

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Периодический сборник научных трудов

Выпуск 2

Иваново 2001

УДК 1Ф

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

Адрес редакции: 153003, Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ
Кафедра философии.
Тел. (0932) 38 – 57 – 38
E- mail: office @ polytech.ivanovo.ru

ISBN 5-89482-88-8

- © М.В. Максимов, составление, 2001
- © Авторы статей, 2001
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ	
В.Л. СОЛОВЬЕВА	5
Максимов М.В. Историсофия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли.....	5
Максимов М.В. Тракат «София» как опыт историсофской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева.....	40
Козырев А.П. Две модели историсофии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология).....	73
Козлова О.В. Проблема свободы в онтологии Абсолюта В.С. Соловьева.....	86
Брагин А.В. Метаисторический метод в исследовании истории человечества: Вл. Соловьев и Д. Андреев.....	109
Ненашев М.И. Идея свободы и истории в работе «Понятие о Боге» Вл. Соловьева.....	116
Холодов Р.Н. Проблема исторического субъекта в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева.....	128
Смирнова И.А. Идея свободы и ответственности в русской историко-философской и историко-православной мысли.....	142
Сугатова Е.П. Вопрос религиозной свободы в философии В.С. Соловьева.....	157

Смирнов Е.А. Учение Вл. Соловьева и современные организационно-управленческие идеи.....	168
Журавлев В.В. Ф.Достоевский и В. Соловьев о России как связующем начале между западной и восточной культурными традициями.....	178
Денисов В.Н. Россия и человечество в философии В.С. Соловьева.....	183
Усманов С.М. Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьева.....	189
Межуев Б.В. Проблема взаимоотношения критического разума и культурной традиции в философии Вл. Соловьева.....	200
Рябов О.В. Идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьева и поиски национальной идентичности в отечественной историософии.....	216
Шульц Л.Б. Концепция всечеловечества Вл. Соловьева и ее диалектический характер.....	230
Бабинцев В.П. Иудеохристианские корни концепции вселенской теократии Вл. Соловьева.....	238
Maryse Dennes. Identité et appartenance religieuse (L'apport de Vladimir Soloviev).....	250
Малая В.Г. Проблема личности и общества в философии Владимира Соловьва.....	267
НАШИ АВТОРЫ.....	288

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Отечественная литература, посвященная изучению наследия Вл.Соловьева, обширна и многогранна. Систематические исследования творчества выдающегося философа появляются уже в первые десятилетия после смерти философа. Это работы Е.Н.Трубецкого¹, Э.Л.Радлова², В.Л.Величко³. С 1916 по 1921 гг. выходят в свет три тома обширного биографического исследования С.М.Лукьянова “О Вл.Соловьеве в его молодые годы”⁴. В начале 20-х гг. племянник философа Сергей Михайлович Соловьев пишет книгу “Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция”, впервые увидевшую свет лишь в 1977 г. за границей и в 1997 г. в России⁵.

Значительный интерес представляет приуроченное к 10-летию со дня смерти философа издание “О Владимире Соловьеве. Сб. первый”⁶, объединившее статьи С.Булгакова, Е.Трубецкого, В.Иванова, А.Блока, Н.Бердяева и В.Эрна, посвященные различным аспектам его творчества. Анализ философского мирозерцания Вл.Соловьева посвящены также статьи К.Леонтьева⁷, Л.М.Лопатина⁸, П.И.Новгородцева⁹, М.М.Тареева¹⁰. Аналитический обзор основных произведений Вл.Соловьева в 1902 г. опубликовал А.Никольский¹¹.

Среди философов русского зарубежья, писавших о Вл.Соловьеве, отметим прежде всего Н.Бердяева¹², С.И.Гессена¹³, В.В.Зеньковского¹⁴, Н.О.Лосского¹⁵, К.Мочульского¹⁶, Г.П.Федотова¹⁷, Г.Г.Флоровского¹⁸, Л.Шестова¹⁹.

Интерес отечественных исследований к философии Вл.Соловьева не был равномерным на протяжении XX столетия.

