравственной жизни личности, ее свободы и способности преодолеть зло и грех и стать равной Богу.

Метафизика всеединства, на которой, как правило, базировалась религиозная философская антропология, софийность с ее женственно-пассивной природой, отсутствие в России развитых рыночных и правовых отношений и соответствующих им учреждений приводили к утопичности в достижении поставленных задач и целей по формированию Богочеловека и Богочеловечества. Религиозные философы осуждали национализм и шовинизм, выступали за особую роль России и русского народа в жизни мира. Еще одним важным аспектом общественного идеала можно назвать внимание к духовности личности и общества.

Общественный идеал человека – Богочеловек и Богочеловечество, – сформулированный русской религиозной философией, не мог быть реализован теми средствами, которые они выдвигали (покорность Богу, терпение, молитва, страдание, пост, покаяние и божественная благодать). В конечном счете, главным средством претворения в жизнь этого идеала оказывалась благодать Бога. Конечно, религиозная философия не отвергала полностью деятельности человека, его усилий на основании стремле-

ний к Истине, Добру и Красоте, через Любовь к формированию Богочеловека и Богочеловечества, к достижению Царства Божьего на Земле. Понятие «рай» из области мечты в XIX веке в российском обществе превратилось в стимул для всех страждущих к отчаянным и опасным земным деяниям. Священное писание давало им освященный образ мира, каким он должен быть. В христианском мире должны быть все равны, не согласные с этим подлежат изгнанию и уничтожению. Из христианского принципа равенства возникает необходимость его силового осуществления, а это выливается в социальный бунт. Отсюда следует, что теологические концепции имеют социальные корни, а социальные теории и практические действия могут базироваться на теологической основе.

Думать о лучшем – это внутренне присущая первоначальная потребность личности, особенно когда внешние факторы жизни не совершенны, миф и утопия позволяют значительно расширить пространство и время жизни в человеке. Миф и утопия выступают как средство соединения прошлого и настоящего с будущим. «Конкретная фантазия и сила образов, переданная посредством ее предвосхищений, – отмечал Э. Блох, – в процессе действительного сами находятся в состоянии брожения и формулируются в конкретных мечтах, устремленных в будущее; элементы предвосхищения представляют собой составную часть самой действительности»⁵. Религиозная философия констатирует несовершенство наличного бытия общества и ищет, создает идеал как альтернативу ему в виде утопии. Положительной стороной утопического мышления выступает тот факт, что такой взгляд способствует прогнозированию и разработке назревших проблем любой эпохи и предлагает сценарий развития человеческой цивилизации. Утопия означает и предвосхищает появление «нового мышления». Представление о Царстве Божьем и Царстве Небесном позволяет не путать их нетождественность и фантастичность с объективной реальностью и сдерживать этот реализм, не давая ему превратиться в мир холодного расчета.

Но не будем забывать, что «любая утопия хороша как остров, однако страшна как архипелаг»⁶. Ведь утопия – это одновременно и модель совершенствования, и альтернатива настоящему, и попытка, подчас и силой, реализации своей концепции,

не всегда реалистичной и осуществимой. Кьеркегор как-то заметил, что нет концепции более скучной и бесцветной, чем вечное блаженство. А кроме этого вечного блаженства в понятиях Царства Божьего и Царства Небесного ничего нет. Здесь нет ни разработанной альтернативной политико-экономической и социальной структуры общества, ни системы государственного и общественного устройства. Отсюда бедность, безликость и туманность Царства Божьего и Царства Небесного как альтернатива настоящего и социальный идеал будущего бесклассового общества.

Наличие общих положительных и отрицательных аспектов религиозной антропологии не означает, что в ней царит однообразие. Сама природа философского знания, как верно считает М.А. Маслин, предполагает, что «это знание не имперсональное, но предполагающее живое постижение этой природы, индивидуальное своеобразие философских учений, несущих на себе печать личности их создателей»⁷. Большинство русских религиозных мыслителей – Вл. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк – в основу своих антропологических взглядов берут идею всеединства, глубоко разработанную Вл. Соловьевым. Но каждый из них вносит в учение о всеединстве что-то свое.

Русская религиозная философия есть теоретическое обобщение настроения широких народных масс, религиозного ренессанса того времени, их оценки негативных явлений жизни, утопических представлений о будущем идеальном обществе, лишенного научного обоснования. Вместе с тем, отражая сущность массового сознания, идейную борьбу материализма, идеализма, позитивизма и религии, русские религиозные мыслители не стали выразителями чисто религиозного сознания, а пытались синтезировать философию, науку и религию, религиозные и общечеловеческие ценности, способствовали развитию светского содержания философии и антропологии.

Методология, основные положения и принципы философии Вл. Соловьева послужили теоретической базой религиозно-философского учения «серебряного века» и организующим началом для возникновения школы религиозных мыслителей. При-

знанным основателем и главой этой школы по праву можно считать В.С. Соловьева.

Русская религиозная философская антропология недостаточно является предметом специального анализа, ее рассмотрение чаще всего включается в онтологические, гносеологические, аксиологические, психологические и другие аспекты анализа русской религиозной философии. Мало анализируется русская религиозная антропология Вл. Соловьева и его последователей и учеников Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского и С. Франка. Именно Вл. Соловьев, его метафизика всеединства, идея «цельного знания, учение о Богочеловеке и Богочеловечестве, нравственности и духовности, добре и зле, религиозном гуманизме и любви как идейном средстве единения людей послужили основой нового этапа в развитии русской религиозной антропологии.

На всем протяжении истории стояла проблема формирования нового человека. Протагор провозгласил, что человек есть мера всех вещей; В.И. Вернадский выдвинул идею мыслящего человека как меры всему; К. Маркс высказался за гармонично развитую личность; у Ф. Ницше новый человек выступает как сверхчеловек. Вл. Соловьев провозгласил идею Богочеловека, Н. Бердяев – человекобога. Религиозные философы в характеристике Богочеловека особое значение придавали его духовности, нравственности, творчеству, стремлению к истине, добру и красоте, что должно быть востребовано сегодня.

Религиозная философская антропология представляет собой одновременно и область философского знания, и определенное направление в философии, и особый метод мышления, рассматривающий человека, человечество и человечность, их место в истории. Она обосновывала содержание религиозного гуманизма как нравственную философию жизни, выявляла нравственно-гуманистические основы философского постижения жизни, смерти, долголетия и бессмертия.

В.В.Зеньковский при характеристике всей русской философии «на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий». Это тем более относится к русской религиозной философии. Продолжая эту мысль, он писал: «Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих

представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), – она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»⁸. Он также отмечает, что это сказывается в том, что в русской философии всюду доминирует, даже в отвлеченных проблемах, моральная установка. По его мнению, в этом лежит самый действенный и творческий исток русского философствования. Отсюда можно сделать вывод, что русская религиозная философия антропологична, не потому что она антропоцентрична, а наоборот, она антропоцентрична, потому что антропологична.

Русская религиозная философская мысль конца XIX – начала XX века представляет собой богатый и содержательный капитал мудрости и духовности, требует своего понимания и применения с учетом объективной реальности наступившего XXI века. Сегодня как никогда требуется объединение усилий, направленных на достижение единства человечества, формирование нового человека, усиление духовности и нравственности личности и всего общества, обеспечивающих не только выживание человечества, но и осуществление сознательных целей по преобразованию нашей планеты, общественной и личной жизни во имя всех людей на Земле.

¹ Новгородцев П. И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 426.

² См. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. Она же. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. Губин В.Д. Онтология: проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. М., 1980. История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. М., 2001.

³ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 11.

⁴ Там же. С. 6.

⁵ Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы. М., 1991. С. 49.

⁶ Чаликова В.А. Предисловие к книге «Утопия и утопическое мышление». М., 1991. С. 7.

⁷ Маслин М.А. Русская философия как единство в многообразии // Русская философия: многообразие в единстве: Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14–17 ноября 2001 г.). М., 2001. С. 4.

⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков – М. 2001. С. 11.

В.Г. МАЛАЯ

Ивановский государственный энергетический университет

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА: ГРАНИ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ

В условиях нравственного кризиса эпохи постмодерна возрастает актуальность проблемы, связанной с духовным развитием личности. Более углубленному и адекватному ее исследованию поможет обращение к философскому наследию В.С. Соловьева. В трудах мыслителя представлен всесторонний анализ проблемы личности, духовных основ ее жизни, сущностных признаков, смысла жизни, что накладывает на соловьевскую философию печать антропоцентризма. По справедливому замечанию А.Ф. Лосева, работы Соловьева обращены к человеческим чувствам и стремлениям, человеческой жизни, взывающей, «несмотря на стихию зла, к ясной простоте правды и добра»¹. Многогранный феномен духовности личности в метафизике всеединства имеет множество определений, но фундаментальным среди них является его религиозный смысл. С точки зрения всеединства духовность есть интегральный феномен, характеризующий человеческую, социальную сущность личности как разумного, нравственного, свободного, творческого, трансцендентного существа. Все эти грани ее духовности в философии Соловьева основаны на религиозной христианской вере, определяются ею. По Соловьеву, представленный самому себе человек не может уберечь ни своей жизни, ни своего нравственного достоинства, он не в силах избавиться себя ни от телесной, ни от духовной смерти. Тем более столкнувшись с дурными сторонами бытия, индивид, чтобы преодолеть их, может найти духовную

опору вне их – в религии. «Дело религии – возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее с жизнью божественною. Это и есть прежде всего дело Божие, но без нас оно сделаться не может: наша жизнь не может быть возрождена помимо нашего собственного действия. Религия есть дело богочеловеческое, дело и для нас самих»².

Современники В.С. Соловьева, исследуя проблему человека в его творчестве, отмечали интерес мыслителя к личности как субъекту религиозной веры, который на ее основе в процессе своей деятельности вместе с другими создает новое общество всемирной теократии. Так, Е.Н. Трубецкой писал, что человеческий индивид интересовал Соловьева не сам по себе, «не в его отдельности, а как часть соборного целого, как член Богочеловеческого организма Христова. Лишь во вселенском целом этого организма признавал он субстанциональное, существенное содержание, а не в изолированном человеческом индивиде»³.

Н.А. Бердяев центральной в философии Соловьева считал проблему человека как связующего звена между божественным и природным миром: только верующий человек способен участвовать в богочеловеческом строительстве. «В творчестве Соловьева было несколько периодов... но во все периоды в центре стоял для него вопрос об активном выражении человеческого начала в Богочеловечестве... Соловьев всегда требовал, чтобы христианство было до конца принято всерьез и осуществлялось во всей полноте жизни, личной и общественной. Это основной мотив, которому он оставался верен всю жизнь»⁴.

С.Н. Булгаков отмечал, что во всем соловьевском творчестве духовное восхождение личности связывалось с религиозными основами ее жизни, приводящими в будущем человечество к качественно новой стадии его существования – Богочеловечеству. «Но в Соловьеве, во всех его абберрациях, связанных с его дерзновениями, был этот дух помазания, в нем и через него пробивалось будущее»⁵.

Исходным в определении личности у Соловьева было признание ее духовной реальностью. Возможности эмпирического индивида как духа он связывал с его способностью преобразовывать свое собственное бытие и внешний мир. У Соловьева дух субъекта есть средоточие, центр и основное его сущностное

свойство. Бытие духа – это сущностная, субстанциальная основа человека: «...признавая вообще существование нашего духа, мы должны признавать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие не зависимо от своего частного обнаружения или проявления...он существует глубже той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, начальную жизнь»⁶.

По Соловьеву, в структуре духа личности существует и активно действует дар самосознания, посредством которого она способна рефлексировать, оценивая свои знания, идеалы, нравственный облик, мотивы поведения, давая целостную оценку себе как чувствующему, мыслящему и действующему существу. В самосознании человек утверждает себя актуально, как целостного субъекта, как определенное «Я»: самосознание выполняет функцию духовной сосредоточенности. Присущая самосознанию аналитико-дифференцирующая функция помогает человеку выделить себя из окружающего мира и определить свое место в системе природных и общественных событий. В философии Соловьева самосознание связано с нравственностью: формируясь под влиянием внешних обстоятельств, оно выступает как инструмент самоконтроля поступков и действий личности и принятия полной ответственности за них. Смотришь «как в зеркало в другого человека», личность познает и оценивает себя, чтобы оптимизировать свои отношения с другими людьми. Самосознание дарует человеку умение понимать сложность собственной Вселенной, сложность, которая превосходит всю совокупность ее внешних связей и отношений. И в то же время самосознание является духовной детерминантой некой общности, коммуникации и солидарности людей в обществе. Жизнь свидетельствует, что силы солидарности действуют не автоматически и не беспрепятственно: они с трудом пробивают себе дорогу сквозь тенденции эгоцентризма, вражды, раздора, но именно эти силы помогают сменяющим друг друга поколениям уберечь от распада и спасти природный и общественный мир. Эти силы есть проекции Добра в космическую и человеческую жизнь. Следовательно, в философии Соловьева подлинным источником солидарности и Добра признается Бог. В сочинении «Духовные основы жизни» мыслитель ясно говорит об этом: «Живя в миру, человек

должен жить в мире, солидарно в одной общей цели, согласии, единомыслии – это и есть высшее благо и вся истина, ибо мир стоит и держится и существует лишь вольным или невольным единением всех. Источником этого единения является Бог»⁷.

Исключительной особенностью и стержневой гранью духовности человека философ провозглашал нравственность. «Тремя китами» нравственного фундамента личности Соловьев полагал чувства стыда, жалости и благоговения, считая все человеческие добродетели зависящими от них: «Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают возможность нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные неизблемые основы нравственной жизни человечества»⁸. С нравственностью личности философ связывал устойчивость общества, обеспечение его целостности. Будучи тонким диалектиком, Соловьев справедливо считал, что достижение совершенного нравственного порядка есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что каждый хочет его для себя и для всех, и только вместе со всеми может получить его. Социальность органически включена Соловьевым в определение нравственности личности: человек является нравственно действующим субъектом потому, что живет в обществе. С другой стороны, «...действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде через взаимодействие с нею»⁹. Каждый человек как нравственное существо имеет право на свободное развитие своих положительных сил, и предоставить, обеспечить это право личности обязано общество. Исходя из указанных принципов, философ сформулировал известную нравственно-гуманистическую максиму: «Отсюда прямо следует, что никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, – он не может быть только средством и орудием для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т.е. блага большинства других людей»¹⁰.

Веруя в нравственные потенции человека, защищая его, Соловьев как истинный христианин, религиозный философ утверждал, что сознание нравственного долга, пробудившееся в человеке, извлекает его из потока природной жизни и оставляет его беспомощным и одиноким. Человеческая совесть судит природе, разграничивает добро и зло, но не дает силы изменить, исправить природу, дать торжество добру и покорить зло. Источником нравственной силы для человека является Бог, который есть прежде всего благо нравственное, внутреннее, притом бесконечное и совершенное, поэтому вера в Бога есть нравственная обязанность человека, не исполнив которую он неизбежно теряет свое достоинство. «Поверив сердечно в Бога и почувствовав в себе действие божественной благодати, мы имеем начало новой духовной жизни»¹¹. В связи с этим мыслитель видел в христианстве не просто учение, а «действительный реальный мировой факт, рождение нового человека». Исследуя данный вопрос в философском творчестве Соловьева, Н.А. Бердяев писал: «Соловьев был прежде всего и больше всего защитником человека и человечества... Для него свобода и активность человека есть неотъемлемая часть христианства. Христианство для него религия Богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека»¹².

По Соловьеву, главная цель нравственного соединения человека с Богом заключается в том, чтобы человек, живя в обществе, по-божьи относился к людям: любя себя, любил других как самого себя, в том числе и врагов своих. Христианский нравственный закон обязывает каждого человека делать добро другим как себе, давать все, что он может. «Порядок нравственный или благодатный основывается на взаимной солидарности или единодушии, и первое начальное и простейшее выражение этого нравственного порядка есть даровая помощь, бескорыстная благотворительность»¹³.

Вся подвижническая жизнь самого Соловьева была убедительным примером строгого исполнения христианских нравственных заповедей. Так, друг философа доктор Петровский отмечал беспримерную щедрость Соловьева, который в материальном отношении действовал как богач в смысле помощи ближнему, несмотря на то, что сам добывал средства к существованию

исключительно литературным трудом. «Тот заветный храм, который он искал, для него характеризовался словами Евангелия: «В доме Отца моего обителей много». Здесь святая святых философа...»¹⁴. Понимая высочайшую степень нравственного совершенства философа, Александр Блок утверждал, что образ Соловьева «...излучает невещественный золотой свет»¹⁵.

Окончательная задача личной и общественной нравственности, по Соловьеву, состоит в утверждении образа Христа во всех и во всем: в формировании стремления человека ориентироваться на Него в личной и общественной деятельности. Поэтому удержаться от зла способен тот человек, который, прежде чем совершить поступок, имеющий значение для личной и общественной жизни, сможет «...вызвать в душе своей нравственный образ Христа...и спросить себя: мог ли бы Он совершить этот поступок... одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его свершение?»¹⁶

Смысл человеческой жизни Соловьев связывал с верой в Бога и с нравственностью, он понимал его как служение Добру, историческое делание, приумножение и его оправдание. Добро у философа ассоциировалось с исполнением религиозно-нравственных норм в поступках, в жизни человека во имя реализации великой смысложизненной цели: «чтобы сомкнулась через нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землей». Для достижения этой великой цели каждый человек должен подчинять свои поступки таким заповедям личной и общественной религии, как «молись Богу, помогай людям, воздерживай свою природу, сообразуйся внутренне с живым Богочеловеком – Христом; признавай его действительное присутствие в Церкви и ставь своей целью проводить ее дух во все области природной и человеческой жизни»¹⁷. По Соловьеву, человеческая жизнь имеет смысл только через веру в действительное добро, добро как истину, источник которой есть Бог.

Важной составляющей духовности личности в философии Соловьева признается свобода. Бог создал человека свободным, потому дарованной Творцом свободой человек распоряжается сам. Личность вольна располагать своей свободой: осуществлять самоопределение в своих мыслях и поступках, то есть делать самостоятельный выбор форм деятельности, линии жизни, своих

целей, средств их реализации. Человек – распорядитель не только своих мыслей и дел, но самого своего существования. Более того, получив божественный дар свободы, он обретает независимость по отношению к Богу: он свободен определиться – с Богом он или против Бога. В соловьевской философии человек – свободное существо, которое порой восстает против Бога и которое благодаря своей свободе осуществляет грехопадение и живет в свободно созданном им самим конечном мире, являющемся историческим человечеством, обществом, где существует добро и зло. Именно человек, и только он, свободно выбирая путь творения добра, то есть свободно воссоединяясь с Богом, способен спасти мир: природу, общество, культуру. Если в философии Шеллинга мировое, в том числе и общественное развитие, всецело зависит от Бога, то у Соловьева развитие истории человечества есть результат свободной деятельности человека. Следовательно, общество и его развитие есть история человека, реализующего себя в становлении мира. Свобода личности играет существенную роль в поступательном развитии общества: благодаря свободе личность выступает субъектом исторического прогресса, творцом, избирательно воспринимающим и создающим новые ценности материальной и духовной культуры человечества. Свобода выбора дарует человеку возможность творчески осваивать достижения общества в различных сферах культуры (знания, изобретения, нравственные ценности, практический опыт). Включая все это богатство в свою материальную и духовную деятельность, он способствует прогрессивному развитию общества. «Поэтому падший человек является независимым и автономным существом, которое потеряло свое совершенство в реализации своей свободы и вновь становится совершенным в чередѣ свободных актов. Он обретает тем самым совершенство, которым обладал до своего падения и которым он никогда не переставал обладать в своей сущности»¹⁸.