В советский период имя Вл.Соловьева длительное время замалчивалось. В 30-40-е гг. практически отсутствовали какие-либо исследования его философии, а появившиеся в конце 50-х гг. публикации носили явно разоблачительный характер. Последующие десятилетия отмечены возрастанием интереса к творчеству Вл.Соловьева. В 80-90-е гг. публикуются серьезные обобщающие исследования В.Ф.Асмуса²⁰, А.Ф.Лосева²¹, В.А.Кувакина²², В.В.Сербиненко²³, статьи П.П.Гайдено²⁴, Р.А.Гальцевой и И.Б.Роднянской²⁵, А.Гулыги²⁶, А.П.Козырева²⁷, Н.В.Котрелева²⁸, В.А.Малинина²⁹, В.В.Михайлова³⁰, Е.Б.Рашковского³¹, С.Б.Роцинского³², Г.Сильницкого³³, Н.Ф.Уткиной³⁴, С.С.Хоружего³⁵, Л.Е.Шапошникова³⁶.

В последние годы в нашей стране были защищены кандидатские диссертации, в которых философия истории Вл.Соловьева подвергалась специальному анализу. Это работы В.В.Спирова³⁷, В.И.Болдырева³⁸, П.Б.Бондарева³⁹, С.М.Абдрасулова⁴⁰.

Первым фундаментальным и всесторонним исследованием философии Вл. Соловьева должна быть названа работа Е.Н.Трубецкого “Мирозерцание Вл.С.Соловьева”, появившаяся в свет в 1913 г.

Ее выход был высоко, хотя и не всегда одобрительно, воспринят крупными русскими философами⁴¹. “Подобно другим культурным народам, – писал Н.Бердяев, – и мы начинаем заниматься своими великими людьми. Появление двухтомного труда кн. Е.Трубецкого “Мирозерцание 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”⁴².

Действительно, Е.Н.Трубецкой, состоявший в личных дружеских отношениях с Вл. Соловьевым и подчеркивавший идейную близость с ним⁴³, 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”⁴⁴.

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”⁴⁵.

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”⁴⁶. 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”⁴⁷.

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 теократии⁴⁸.

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”⁴⁹.

Критика Е.Н.Трубецким теократической концепции Вл.Соловьева, действительно вскрывшая противоречивость и утопичность 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 различные темы: изложение взглядов Соловьева и обоснование собственного мирозерцания автора в непрерывном споре с Соловьевым”⁵⁰. При этом Е.Н.Трубецкой стремится очистить Вл.Соловьева от противоречий, “ясностью философской мысли и религиозного чувства уничтожить антиномичность соловьевского мирозерцания”⁵¹. 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”⁵².

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”⁵³ [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”⁵⁴. 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”⁵⁵. 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 замк-

нут, 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”⁵⁶. 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 “Миросозерцание 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”...⁵⁷

Теперь же остановимся на имени другого современника Вл.Соловьева, посвятившего ему ряд сочинений. Речь пойдет о Э.Л.Радлове – известном историке философии, состоявшем в близких дружеских отношениях с Вл.Соловьевым. Его перу принадлежат книга “Владимир Соловьев. Жизнь и учение”, обширный биографический очерк, помещенный в X томе собрания сочинений философа, а также ряд статей, посвященных различным аспектам творчества Вл.Соловьева⁵⁸. Э.Л.Радловым же собраны и опубликованы четыре тома писем философа⁵⁹.

В названной выше книге Э.Л.Радлова, по признанию самого автора, были собраны “статьи, напечатанные в разное время и в разных изданиях”, но некоторые из глав были специально для нее написаны⁶⁰. Э.Л.Радлов указал в предисловии, что он сознательно уклоняется от критического анализа философского учения Вл.Соловьева. “Цель моя, – писал он, – заключается в изложении существеннейших взглядов русского философа. От критики я, по возможности, воздерживался”⁶¹. Свою позицию автор объяснял тем, что, по его мнению, философский облик Вл.Соловьева еще далеко не выяснен, поэтому и критика преждевременна. “Во всяком случае, – писал он, – сначала нужно по-

нять философа – а это еще далеко не сделано, – а потом уже можно и подвергать его идеи критике.” Это вполне понятный аргумент, и с ним можно отчасти согласиться: критика действительно предполагает понимание предмета критики. Неприемлем второй аргумент, суть которого в том, что критика в применении к мыслям Вл.Соловьева поставлена якобы в весьма затруднительное положение ввиду того, что вся его философия “представляет собой простой вывод из христианского вероучения”⁶².

Здесь остается лишь развести руками: очевидно как то, что философское учение Вл.Соловьева неотделимо от его религиозного христианского мировоззрения, так и то, что оно не есть “простой вывод” из вероучения. Позднее В.В.Зеньковский скажет, что в Соловьеве больше выиграл философ, чем богослов, и в этом он будет совершенно прав.