Но свобода человека не абсолютна и человек рождается лишь с возможностью свободы, ибо она дарована Богом, а также ограничена внешними обстоятельствами. Следовательно, относительно свободный выбор всякий раз осуществляется личностью в рамках природной и общественной необходимости, где она реализует свободно выбранные цели. Однако будучи сво-

бодным от давления материальных обстоятельств, человек в своем духовном мире встречается с другими барьерами в виде власти над ним вредных привычек, отживших взглядов, негативных страстей, которые он обнаруживает в своем глубоком тылу и которые делают его несвободным, нередко направляя на путь зла. Потому дорога к свободе человека, его становление свободным субъектом проходит в преодолении не только внешних препятствий, но и в противоборстве с самим собой, в противостоянии с рабством, униженностью собственного «Я». Н.А. Бердяев справедливо отмечал, что человек может стать рабом не только внешнего мира, но и себя, своей низшей природы, человек может быть внутренним рабом¹⁹. Соловьев был глубоко убежден, что преодолеть «внутреннее рабство» человек способен посредством добровольного восприятия христианских нравственных заповедей, то есть воссоединившись с Богом, направляющим людей на деяние добра. «Действительной свободы мы достигаем только тогда, когда сверх природного хотения *начинаем* хотеть того, чего хочет Бог, т.е. сами отдаем свою волю Богу. Этим мы становимся вдвойне свободны: во-первых, потому, что мы действуем сами,.. во-вторых, то, чего хочет Бог... есть прежде всего благо нравственное, внутреннее, притом бесконечное и совершенное»²⁰.

Считая свободу неотъемлемой составляющей духовности, обеспечивающей достоинство личности, Соловьев был страстным защитником ее внутренней духовной свободы, в частности свободы совести россиян от посягательств государства и Православной Церкви. В 1875 году он выступил в прессе против насильственного обращения в христианство холмских грекокатоликов и преследования польских католиков со стороны российской светской власти и Православной Церкви. Он заявлял, что человек бесконечно свободен и потому насильно спасен быть не может. Насильственное присоединение инакомыслящих к Церкви посредством угроз и пыток Соловьев считал покушением общества на внутреннюю свободу личности, стремлением поработить ее волю и совесть. В 1881 году он обратился к иерархам Русской Православной Церкви с предостережением от принудительного возвращения в ее лоно отпавших, ибо это приведет к еще большему ее разделению. Учение философа о праве

личности на свободу совести и призыв к терпимости в отношении инаковерующих исключительно современен на фоне обостряющихся сейчас противоречий между верующими различных религиозных конфессий. Традицию этой терпимости продолжали в XX веке в своих трудах и деятельности Н.А. Бердяев и священник Александр Мень. Н.А. Бердяев подчеркивал: «Вл. Соловьев всегда понимал христианство не только как данность, но и как задание, обращенное к человеческой свободе и активности. И в этом его великая заслуга»²¹.

Оценивая философию Соловьева, французский исследователь его творчества А. Кожев увидел отличие соловьевского учения от всех других. Это отличие заключается в том, что Соловьев придает человеку такую свободу, независимость и значимость, какую не придает ни один мыслитель²².

В философском учении Соловьева свобода личности сопряжена с нравственностью: нравственность пронизывает свободу. Действительно, она находится у истоков свободы: это выбор человека между добром и злом. Далее, определение целей свободно избранной деятельности, средств ее достижения опосредствуется судом совести и, наконец, ответственностью человека за его деяние.

Пиетет Соловьева по отношению к свободе связан с тем, что философ рассматривал ее в качестве необходимого условия развития и реализации такой грани человеческой духовности, как творчество. Творчество – это способность человека своей деятельностью создавать качественно новую материальную и духовную реальность. Источник творчества заложен в природе, обществе и потребностях человека, но пусковой пружиной творческого процесса выступает воображение как неотъемлемая составляющая человеческого духа. В сочинении «Оправдание добра» философ характеризовал творчество как двигатель общественного прогресса. Творчество личности во все времена истории встроено в процесс прогрессивного развития общества в качестве его неотъемлемой духовной детерминанты. По Соловьеву, прогресс общества не есть дело безличное: столкновение творческой предприимчивой личности с ее ближайшей социальной средой приводило к основанию более обширного и значительно отечества: созданию городов и даже государств. Именно но-

сители сверхродового творческого духа, которым было тесно в родовом быту, разрывали с ним связь, собирали вокруг себя «вольную дружину» единомышленников, становились созидаателями новых социально-культурных образований. Творчество, воплощенное в личном подвиге, раздвигающем границы реальности для создания качественно новых социально-культурных форм жизни, философ считал «явлением закономерным, слишком основным и потому встречающимся во все возрасты человечества»²³. По Соловьеву, творчество и новаторство «триумфаторов прогресса» достойно одобрения, признания общества и оставляет заметный позитивный след в истории лишь тогда, когда оно сочетается с их способностью «хранить пределы вечные», то есть общечеловеческие ценности, традиции духовной культуры своего народа, «одинаково священные для прошедшего и будущего». Кстати, эту мысль в поэтической форме в 1830 году выразил А.С.Пушкин: «Два чувства дивно близки нам – // В них обретает сердце пищу:// Любовь к родному пепелищу // Любовь к отеческим гробам. // На них основано от века // По воле Бога самого // Самостояние человека // Залог величия его // Животворящая святыня. // Земля без них была б мертва...»²⁴ Эти мысли философа и великого поэта бесценны и непреходящи: современный человек обязан сохранить культуру прошлого, следуя библейскому принципу – «не забывай в развалинах родных богов». Без этого нет прогресса, ибо «спасающий спасется». Вот тайна прогресса, другой нет и не будет. Непрерывность общественного прогресса обеспечивается преемственностью поколений: прогресс в обществе требует духовной связи поколений в творчестве, «в силу которой одно не только следует за другим, но и наследует ему». Философ обозначил сакральный аспект творчества, связав его с религиозными заповедями.

В сочинениях В.С.Соловьева представлен развернутый анализ такой стороны человеческой духовности, как трансцендентность – способность и стремление личности выйти за рамки своей данности, порыв к самосовершенствованию. По Соловьеву, самосовершенствование – это сущностный признак личности. Личность никогда не является самодостаточным, завершенным существом, она находится в состоянии перманентного самопреобразования, саморазвития к новому качеству: «Изо всех

земных существ один человек может относиться к себе самому критически... в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть»²⁵. Обладая самосознанием, личность при добросовестном подходе к себе судит и осуждает себя. Человеку естественно хотеть и быть лучше, чем он есть в действительности. Если он действительно хочет этого, то и может, а если может, то и должен. Соловьев подчеркивал, что быть лучше, выше, больше своей действительности для личности – не бессмыслица, так как это человеческое стремление помогает ей не отставать от быстротекущей жизни общества и прогрессивно преобразовывать мир. Философ считал, что самодеятельность человека, его способность действовать по собственным побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, по самому идеалу совершенного добра есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Источник духовного самовосхождения личности, движения ее сознания «к более совершенному идеалу личного... универсализма» Соловьев видел в освоении ею культуры человечества. Следовательно, свой духовный потенциал человек развивает лишь через постоянную связь и отношения с «собирабельным человеком», т.е. обществом. Духовной личностью может стать лишь общественный человек. Существенную роль в самосовершенствовании личности Соловьев отводил самопознанию, которое «указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства», и совести, которая говорит, что такое наше состояние зависит не только от внешней необходимости, но и от нас самих.

Признавая трансцендентность одним из сущностных признаков личности, В.С. Соловьев ее проявление связывал с религиозной верой, потому что новая благодатная жизнь, позитивно изменяющая самого человека, дается ему Богом. Философ утверждал, что источник всех действий человека есть его воля, роль которой особенно значительна в процессе его совершенствования, но недостаточна особенно в борьбе с человеческими пороками. Человеку известны три греха: грех плоти; грех ума – самомнение, спесь; грех собственного духа – властолюбие, ведущее к насилию. Большинство людей не могут самостоятельно преодолеть в себе эти феномены зла. И тогда они сами должны

«подвинуться к принятию в себя благодати или силы Божией». По Соловьеву, этот подвиг человека проходит три ступени: во-первых, человек должен почувствовать отвращение от зла, осознать зло как грех; во-вторых, он должен сделать внутреннее усилие, сосредоточить свою волю, чтобы «оттолкнуть от себя зло» и освободиться от него; и, в-третьих, убедившись, что не может избавиться от зла собственными силами, он должен обратиться к Божьей помощи. Но человеку следует понимать, что сущность добра, даваясь действием Божиим, проявляется в человеке «...лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли»²⁶. Таким образом, только посредством своей воли человек может отказаться от зла и лишь с ее помощью он может признать сущее Добро или Бога.

Утвердившись в необходимости самосовершенствования, личность, опираясь на помощь Бога и собственную волю, прежде всего должна придерживаться поста телесного: не давать «пищи» своей чувственности, материальным удовольствиям. Но человек, живя в обществе, в строгих рамках социальных ролей, обязан соблюдать и пост духовный: воздержание от самолюбивых и властолюбивых действий, отказ от чести и славы человеческой. По Соловьеву, этот пост особенно необходим общественным деятелям. «Правило его: не ищи власти и господства; если призван к власти и господству, смотри на них как на служение»²⁷. Да услышат и последуют соловьевской проповеди современные российские чиновники и политики, подавляющее большинство которых, озабочено, к несчастью для нашего народа, стремлением прорваться к власти с целью стяжать личное материальное богатство, не скупясь на обещания «служить верой и правдой» россиянам.

Именно с конструктивной мощью человеческой духовности связывал Вл. Соловьев преобразование личного и общественного бытия, понимая неизбежность воплощения духовного в жизни человеческой и социальной. Эта вечная истина философа актуальна и для нас, ныне живущих. Недаром академик Д.С. Лихачев заметил, что в жизни общества не бытие определяет сознание, а наоборот: сознание определяет бытие. Придавая основополагающее значение в личности ее духовности, Соловьев

именно на человеческий дух возлагал ответственность за судьбу мира. Будучи свидетелем великих открытий в науке на рубеже XIX – XX веков, философ предвидел, что творческая мощь человеческого духа неукротима и будет материализовываться в постоянно обновляющихся феноменах техники и новых технологий производства. По Соловьеву, развитие цивилизации таит угрозу уничтожения человечества. Предотвратить катастрофу должен лишь сам человек путем превращения своего творчества в теургическую деятельность, соединенную с нравственностью. Поэтому сегодня многократно возрастает актуальность предупреждающего пророчества философа: «Если же отнять и теологические принципы, и метафизическую идею безусловной личности, останется только зверская природа, действие которой есть насилие»²⁸. К сожалению, современный человеческий мир трансформировался именно в этом направлении.

Действительно, временем испытывается подлинное величие соловьевской философии: чем дальше по времени находимся мы от нее, тем больше методологическое значение она имеет для человека и человечества. С.Н. Булгаков с потрясающей точностью обозначил то колоссальное духовное влияние многогранного творчества Вл. Соловьева, которое дало мощный импульс развитию русской культуры: оно духовно консолидировало все слои русского общества, способствуя их культурному самовосхождению. «Теперь уже и философское творчество Соловьева постепенно становится принадлежностью русской культуры и русского самосознания, как поэзия Пушкина и Лермонтова, как романы Достоевского и Толстого, как творчество Тургенева и Чехова. Растет число лиц, сознающих насколько Соловьев нужен для современности, а также и тех, кому он существенно помог в критические моменты духовного роста, кто чтит его как одного из своих учителей и утешителей. Благодаря многомотивности его философии имя Соловьева объединяет людей с разным духовным прошлым и настоящим – философов и поэтов, социологов и естествоведов, марксистов и декадентов, священников и мирян, правых и левых. Каждый находит свою к нему дорогу, получает от него ответы на свои вопросы, выделяет свой излюбленный мотив из полнозвучного аккорда»²⁹. И это действительно так, потому что творчество Соловьева – это целая

Вселенная Духа, где есть много таинственного и пока непонятого.

- ¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время М., 1990. С. 162.
- ² Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр.соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С.301.
- ³ Трубецкой Е.Н. О Вл. Соловьеве // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 446.
- ⁴ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. С. 688; 692.
- ⁵ Булгаков С.Н. О Вл. Соловьеве. Там же. С. 686.
- ⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. В 10 т., 1912. Т.3. С.91.
- ⁷ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр.соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С.302.
- ⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 130.
- ⁹ Там же . С. 284.
- ¹⁰ Там же . С. 345.
- ¹¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр.соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С.332.
- ¹² Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. С. 688.
- ¹³ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр.соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С.345.
- ¹⁴ Трубецкой Е.Н. О Вл. Соловьеве // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 189.
- ¹⁵ Блок А. Рыцарь-монах // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 387.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр.соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С.415.
- ¹⁷ Там же . С. 304.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. В 10 т., 1912. Т.3. С.20.
- ¹⁹ См. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 314.
- ²⁰ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр.соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С.325.
- ²¹ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. С. 689.
- ²² Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 132.
- ²³ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 294.

²⁴ Пушкин А.С. Полн. собр. соч. В 6 т. М. 1935. Т.2. С.57.

²⁵ Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соч. В 2 т. С. 629.

²⁶ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр. соч. В 10 т. Брюссель, 1966. Т.3. С. 364.

²⁷ Там же . С. 347.

²⁸ Там же . С. 420.

²⁹ Булгаков С.Н. природа в философии Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. С. 618.

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

А.В.БРАГИН

Ивановский государственный энергетический университет

МЕТАФИЗИКА КРАСОТЫ, ЕЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ: ПЛОТИН, АВРЕЛИЙ АВГУСТИН, В.С. СОЛОВЬЕВ

Проблема оснований красоты в Мире (и в природе, и в социальной жизни) издавна занимала мыслителей, являясь одной из вечных философских тем. Можно выделить следующие основные подходы: 1) источник красоты в субъективности человеческого восприятия, потому понятие «красота» имеет релятивное содержание; 2) источник красоты в объективной Природе; 3) источник красоты в Боге, Абсолюте. Последний подход, имеющий наиболее глубокие корни и традицию, представляется наиболее адекватным и сегодня. В обстановке ценностного релятивизма, явно доминирующего в сознании постсовременного общества, актуальным представляется вспомнить те обоснования, которые приводили в пользу абсолютности и объективности красоты философы платоники, наиболее последовательные приверженцы данной позиции. В решении этой задачи допустимо остановиться на метафизических и эстетических воззрениях Плотина, Аврелия Августина и В.С. Соловьева, являющих собой значимые этапы развития трансцендентальной метафизики красоты.

В свое время Платон сформулировал положение о том, что прекрасное не содержится в чувственно постигаемых свойствах единичных предметов. Красота абсолютна и объективна, ибо в основе ее лежит мир сверхчувственных неизменных сущностей – эйдосов. Развивая концепцию красоты Платона, видный представитель неоплатонизма Плотин утверждает, что красота есть атрибутивная характеристика сущности бытия. Поэтому, согласно Плотину, степень причастности к бытию и степень красоты понятия тождественные. Плотин пишет: «Поэтому-то бытие и вожеленно, что оно тождественно с прекрасным, и потому-то прекрасное и любимо, что оно есть бытие» (Эн.V.8,9)¹. Отцом прекрасного, по Плотину, является Единое (Бог), а «первично прекрасным» – его сын – Ум. Единое эмануирует через свои ступени - Ум, Мировую душу, душу человека в материю, являющуюся чистым небытием. Нисходящая эманация Единого в материю – кенозис, осуществляется с помощью эйдосов, посредством которых Единое присутствует в множественности материального мира, наполняя эту множественность разной степенью бытийствования и красоты.

Христианская философия, в отличие от неоплатонизма, рассматривает Мир как творение Божие, т.е. Бог здесь сверхприроден, а материальный мир сотворен Богом, и потому добро и красота здесь изначальны. Однако многие принципиальные положения платонизма сохраняются и в христианской метафизике. В частности, они получают развитие в трудах Аврелия Августина, для которого характерны поиски Бога не только разумом или волей, но и через созерцания Бога в Его творениях. Именно этот философ, как справедливо отмечает В.В. Бычков, сформулировал знаменитый вопрос, который продолжает занимать мыслителей и сегодня: «Прекрасны ли предметы потому, что нравятся нам, или они нравятся нам потому, что прекрасны?»² Бог у Аврелия Августина «краса всего прекрасного» (Conf.III.6,10)³, «красота, из которой исходит все прекрасное» (De div.quaest.83.30)⁴. Кстати, именно потому, что для всех своих концептуальных построений в качестве отправной точки рассуждений Августин берет единую основу – Бога, нравственное и эстетическое у него взаимосвязаны теснейшим образом, как разные аспекты бытия. Здесь надо особо отметить, что Августин, в

отличие от Плотина, полагает, что «быть» и «быть прекрасным» в тварном мире не одно и то же (Conf.XIII.2,3)⁵. Все прекрасно лишь в интеллигибельном мире, в тварном же, поврежденном грехом, красота хотя и присутствует, но степень ее проявления различна (так же как и степень бытийствования). По Августину, красота материальных тел замыкает иерархию прекрасного, т.к. они могут вместить в себя единую красоту Космоса лишь через смену множества своих преходящих форм в процессе его бытийствования (См.: De vera relig.20,40)⁶. Августин утверждает, что только гармоничное единство частей создает прекрасное целое в пространственно-временном порядке Космоса, элементы которого только «тогда нравятся, когда сходятся и соединяются в некий универсум» (De Gen.contr.Man.I.21,32)⁷, ибо красота здесь предстает как следствие «соответствия частей друг другу» (De Gen. ad lit.imp.16,59)⁸. Та же мысль высказывается Августином более определенно в трактате «О порядке», где подчеркивается, что в красоте нравятся формы, а в формах размеренность, а в ней – числа, выражающие высшие законы бытия (См.: De ord.II.15,42)⁹. То, что это утверждение справедливо, подтверждает и современная экспериментальная наука, в частности исследования структурной симметрии систем, выявляющих ритмичность системных инвариантов (подчиняющихся правилу золотого сечения и числовому ряду Фибоначчи)¹⁰.