В книге Э.Л.Радлова есть ценные наблюдения, не утратившие своего значения и в наши дни. Анализируя уровень исследований соловьевского наследия, он совершенно справедливо указал на “необходимость монографического рассмотрения различных сторон его деятельности”. Вместе с тем в его работе встречаются и такие оценки, с которыми не представляется возможным согласиться. Это касается прежде всего утверждения Радлова об отсутствии гносеологии в системе Соловьева⁶³.

Специальный раздел в книге посвящен Э.Л.Радловым анализу исторических и политических взглядов Вл.Соловьева. Основное внимание автор сосредоточивает на изложении учения философа о Царстве Божием и анализе его теократической концепции. Э.Л.Радлов полагает, что исторические взгляды Вл.Соловьева, “вытекающие из веры в истинность учения Христа”, в существе своем лишь повторяют концепцию бл. Августина, сформулированную в “Граде Божием”. “У Августина, – пишет он, – мы встречаем и представление о едином человечестве, направляемом промыслом Божиим к определенной цели. Как бл. Августин, так и Вл.Соловьев конструируют историю, т.е. предполагаю в ней существование определенного плана, раскрытого христианским учением”⁶⁴.

Оригинальность Вл.Соловьева Э.Л.Радлов обнаруживает, во-первых, в том, что он и космический процесс вводит в понятие истории и, во-вторых, в том, как он понимает задачу раз-

личных народов, в особенности России. “Для него вопрос идет не о существовании, а о достойном существовании, – подчеркивает исследователь; – таким образом он подводит исторические факторы под моральный критерий”⁶⁵. По мнению Э.Л.Радлова, историческое развитие человечества в понимании Вл.Соловьева “сводится к развитию религиозного сознания и, после появления христианства, к развитию церкви”.

Краткий очерк исторического мировоззрения Вл.Соловьева, написанный Э.Л.Радловым, был первым опытом специального исследования этой темы. Очевидно, что он не претендовал на исчерпывающий характер. Автор не делал даже попыток анализа метафизических оснований философско-исторических взглядов Вл.Соловьева, а проведенная им параллель между концепциями бл. Августина и русского мыслителя исключительно бедна в содержательном отношении. Вне поля зрения исследователя остаются важнейшие идейные и философские истоки его историософии. Не проясненной остается у Э.Л.Радлова эволюция философско-исторических взглядов Вл.Соловьева и весьма спорным его утверждение о том, что “несмотря на полемику со славянофильским направлением, Соловьева правильно назвать истинным славянофилом”⁶⁶. “Действительно, – аргументирует свою позицию исследователь, – в самом коренном пункте Соловьев всегда оставался верным или, лучше сказать, всегда сходилась со славянофилами; именно в том, что религиозной жизни и тот и другие придавали первенствующее значение, в то время как в лагере западников религиозный интерес стоял чуть ли не на последнем плане”⁶⁷. Нам представляется этот аргумент весьма слабым.

Среди работ общего характера одно из первых мест принадлежит, бесспорно, книге племянника философа Сергея Михайловича Соловьева – “Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция”⁶⁸. Как мы уже отмечали, в России она увидела свет лишь в 1997 году, хотя и была написана в 1922-1923 гг. Мы не будем останавливаться на общей характеристике сочинения С.М. Соловьева: это сделано в блестящей статье П.П.Гайдено, помещенной в упомянутом издании⁶⁹. Отметим лишь, что с точки зрения изучения философско-исторических взглядов Вл.Соловьева несомненный интерес представляют наблюдения

автора над процессом их становления и эволюции. Важно то, что в работе над книгой он часто использовал только ему известные материалы и семейный архив. Это относится прежде всего к характеристике раннего периода творчества Вл.Соловьева, а именно – к его работе над рукописью “Sophie”⁷⁰, долгое время оставшейся неизвестной широкой публике. Ценны также указания исследователя на значение эсхатологической темы в творчестве философа⁷¹.

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”⁷², – 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”⁷³.

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”⁷⁴. 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”⁷⁵, 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 био-

графии, 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”⁷⁶. В ней он отметил, что “книга К.В.Мочульского... по - новому обращает нас к Владимиру Соловьеву и побуждает подвести итоги нашему отношению к нему”⁷⁷. 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 миросозерцание. 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”⁷⁸. Нам представляется правильным 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”⁷⁹.