Дальнейшее развитие метафизических положений платонизма, применительно к пониманию красоты, содержится в творчестве В.С. Соловьева. Здесь особое место занимают его статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства». В.С. Соловьев пишет, что «сама красота неизменна; но объем и сила ее осуществления в виде прекрасной действительности имеет множество степеней»¹¹. Принципиально важно утверждение В.С. Соловьева по поводу того, «что красота в природе не есть выражение всякого содержания, а лишь содержания идеального, что она есть воплощение идеи»¹². Причем, по В.С. Соловьеву, красота не исчерпывает воплощение идеи. Он пишет в этой связи: «Рассматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней безусловности, как абсолютно желанное или изволяемое, идея есть добро; со стороны полноты обнимаемых ею частных определений, как мыслимое содержание для ума, идея есть ис-

тина; наконец, со стороны совершенства или законченности своего воплощения, как реально ощутимая в чувственном бытии, идея есть красота»¹³.

Акцентируя внимание на структурно-функциональных принципах красоты, В.С. Соловьев подчеркивает, что идея есть «достойный вид бытия», «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»¹⁴. Отсюда выводится критерий достойного, а следовательно, прекрасного бытия, заключающийся в наибольшей самостоятельности частей при наибольшем единстве целого. В тварном мире абсолютное достижение эталона свободного единства частей целого невозможно, т.к. вещество противоположно идее, как непроницаемость бытия – всеединству. Именно поэтому, с точки зрения В.С. Соловьева, «красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира»¹⁵. Существенно важным развитием платонизма является утверждение В.С. Соловьева о том, что природа воплощает красоту в своем внутреннем саморазвитии, не украшая природный материал, в частности животных, а заставляя «их самих устроить и украшать себя»¹⁶, и здесь возможны безобразные формы, но лишь как переходные стадии¹⁷. Интересно и современно утверждение В.С. Соловьева о том, что человеческое творчество является синергийной Богу формой превращения физической материальной жизни в духовную. Данная теоретическая посылка обусловила и принципиальный вывод В.С. Соловьева по поводу того, что наибольшее приближение к абсолютной красоте возможно лишь в художественном творчестве, искусстве, а отнюдь не в саморазвитии естественной среды, не в природе¹⁸. Более того, по мысли В.С. Соловьева, именно искусство «должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»¹⁹.

Изложенные выше метафизические положения чрезвычайно значимы и актуальны сегодня, т.к. дают наиболее адекватное понимание природы не только красоты, но и истины и добра, являющихся ракурсами Бытия. Бытия изначально гармоничного, пронизанного устойчивыми инвариантами, сеть которых представляет собой некий информационный алгоритм – Логос Демокрита, обусловленный единой сущностью мироздания и обеспечивающий его порядок – структурную оформленность.

Воплощение этого алгоритма изначально допускает деформации (некий люфт), однако имманентно наличествует и способность к самовосстановлению мирозданием утраченной гармонии Бытия²⁰. Ориентирами для этого в человеческой жизни являются Истина, Добро и Красота, выполняющие функции камертона именно в силу объективности и абсолютности своего содержания, исток которого Сверхсущее, Сверхсистемное начало. Не только искусство, но и вся человеческая деятельность, опирающаяся на эти ориентиры и соотносящая себя с их и своим Истоком, одухотворяет действительность, укореняет ее в Бытии.

¹ Цит. по: Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С.115.

² Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С.120.

³ Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С.92.

⁴ Цит. по: Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С.122.

⁵ См.: Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С.341.

⁶ Цит. по: Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С.129.

⁷ Там же. С.126.

⁸ Там же. С.139.

⁹ Там же. С.138.

¹⁰ См., например, Симметрия, инвариантность, структура: Философские очерки. М., 1967; Вигнер Е. Этюды о симметрии. М., 1971; Ле Корбюзье Ш.-Э. Модульор: опыт соразмерной масштабу человека всеобщей гармоничной системы мер, применимой как в архитектуре, так и в механике. М., 1976; Желудев Н.И. Симметрия и ее применения. М., 1976; Нелинейные волны. Самоорганизация. М., 1983; Сороко Э.М. Структурная гармония систем. Минск, 1984; Горелов А.А. Человек – гармония – природа. М., 1990; Голицын Г.А., Петров В.М. Гармония и алгебра живого. М., 1990; Шевелев И.Ш., Марутаев М.А., Шмелев И.П. Золотое сечение. М., 1990.

¹¹ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч. М., 1994. С.199.

¹² Там же. С.207.

¹³ Там же. С.208.

¹⁴ Там же. С.208.

¹⁵ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Соч. М., 1994. С.239.

¹⁶ Там же. С.236.

¹⁷ См.: Там же. С.220.

¹⁸ См.: Там же. С.244-245

¹⁹ Там же. С.250.

²⁰ Здесь имеет место то, о чем говорил еще Гераклит: «Возвращающаяся [к себе] гармония, как у лука и лиры». – См.: Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. С.45.

М.А. ТЮРЕНКОВ

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

МЕСТО ВЛ. СОЛОВЬЕВА В ДУХОВНОЙ ГЕНЕАЛОГИИ РУССКОГО СОЛИДАРИЗМА

Относительность современного политического понятийного аппарата мало у кого вызывает сомнение. Тем не менее в сфере практической политики продолжают использоваться не вполне корректные и часто устаревшие категории. Так, до сих пор повсеместно употребляются понятия «правого» и «левого» по отношению к положению той или иной политической группы в современном ей политическом спектре. Известно, что степень «правизны» и «левизны» нередко зависит исключительно от сложившейся конъюнктуры и мало соотносится с практической деятельностью той или иной партии. С христианской же точки зрения, выраженной в Евангелии, абсолютность подобных понятий будет выражена лишь на Страшном Суде. «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей; и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов по левую» (Мф. 25.31-33).

Среди русских философов, в чьих трудах наиболее четко прорисовываются черты христианской метафизики власти, сугубо политическая терминология использовалась сравнительно редко. Более того, крупнейший русский мыслитель первой половины XX столетия С.Л. Франк в 1930 году опубликовал статью «По ту сторону правого и левого», где вполне убедительно показал несостоятельность подобного понятийного аппарата. В том

же году вышла его ключевая социально-философская работа «Духовные основы общества», в значительной степени повлиявшая на идеологию зародившейся также в 1930 году организации молодых русских эмигрантов, в дальнейшем получившей широкую известность как Народно-трудовой союз российских солидаристов. Именно НТС стал проводником и популяризатором оригинальной социально-философской и политической концепции русского солидаризма, получившей развитие в трудах таких мыслителей-эмигрантов, как Г.К. Гинс, С.А. Левицкий, Р.Н. Редлих, и некоторых других теоретиков.

Наиболее системно теорию русского солидаризма изложил в своих трудах видный философ Русского зарубежья, ученик и последователь Н.О. Лосского С.А. Левицкий (1908–1983). За свои первые труды именно Левицкий был назван именитым учителем «достойным преемником той линии философии, начало которой положил Вл. Соловьёв»¹. Действительно, как теоретик религиозно-философской системы положительного всеединства, охватывающей, как известно, все сферы философского знания, именно Вл. Соловьёв стал непосредственным предшественником «органического мировоззрения» Н.О. Лосского – С.А. Левицкого, включившего в себя гносеологическую концепцию интуитивизма, онтологическую теорию «реалистического мирозерцания» – конкретного органического идеал-реализма и, наконец, учение социального персонализма (солидаризма). Последнее, будучи ярким, но при этом наименее исследованным направлением христианской социальной и политической философии, получило своё развитие на основе ряда предшествующих концепций, среди которых система Вл. Соловьёва занимает особое место.

Размышляя о духовной генеалогии солидаризма, ещё в 1949 году С.А. Левицкий заметил, что в XIX столетии лишь Вл. Соловьёв, а вслед за ним представители русского религиозно-философского ренессанса (Булгаков, Струве, Бердяев) порывают с тенденцией сочетания «духовного прогресса с социально-политическим регрессом и, наоборот, социально-политического прогресса с духовной реакцией» (имелись в виду антиномии славянофильства и западничества, консерватизма и радикального реформаторства)². Левицкий указывал на то, что «солидаризм

вслед за Вл. Соловьёвым... стремится к одухотворению социальности»³. Позднее он также добавил, что «...русский солидаризм есть *органичный синтез религиозно-национального мессианства славянофильства с социально-политическим реформаторством западников*»⁴. При этом под солидаризм Левицкий подводится этика христианского персонализма, однако не в ставшем уже традиционным её бердяевском обосновании и даже не столько в духе построений Н.О. Лосского, сколько в виде развития ряда положений этического трактата Вл. Соловьёва «Оправдание добра». Хотя сам трактат неоднократно критиковался за «недооценку зла в мире и гипертрофированный морализм»⁵, в отличие от более поздних «Трёх разговоров», получивших особенно высокую оценку мыслителей-солидаристов.

Русский солидаризм в рамках концепции «органического мировоззрения» достаточно близок социальному пониманию соборности, изложенному С.Л. Франком в «Духовных основах общества», при этом Франк подразумевал под ней «внутреннее органическое единство», лежащее в основе всякого человеческого общения, всякого единства людей (в отличие от «внешней общности») ⁶. И здесь опять-таки несомненно влияние Вл. Соловьёва, который в своей философской системе достаточно чётко обозначил отличие подлинной («органической») солидарности (в понимании С.А. Левицкого), или иначе соборности (в её изложении С.Л. Франком) от мнимой («механической»), получившей социальное воплощение в тоталитарном коллективизме. Сам Вл. Соловьёв определил свою позицию следующим образом: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»⁷. В отношении социальной парадигмы рассматриваемого учения можно лишь согласиться с тем, что «солидаристическому персонализму чужда ложная метафизика коллективизма, видящая в личности, прежде всего, орган или орудие общества. Однако персонализму чужд также и индивидуализм, понимающий

отношение между личностью и обществом лишь как внешнее отношение»⁸.

Итак, русский солидаризм как оригинальная социально-философская и политическая концепция имеет достаточно сложную генеалогию. Органично сочетая наименее спорные положения учений славянофилов и западников, исходящие из христианских этических предпосылок, а также построения таких более поздних отечественных и западных мыслителей, как Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, И.А. Ильин, Л. Буржуа, Г. Пеш, М. Шелер и др., это синтетическое учение в наибольшей степени восприняло идеалы социального христианства Вл. Соловьёва. Однако, будучи достаточно либеральным в политическом отношении, русский солидаризм не смог стать определённой идейно-мировоззренческой основой массового движения, уступив нишу христианской политики столь же маргинальным фундаменталистским течениям, а либеральные идеалы отдав на откуп сугубо секулярным и прагматическим с политической точки зрения объединениям. Таким образом, учитывая естественный разрыв философских традиций Русского зарубежья, восходящих к наследию Вл. Соловьёва, можно сделать неутешительный вывод, что дальнейшее теоретическое развитие русского солидаризма маловероятно, самому же учению в ближайшие годы грозит перспектива остаться объектом исследования истории философии.

¹ Левицкий С.А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 6.

² Его же. Свобода и ответственность. М., 2003. С. 296.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 305.

⁵ См., напр.: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 212.

⁶ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 58.

⁷ Соловьёв Вл.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 552.

⁸ Редлих Р.Н. С.А. Левицкий – философ-солидарист. Франкфурт-на-Майне, 1972. С.31–32.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ерофеева К.Л. – Роцинский С.Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В. Соловьёва. – М: Изд-во РАГС, 1999. – 220 с.

Основная мысль книги Роцинского прозрачна и обозначена уже в названии. В.С.Соловьёв – философ, стремящийся к примирению крайностей, к гармонии. И этим он как нельзя более актуален. Подобный подход к творчеству великого русского идеалиста достаточно нов и в известной степени непривычен. Ведь многие исследователи творчества Соловьёва склонны приписывать ему как раз весьма категоричные взгляды. Иногда его преподносят как исключительно религиозного мыслителя, приверженца идеи теократии, иногда – как мистика и романтика. В подобных трактовках мыслитель предстает как достояние истории нашей культуры, но в то же время – как фигура архаическая, не вписывающаяся в реалии современной жизни, столь отличные от эпохи «серебряного века», и уж во всяком случае – не способная помочь нам в решении сегодняшних проблем. Между тем дело обстоит как раз противоположным образом. Соловьёв, как и некоторые другие русские мыслители его времени (например, Н.Ф.Федоров), был в своем философствовании зачинателем нового мировоззрения, контуры которого начинают лишь проступать сегодня на духовном горизонте человечества. Автор «Оправдания добра» опередил не только свое, но и в значительной степени наше время. Он и сейчас в большей мере философ будущего. И все-таки, – и об этом-то, собственно, книга Роцинского, – время идей Соловьёва уже наступает. Философия всеединства уже теперь латентно присутствует в политике, правовом сознании и морали христианского (пусть даже «постхристианского») мира.

Автор справедливо замечает, что «читаемость» и реальное значение произведений философа могут и не согласовываться друг с другом (с.216). К сожалению, Соловьёва сегодня читают не так уж много, хотя, возможно, все-таки больше, чем других философов-соотечественников. Но это не значит, что его идеи не

вливают на духовную ситуацию эпохи. Влияние это может быть не прямым, многократно опосредованным, но его присутствие несомненно. С.Роцинский показывает своеобразную диалектику взаимоотношений Соловьева с русским менталитетом: с одной стороны, мыслитель идет как бы вразрез с последним. Для русского сознания (об этом, в частности неоднократно писал Н.А.Бердяев) характерна склонность к крайностям, к «перехлестам», а философия Соловьева, как убедительно демонстрирует автор на протяжении всей книги, – это «философия середины». С другой стороны, дружественное *принятие другого* – тоже одна из характерных черт русского человека и русской культуры. В этом смысле Соловьев может быть назван одним из самых национальных мыслителей, наиболее адекватно выразивших в проблематике и стилистике своего философствования особенности нашего отношения к миру.

Структура книги позволяет проследить истоки идей примирения в творчестве Соловьева, их перекличку с некоторыми западными философскими системами. В двух первых главах содержится глубокий и пристальный сравнительный анализ воззрений Соловьева и Спинозы, Лейбница, Шеллинга, Декарта, Канта, Гегеля. Третья глава посвящена «взаимоотношениям» Соловьева с позитивизмом, который, как следует помнить, определял собой духовный климат второй половины XIX века как в Европе в целом, так и в России. Кроме сравнительного анализа идей Соловьева и основоположника позитивизма О.Конта, автор раскрывает точки соприкосновения взглядов русского идеалиста и некоторых его известных современников, которые испытывали значительное влияние позитивистских идей и порой рассматриваются почти как антиподы Соловьева. Речь идет о трех именах: Н.К.Михайловском, П.Л.Лаврове, А.А.Богданове.

Последняя, четвертая глава книги посвящена судьбе философского наследия в XX веке. Первый ее параграф назван «Взаимоотношения и судьбы идей в России после Соловьева», а второй – «Вл. Соловьев и современная западная мысль: резонансы и созвучия». Речь идет о влиянии Соловьева на русское символическое искусство, которое автор характеризует как неоромантизм, на философию эпохи недолгого предреволюционного и постреволюционного идейного и методологического плюрализ-

ма. Среди западного новейшего наследия рассматриваются идеи К.Ясперса, П.Сорокина, Л.Габриэля, О.Розеншток-Хюсси и других авторов. Именно здесь, в последнем параграфе своей книги, автор, говоря о дне сегодняшнем, убедительно показывает, что идеям всеединства, гармонии и целостности «настал черед».

Архитектоника книги строга и стройна. Окончания глав и разделов плавно перетекают по содержанию в начало последующих. Автор не злоупотребляет цитированием, но в то же время – широко использует выдержки как из произведений самих рассматриваемых авторов, так и из их историко-философских оценок и комментариев. Он демонстрирует собственным примером, что полемика, в свете заглавной идеи и темы книги, должна и может быть толерантной и доброжелательной.

Говоря о соотношении философии Соловьева и Спинозы, автор показывает широкий спектр историко-философских оценок и характеристик. Одни авторы (например, Е.Н.Трубецкой) усматривали во всеединстве Соловьева излишнюю приверженность пантеизму в ущерб православному миропониманию, другие (как А.Ф.Лосев) не причисляли его к пантеистам, а напротив – к ревностным защитникам христианского монотеизма. Такой плюрализм оценок и интерпретаций вызван, как показывает Роцинский, все той же позицией «середины». «Очевидно, Соловьеву были чужды крайности даже в таком щекотливом вопросе, как религиозный, который обычно не терпит половинчатостей и компромиссов. Поэтому здесь имеет смысл говорить о вольной или невольной адаптации в системе Соловьева, сообразно ее принципам, и пантеистической, и монотеистической традиций, ибо абсолютизации ни той, ни другой его система всеединства попросту не приемлет»(с.33).

Анализируя соотношение воззрений Соловьева и Лейбница, автор констатирует, что в данном случае создатель русской философии всеединства выступает как ученик П.Д.Юркевича. Последний делал акцент не на самобытности и уникальности духовных монад у Лейбница, а на возможности их гармоничного сосуществования в целостном мире. Соловьев с одобрением отмечает то обстоятельство, что Лейбниц делает важный шаг в сторону утверждения онтологического статуса единичных существ. Но он считает, что золотой середины между свободной

множественностью и Абсолютным первоначалом здесь опять-таки не достигается. Не устраняется эта дисгармония личностно-го и всеобщего начал и у других мыслителей. Если у английских эмпириков-сенсуалистов перевес находится на стороне индивидуального вещественного начала, у Канта и Фихте – на стороне субъекта, то у Гегеля абсолютное начало возвышается как над эмпирической множественностью, так и над отдельной человеческой личностью. Продолжается отстаивание крайностей: либо универсализма, либо «самоуверенного индивидуализма». С наибольшей гибкостью к сути этого вопроса, по мнению Соловьева, подошел Э.Гартман со своей категорией бессознательного как некоего метафизического начала, которое, будучи началом духовным, находится за пределами эмпирического сознания и потому не постижимо для опыта. При помощи Гартмана Соловьев акцентирует внимание на неприятии, с одной стороны, крайней субъективистской позиции М.Штирнера, а с другой – противоположной в данном контексте точки зрения, наблюдаемой в рамках позитивизма. В целом, как констатирует Роцинский, в западной философии Соловьев не смог найти той доктрины, в которой бы он получил онтологическую опору для обоснования своей метафизической идеи всеединства. Далее автор монографии сопоставляет взгляды Соловьева на соотношение единого и индивидуально-личностного начал со взглядами русских философов последующего периода. Среди тех из них, кто так или иначе испытал влияние монадологии Лейбница, он называет А. Козлова, С.Аскольдова, Л.Лопатина, Н.Лосского. Автор констатирует, что монада приобретала у наших соотечественников отчетливую аналогию с человеческой душой, а сама монадология по сути отождествлялась с персонализмом. Характеризуются в контексте идей Лейбница взгляды П.Флоренского и Н.Бердяева, С.Франка. Первый связывает положения монадологии с современными ему достижениями науки, в частности – математики. Персоналистический экзистенциализм второго сам по себе «онтологически близок» монадологии Лейбница... В целом, по мнению Роцинского, монадология всегда выступала лишь частью онтологических концепций русских философов. Множественность всегда дополнялась у них целостностью, индивидуаль-

ное уравнивалось вселенским или божественно-универсальным.