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”⁸⁰. 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.

Стремоухов⁸¹ тоже 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”⁸².

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”⁸³ 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 вычленив 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 строительства⁸⁴.

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 гадает о сроках,

прислушивается к работе времени, “слышит глухие подземные толчки”⁸⁵.

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”⁸⁶.

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 построений 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”⁸⁷. 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 ка-

тастрофическом характере философского развития Вл. Соловьева, не только ведет к обеднению содержания его историософской мысли 90-х гг., но также упрощает его духовную эволюцию, постулируя два противостоящих периода – ранний – “оптимистический” и поздний – “апокалиптический”.

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”⁸⁸ 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”⁸⁹. Невозможно согласиться с таким выводом. Он предполагает расчленение целостной философско-исторической концепции Вл.Соловьева и изоляции 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”⁹⁰. В историософии Вл.Соловьева первостепенное значение имеет не национальное призвание, а идея реализации Богочело-

веческого синтеза. “Что качается конкретной истории России, – подчеркивал А.Ф.Лосев, – то Вл.Соловьев... находит трудноисчислимое 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”⁹¹.

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”⁹².

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”⁹³.

Одним из наиболее авторитетных исследований жизни и творчества Вл.Соловьева является работа А.Ф.Лосева “Влади-

мир Соловьев и его время”⁹⁴. 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. Значительный раздел книги посвящен учению Вл.Соловьева о Софии. Его несомненная ценность состоит в том, что автор прослеживает связь соловьевской мысли с древней и современной традицией всеединства.

Историософия Вл.Соловьева не является предметом специального и систематического изучения А.Ф.Лосевым. В незначительном по объему параграфе “Философия истории”⁹⁵, 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”⁹⁶, впервые опубликованная в 1993 г. в журнале “Начала”.

Очевидно текст этой статьи, являющейся частью подготовительного материала книги “Владимир Соловьев и его время”⁹⁷, 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 универса-

лизму, перекрывались трогательным теперь для нас энтузиазмом патетически настроенного пророка⁹⁸.

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 взглядах⁹⁹. 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 задумываться¹⁰⁰. Такой подход нам представляется исключительно ценным. Он предполагает невозможность необоснованных суждений и поспешных выводов, основывающихся не на философском анализе, а на политических оценках¹⁰¹.”

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 всеединства¹⁰².”

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 утопия, которая в конце концов доставляла ему не искомую блаженную радость в связи с человеческим всеединством, а скорее невыносимое страдание вследствие неосуществимости всякого подобного утопизма¹⁰³.”

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 высказывается 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”¹⁰⁴.

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...”¹⁰⁵ 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”¹⁰⁶. Какой разительный контраст с утверждением В.В.Спирова, что “внутренняя логика развития “философии всеединства” с необходимостью привела Соловьева к жестокому духовному краху и к осознанию им полного банкротства его утопических идеалов”¹⁰⁷. К такому утверждению можно прийти, лишь потеряв главную мысль Вл.Соловьева – мысль о том, что “высшее благо и истинная цель теократии заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения, – не в полноте власти, а в полноте любви”¹⁰⁸.

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”¹⁰⁹.

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.)”¹¹⁰. 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 место¹¹¹.

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”¹¹². 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”¹¹³.

И В.Ф.Асмус, и А.Ф.Лосев значительное внимание в своих работах уделили проблеме “Соловьев и славянофилы”. Она является одной из важнейших в изучении философского наследия выдающегося русского мыслителя. Действительно, она не обойдена вниманием ни дореволюционных, ни современных авторов. Ей посвящены многочисленные страницы фундаментальных исследований Е.Н.Трубецкого, С.М.Лукьянова, С.М.Соловьева, К.Мочульского и других историков русской философии. Ими высказаны самые разнообразные, порой взаимоисключающие, суждения. Для К.Мочульского, как мы уже отмечали, несомнен “ученический”, по отношению к славянофилам, характер ранних работ В.Соловьева; “славянофильским периодом” называет его деятельность до 1883 г. Л.В.Поляков¹¹⁴. Л.М.Лопатин, напротив, полагает, что “в некоторых отношениях он остался славянофилом на всю жизнь, хотя никто не наносил славянофильству такого страшного удара, какой был нанесен им”¹¹⁵. Вместе с тем внимательный и тонкий исследователь философии Вл.Соловьева А.Ф.Лосев решительно заявляет, что он не был ни славянофилом, ни западником, и “все его славянофильские элементы, которые можно было бы заметить при самом тщательном изучении сочинений философа, имеют, самое большее, значение только наиболее общих мыслей, популярных в тогдашней литературе”¹¹⁶. Приведем еще одно суждение А.Ф.Лосева. “Одно из ходячих мнений о Вл.Соловьеве гласит, – пишет он, – что сначала он был славянофилом, а потом западником. Такое представление о Вл.Соловьеве нужно считать в корне неправильным. Против славянофильского национализма он начинает выступать очень рано. Что же касается его позднейшего “славянофильства”, которое, как думают некоторые, наступило после разочарования в западничестве, то оно настолько своеобразно, что называть его славянофильством совершенно невозможно. Но если Вл.Соловьев никогда не был славянофилом, то он никогда не был и западником, потому что его западнические идеи всегда были направлены против западного рационализма, субъективизма и некритического прогрессизма”¹¹⁷.