Как известно, большинство авторов, исследовавших творчество Соловьева, признавали значительное влияние на него идей Шеллинга. Автор рецензируемой книги также разделяет такой взгляд. Он дает картину взаимодействия идей философии тождества и философии всеединства в контексте проблемы русского прочтения Шеллинга. Роцинский показывает конкретные точки соприкосновения, порой почти совпадения позиций Соловьева и Шеллинга. Соглашаясь с А.Лосевым в том, что не следует преувеличивать шеллингианские заимствования у русского идеалиста, он отмечает, однако, что нельзя и преуменьшать их. Лосеву еще не были известны материалы, опубликованные в 1987 г., а также - обнаруженные в 1994 г., которые демонстрируют несомненное влияние Шеллинга. У немецкого мыслителя Соловьев отчасти находит ответы на вопросы о соотношении Бога и мира, о сущности свободы и происхождении зла, о смысле любви как созидательной силе бытия. В целом, как становится ясно из контекста, автор монографии присоединяется к мнению С.Булгакова, который подчеркивает творческий характер преемственности в софиологических идеях Соловьева. Влияние Шеллинга рассматривается как самое очевидное среди прочих влияний предшественников, однако русский философ не теряет своей индивидуальности даже рядом с «этим удивительным мыслителем»(с.74).

Вторая глава посвящена преломлению классического рационализма в философии Соловьева и во всей русской философской традиции. Еще славянофилы заявили о чуждости западного рационализма для русского духовного строя. Отсюда проистекала и негативная оценка Декарта, характерная для отечественных философов XIX–XX веков. С другой стороны, – и это показал, в частности, Л.Лопатин – сам выход мышления на философские просторы из рамок догматизма уже был следствием картезианской традиции. И в этом отношении, считает Роцинский, В.Соловьев был одним из тех, кто следовал этой традиции в полной мере. Ибо по типу своего философствования он – «утонченный рационалист, на что указывали Е.Трубецкой, А.Лосев, В.Зеньковский и другие исследователи его творчества» (с.82). В

целом, – показывает Роцинский, – отношение автора философии всеединства к Декарту и рационализму было «положительно-критическое». Он старается доказать не ошибочность или несостоятельность этого направления, а лишь критикует его за претензию быть единственным, исключительно правильным способом достижения истины.

По поводу наследия Канта русская философия XIX в. также высказывалась скорее негативно. Стремление развести веру и знание рассматривалось ею как крамола. Отсюда проистекали и гонения на кантианство в рамках официальной академической науки. Сам В.Соловьев проявлял к наследию Канта пристальный интерес уже с раннего периода своего творчества. Не в последнюю очередь это связано с тем, что интересный и порой парадоксальный анализ философии Канта содержится у непосредственного учителя Соловьева – П.Юркевича. Роцинский считает, что оценка Соловьевым наследия Канта вполне в духе самого автора «критик»: она проводит черту между тем, что подлежит теоретическому отрицанию, и тем, что следует уважительно сохранить. Автор монографии приводит полемику А.Лосева с А.Введенским по поводу влияния Канта на Соловьева, показывает несостоятельность крайних позиций в этом вопросе. В своем позднем неоконченном труде «Теоретическая философия» русский идеалист выводит формулу о «триединой достоверности» философских начал. Во-первых, достоверны сами субъективные состояния сознания, во-вторых, – общая логическая форма мышления, в-третьих, достоверен философский замысел, решимость познавать истину. Первая достоверность связывается с именем Декарта, вторая – с критицизмом Канта. Наконец третий компонент этой формулы принадлежит Гегелю, у которого субъект – это «становящийся разум истины». Соловьев опять-таки не отрицает значимости каждого из этих моментов развития рационализма. Каждый из них рассматривается им как органическая часть системы знания и момент постижения истины. Говоря о влиянии Гегеля на русского мыслителя, Роцинский полемизирует с точкой зрения А.Гулыги, согласно которой Соловьев – «бескомпромиссный противник» классика немецкого идеализма, ибо «философия В.Соловьева – это, в сущности, «философия компромисса» как по первоначальному замыслу,

так и по конечному результату, вбирающая в себя и примиряющая между собой различные течения, включая и названный рационалистический идеализм» (с.109).

Действительно, – говорит Роцинский, – у Соловьева можно обнаружить целый ряд критических суждений по поводу тех или иных сторон философии Гегеля. Но речь идет именно о частичной, а не тотальной критике. Совершенно в духе гегелевской диалектики, в русле диалектического отрицания, русский мыслитель творчески перерабатывает в своем учении наследие разных времен – от Упанишад до немецкой классической философии, находя созвучие с собственными идеями, подтверждение их правоты. Если с Шеллингом у Соловьева много таких созвучий в отношении предмета философии – того, что есть высшее содержание бытия или Абсолютно-Сущее, то с Гегелем его роднит метод построения системы, способ философского мышления. Иначе говоря, как удачно формулирует Роцинский, «если Шеллинг помог Соловьеву разобраться в вопросе «что(кто)?», в его философской постановке, то Гегель помог ему найти ответ на вопрос «как?». Причем первый вопрос в полной мере органичен для русского философского сознания, онтологически ориентированного и направленного, а второй – роднит отечественного мыслителя с западной традицией. Это в очередной раз характеризует Соловьева как философа примирения – в данном случае примирения русской и западной мыслительной традиции. Автор монографии усматривает много общего в структуре некоторых работ двух идеалистов, в частности в «Философских началах цельного знания» и в «Малой логике». Особо он останавливается на сопоставлении принципа триады у Гегеля и Соловьева. По известной гегелевской схеме (тезис – антитезис – синтез) у Соловьева строится и онтология, и гносеология, и историософия, и этика. Триединство элементов бытия представляется русскому философу фактом закономерным и самоочевидным: историческое время делится на прошлое, настоящее, будущее, человеческое сознание – на чувство, мышление, волю; процесс развития имеет также три фазы: начало, продолжение, завершение. В этой повсеместной тройственности, в отличие от Гегеля, Соловьев усматривал не столько логический, сколько мистический смысл. Органическая связь числа три с божественной Троицей была

для него очевидна. Бог-Отец находил у него онтологическое выражение в абсолютной воле, стремящейся к осуществлению абсолютного Добра, Бог-Сын – в абсолютном разуме (Логосе), направляющемся к достижению абсолютной Истины, Бог- Дух Святой – в абсолютном чувстве, цель которого – абсолютная Красота. Наряду с явными параллелями в понимании триады у двух философов, Роцинский обнаруживает и ряд существенных различий. Если у Гегеля история представляется в движении абсолютной *разумной идеи* как логического понятия, то у Соловьева историческое развитие выступает как осуществление *нравственной идеи* – абсолютного Добра. Из области отвлеченной логики Соловьев переводит гегелевскую диалектику в область «живой» человеческой истории и, как отмечает автор монографии, применяет эту диалектику даже более последовательно, чем сам Гегель. История у Соловьева не получает завершения в какой-то окончательной, полностью осуществившейся форме. Мыслитель понимает, что в своем движении к преодолению разрозненности человечество должно еще пройти сложный и долгий путь. Однако в целом его философия истории оптимистична, пронизана верой в конечную победу Добра.

В своих онтологических построениях русский идеалист также демонстрирует стремление к золотой середине. Он одинаково признает значение как бытия идеального, так и бытия натурального, как идею, так и природу. В этом состоит его попытка преодолеть односторонность идеалистического рационализма Гегеля, дополнив его эмпирической, чувственной стороной. В завершение своего сравнительного анализа творчества двух великих идеалистов автор монографии упоминает и о резких эмоциональных выпадах Соловьева в адрес немецкого мыслителя, и о его восторженных оценках. Однако, делает он вывод, преобладает не оценочный подход, а положительный анализ, что, несомненно, принесло свои плоды при формировании теоретико-методологических основ и системы всеединства и концепции цельного знания.

Движение к идее универсального примирения в творческой биографии Владимира Соловьева автор монографии убедительно демонстрирует на примере его отношения к творчеству Огюста Конта. Роцинский дает достаточно наглядную картину

популярных во второй половине XIX века воззрений, показывает причины философской моды на позитивизм и материализм. Последняя явилась определенной реакцией на многолетнее господство немецкого идеализма и религиозной метафизики. Критика позитивизма в юношеской работе Соловьева, его магистерской диссертации, происходила не в русле общей интеллектуальной тенденции, а вопреки ей. Это породило жаркую полемику сторонников и критиков молодого философа, но для самого Соловьева имело гораздо более серьезные причины, чем простое желание утвердиться на философском поприще. Вопрос о смысле и цели существования человечества, который позитивистам представлялся «проклятым вопросом метафизики», не достойным рассмотрения, для Соловьева и тогда, в его юности, и на всех последующих этапах биографии был насущным, фундаментальным, основным. Уже в магистерской диссертации есть попытка дать положительный ответ на него. Однако, подчеркивает Роцинский, в этой работе, несмотря на ее подзаголовок, нет никаких резких выпадов против позитивистов, а есть, опять-таки, лишь критика их претензий на универсальность собственной позиции, на гносеологическую самодостаточность»(с.133). Спустя много лет, будучи уже признанным философом, Соловьев счел нужным объясниться по поводу некоторых своих высказываний в адрес позитивизма и его основателя. Он подчеркнул, что в учении О.Конта содержится «зерно великой истины» – идея человечества как единого вселенского организма. Эту идею русский философ сам на протяжении многих лет основательно разрабатывал в целом ряде своих сочинений. Причем, считает Роцинский, в принципиальных вопросах у него достигалась полная конвергенция с позицией основателя позитивизма. Соловьев подчеркивал, что именно идея единого человечества в творчестве Конта на русской почве не получила должного распространения и признания, что она постоянно вытеснялась идеей народности, нации, класса. В подтверждение этой мысли автор рецензируемой книги приводит некоторые высказывания Н.Я.Данилевского и А.С.Хомякова. Добавим от себя, что и сегодня борьба Соловьева за приоритет общечеловеческого начала над частными интересами выглядит весьма злободневной.

Роцинский отстаивает универсализм Соловьева, успешно пытается защитить русского мыслителя от обвинений некоторых современных исследователей в имперсонализме и склонности к тоталитаризму. При внимательном прочтении Соловьева, утверждает автор, легко можно обнаружить, что личность никогда не теряет у него своей действительной ценности от того, что укоренена в человечестве. «В крайности универсализма, – констатирует Роцинский, – он вовсе не впадает» (с.138). Исторический процесс совершенствования человечества Соловьев называет именем Софии. Он видит аналогию этому понятию-образу у Конта, в его категории Великого Существа.

Идея человечества, показывает автор монографии, нашла свое продолжение и у последователей Соловьева – Флоренского, Булгакова, Лосского, Карсавина. Можно добавить, что, будучи отныне составной частью русской философской традиции, эта идея плодотворно влияет и на современное сознание и, надо надеяться, послужит одной из плодотворных основ отечественной философии в новом, наступившем веке.

Интересно и ново сопоставление позиций «полупозитивиста» Н.К.Михайловского и В.С.Соловьева по вопросу об общественном идеале. Автор монографии находит немало общего у этих столь, казалось бы, разных и часто споривших друг с другом мыслителей. Михайловского часто рассматривают прежде всего как участника организации «Народная воля», а следовательно, – как радикала и даже террориста (хотя участия в террористической деятельности этой организации он не принимал). Роцинский показывает эту историческую фигуру с другой стороны. Взгляды Михайловского на цель и средства общественного прогресса были не столь радикально отличны от взглядов Соловьева, Достоевского, как это принято считать. В качестве цели прогресса Михайловский видел разностороннюю и свободную индивидуальность, что вполне согласуется с пониманием «человеческого измерения» прогресса у Соловьева. Оба неоднократно повторяли мысль о том, что человек – не средство, а цель исторического развития общества. Оптимальным типом социального устройства оба считали свободную общность, исключаящую как крайности обезличенный коллективизм и эгоистический индивидуализм. Соловьев и Михайловский, констатирует автор

монографии, принадлежали к различным течениям русской мысли, и эти течения вскоре заявили о себе в споре «веховцев» и их оппонентов. Этот спор, в свою очередь, трагически был прерван уже в советскую эпоху отечественной истории. В учениях же двух названных мыслителей содержались идеи, ориентирующие на предотвращение трагедии. Оба, каждый со своих мировоззренческих позиций, предлагали варианты примирения крайностей, компромиссного сочетания консерватизма и либерализма, соединения «правды-истины» и «правды-справедливости». Но, к несчастью, история пошла иным путем – путем обособления и конфронтации, экстремизма и насилия.

Немало параллелей с творчеством Соловьева находит автор книги и у другого русского мыслителя-народника, близкого позитивизму, – П.Л.Лаврова. Его, как и Соловьева, волновало диалектическое соотношение личности и общества в реальной динамике исторического процесса. Активное, деятельное начало Лавров отождествлял с личностью, пассивное – с социальным целым. Развивая и пересматривая идеи Гегеля и младогегельянцев об историческом развитии, этот мыслитель отводил личности исключительно важную роль в осуществлении «закона прогресса». Роцинский показывает, что эволюция взглядов В.С.Соловьева проходила в том же направлении. Исходя в своей модели социальной диалектики из Священного писания, автор «Оправдания добра» в этой и других своих поздних работах все более приближался к «субъективному методу». Сближает мыслителей и понимание конфликта сущего с должным, реального положения дел в обществе с социальным идеалом. Оба по-своему говорят о необходимости стремления к идеалу, борьбы за него. Однако всякое сходство взглядов заканчивается, сменяется противоположностью, когда речь идет о способах и средствах достижения должного. Лавров – сторонник насильственных мер, Соловьев – их принципиальный и последовательный противник. Наконец, представления о самом общественном идеале у Лаврова, как и у Михайловского, почти совпадают с представлениями Соловьева. Это лишний раз подтверждает, что корни русского революционного движения, его теории – в характерной для национального сознания жажде осуществления идеала, в мессиан-

ской идее, в стремлении приблизить наступление Царства Божия на земле.

Об этом же свидетельствует сравнение Соловьева и А.А.Богданова. Последнего автор характеризует как «позитивиста-махиста и социалиста –марксиста одновременно» (с.172). Именно в таком качестве, как мы помним, его критиковал Ленин в своей самой знаменитой философской работе. Богданов – безусловный апологет коллективизма, и уже в силу этого – также социализма. Соловьев с его идеей всеединства, естественно, тоже не может не симпатизировать этой идее. Однако, в отличие от своего потенциального оппонента, он видит всю историческую ограниченность и этическую уязвимость социализма. Выступая и в данном вопросе как намного опережающий время мыслитель, он ратует за конвергенцию лучших черт социализма и капитализма, за их диалектический синтез. Совершенное человеческое общество, внутренне согласованное и внешне организованное, одинаково провозглашается в качестве идеала и русским идеалистом, и русским позитивистом. Но если у Соловьева основанием для реализации такого типа жизни является нравственное начало, то для Богданова – начало опытно-рациональное. Отсюда, в частности, разная трактовка принципов взаимоотношений людей. Если для Соловьева один из первичных элементов этих отношений – чувства сострадания, жалости, то для Богданова они представляются излишними. Автор монографии справедливо замечает, что лишь сама история рассудит, чьи идеи наиболее ценны с эвристической и прогностической точки зрения. Но, как явствует из примеров и сопоставлений, его собственные симпатии, – безусловно, на стороне автора философии всеединства.

В последней главе, посвященной уже постсоловьёвской эпохе, автор книги с грустью говорит о пагубных для нашей культуры последствиях победы крайних сил над сторонниками идей примирения. Он справедливо отмечает, что все лучшие достижения русской философии этого периода, ее полноценное вхождение в русло европейской философской мысли были результатом идейного плюрализма. Идеиный плюрализм ведь тоже можно рассматривать как своеобразный прообраз всеединства, в

котором целое выигрывает из-за свободного и разнообразного проявления своих частей.

Книга С. Рощинского говорит, в частности, о том, что нынешнее состояние мира, при котором «мы все в одной лодке», не просто побуждает, но вынуждает нас вспомнить об идее примирения. В том числе – в той форме, в которой она предстает у Соловьева. К сожалению, до того предельно высокого понимания социального идеала, которое мы находим у русского мыслителя, современному общественному сознанию еще очень далеко. Но сама прагматическая логика здравого смысла, даже без обращения к этическим императивам и религиозным заповедям, требует от политиков и военных, ученых и деятелей искусства, обывателей и деловых людей того же, о чем говорил Соловьев больше ста лет назад. Причем говорил не только непосредственно центральной идеей своей философии – идеей всеединства, но и самим способом философствования, оценки и критики чужих идей и взглядов. Он говорил о необходимости всеобщего примирения во имя идеала Добра.

НАШИ АВТОРЫ

Козырев Алексей Павлович	канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва)
Максимов Михаил Викторович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)
Порус Владимир Натанович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Высшей школы экономики (Москва)
Микосиба Митио	д-р философии, профессор Университета города Чiba (Япония)
Ёлшина Татьяна Алексеевна	д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета (Кострома)
Плеханов Евгений Александрович	канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета (Владимир)
Ахтырский Дмитрий Константинович	асп. кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Громова Анастасия Евгеньевна	асп. кафедры культурологии Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова (Кострома)

Кудряшова Татьяна Борисовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии (Иваново)
Патрик де Лобье	д-р философии, профессор Латранского университета (Рим, Италия)
Амелина Елена Михайловна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Государственного университета управления (Москва)
Ольшанский Дмитрий Александрович	магистрант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург)
Холодов Роман Николаевич	преподаватель кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)
Конашкова Алена Михайловна	асп. кафедры онтологии и теории познания Уральского государственного университета им. А.М.Горького (Екатеринбург)
Шуталева Анна Владимировна	асп. кафедры онтологии и теории познания Уральского государственного университета им. А.М.Горького (Екатеринбург)
Хироюки Хориэ	аспирант кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва)

Дробжев
Михаил Иванович

канд. филос. наук, профессор кафедры философии и методологии науки Тамбовского государственного университета им. Г.Р.Державина (Тамбов)

Малая
Вера Григорьевна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)

Ларин
Денис Николаевич

аспирант кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р.Державина (Тамбов)

Брагин
Андрей Витальевич

канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)

Тюренков
Михаил Александрович

аспирант кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва)

Ерофеева
Ксения Леонидовна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 8

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 05.05.2004. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,6. Уч.-изд. л. 20.
Тираж 150 экз. Заказ № .

Ивановский государственный энергетический университет
Отпечатано в ОМТ МИБИФ
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, оф. 101,
тел.: (0932) 38-37-36