Как видим, диапазон мнений, представленных в исследовательской литературе, достаточно широк, и это отражает прежде всего исключительную сложность проблемы отношения Вл.Соловьева к славянофилам.

Следует отметить, что сам Вл.Соловьев неоднократно признавал, что у него общая со славянофилами идеальная основа, называл себя прямым продолжателем их учения¹¹⁸, писал о том, что его первые работы “обратили на себя внимание... представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения”¹¹⁹. С другой стороны, общеизвестна та резкая критика славянофилов, с которой выступил Вл.Соловьев в 80-е годы. Однако ни эти признания, ни сам факт разрыва Вл.Соловьева со “старшими славянофилами” еще не объясняет существа вопроса. Он может быть раскрыт, как нам представляется, в ходе анализа становления философского мирозерцания В.Соловьева и решения им тех философских проблем, которые были поставлены отечественной философской мыслью. Такой подход реализован в работах А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса. Проблема “Соловьев и славянофилы” глубоко исследована и составляет один из лучших разделов книги В.В.Сербиненко “Владимир Соловьев: Запад, Восток, Россия”. В.В.Сербиненко совершенно справедливо отмечает, что Вл.Соловьев был самостоятельным философом и никогда не был склонен к механическому повторению идей своих предшественников. Заслуга автора в том, что он глубоко раскрыл органический характер преемственности в отечественной философской традиции. “Единство и целостность русской мысли утверждались в развитии, которое и возможно только как процесс живой и противоречивый, – пишет В.В.Сербиненко. – Никоим образом не сглаживая искусственно остроты этих противоречий, необходимо видеть то, что определило неразрывную внутреннюю связь русской идеи на всех этапах ее развития. Славянофилы и Вл.Соловьев – один из наиболее ярких примеров, показывающих, насколько существенной и прочной была эта духовная связь. В данном случае речь надо вести не столько о влиянии и уж тем более не о заимствовании тех или иных идей, а о родственности самих основ мирозерцания”¹²⁰.

Для изучения философско-исторических взглядов Вл.Соловьева большое значение имеет уяснение полемики философа с М.Я.Данилевским в связи с обосновываемой им концепцией культурно-исторических типов. Этому эпизоду из творческой биографии философа посвящена значительная исследовательская литература. Обстоятельный анализ темы осуществлен С.И.Бажовым¹²¹ и В.М.Михеевым¹²².

Резкий тон полемики, развернувшейся на страницах журналов “Вестник Европы” и “Русский вестник” между Вл.Соловьевым и Н.Страховым, отстаивавшим идеи Н.Я.Данилевского, а также разрушительный характер критики Вл.Соловьевым концепции культурно-исторических типов, противоречившей его коренным историософским принципам, произвели, по воспоминаниям И.Фуделя, удручающее впечатление на современников. “Это было впечатление бомбы, разорвавшейся в совершенно мирной обстановке людей, убавоканных националистической политикой и видевших уже сладкие сны будущего величия родины, всемирного процветания России, беспредельного культурного творчества и т.д. – писал он. – Пробуждение было тяжелое”¹²³.

В этой полемике Вл.Соловьев отстаивал идеи человечества как живого целого. “Я разумею взгляд, – писал он, – по которому человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а как целое к частям, как реальный и живой организм к своим органам или членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела. Понятие тела не есть пустое отвлечение от представлений о его членах, и точно так же тело не может мыслиться как простая совокупность или агрегат своих членов; следовательно, отношение родового к видовому неприменимо здесь ни в одном из двух значений, различаемых нашим автором. А между тем идея человечества как живого целого (а не как отвлеченного понятия и не как агрегата) настолько вошла еще с начала христианства, в духовные инстинкты мыслящих людей, что от этой идеи никак не мог отделяться и сам Данилевский, называющий в одном месте свои “культурно-исторические типы” живыми и деятельными органами человечества (“Россия и Европа”, 1871. С. 129)”¹²⁴. Учитывая эти выводы, можно вполне согласиться с

А.Ф.Лосевым, что разрушительная критика славянофильских теорий сопровождалась у него “весьма уважительным отношением к основным убеждениям славянофилов, с которыми он принципиально согласен как с христианскими, но применение которых в конкретной политике он критикует как вполне языческое”¹²⁵.

Многие недоразумения, неточности, а то и ошибки в интерпретации философско-исторических взглядов Вл.Соловьева обусловлены стремлением достаточно жестко определить основные периоды его творческого развития. Различные мнения, высказываемые на этот счет в литературе, восходят большей частью к периодизации, предложенной Е.Н.Трубецким. В жизни и творческой эволюции Вл.Соловьева он отмечал три периода: первый – с 1873 по 1882 г. – подготовительный; второй – с 1882 по 1894 г. – утопический; третий – с 1894 до конца дней – положительный¹²⁶. Подготовительный период, по мнению Е.Н.Трубецкого, связан с разработкой и обоснованием Вл.Соловьевым основных начал своего философского и религиозного мирозерцания. Во второй период “он занят преимущественно вопросом о способах действительного осуществления христианского идеала целостной жизни... этот идеал, которому он посвящает все свои силы,... не отделяется в его мысли от утопической мечты о вселенской теократии.” Последний период творчества философа, полагает Е.Н.Трубецкой, характеризуется освобождением положительных ценностей мирозерцания Вл.Соловьева от “временного исторического балласта, который первые два периода деятельности философа задерживал полет его вдохновения и затемнял его глубочайшие мысли... эта заключительная эпоха характеризуется крушением утопических мечтаний философа, в особенности же крушением его теократической утопии”¹²⁷. “Эта заключительная стадия, – подчеркивает Е.Н.Трубецкой, – представляет собою естественное, логическое завершение духовного развития Соловьева, которое от начала и до конца протекает во внутренней борьбе между христианским идеалом философа и его земными утопиями”¹²⁸.

Племянник философа, С.М.Соловьев, также выделяет три периода в его развитии, по существу, следуя Е.Н.Трубецкому: первый – чисто умозрительный и славянофильский – борьба с

материализмом и позитивизмом; второй – церковно-публицистический – борьба с национализмом; третий – синтетический период – возвращение к философии, занятия поэзией и критикой – борьба с Ницше и Толстым¹²⁹.

Разделяет периодизацию творческой эволюции Вл.Соловьева, предложенную Е.Н.Трубецким, и В.В.Зеньковский. Он подчеркивает, что “это разделение разных периодов жизни очень важно, так как в разные периоды его суждения по целому ряду вопросов оказываются разными. Во всяком случае, те, кто придают большое значение различию построений Вл.Соловьева в разные периоды, должны были бы быть очень осторожными в своих характеристиках его учения, – то есть не связывать воедино идеи Соловьева из разных периодов, не различая того, к какому периоду они относятся”¹³⁰. “Правда, – замечает далее В.В.Зеньковский, – наиболее существенные изменения во взглядах Соловьева произошли лишь в области историософии”¹³¹.

А теперь зададимся вопросом: каково значение этой периодизации для изучения историософии Вл.Соловьева. Понятен замысел Е.Н.Трубецкого, стремящегося “освободить” христианское мирозерцание мыслителя от “праха земного”. Замысел В.В.Зеньковского также очевиден: указанием на различие периодов в творческой эволюции Вл.Соловьева он предупреждает нас о необходимости соблюдения элементарной научной добросовестности. Но что дает указанная периодизация исследователю историософии Вл.Соловьева?

Прежде чем сформулировать свою позицию по этому вопросу, отметим, что неудовлетворенность данной Е.Н.Трубецким периодизации высказал В.М.Зверев, изучавший философию истории русского религиозного идеализма. “Авторы находят возможным, – писал он, – следуя биографам Соловьева (С.М.Соловьеву-младшему и Е.Н.Трубецкому), условно разделить творчество Соловьева на три периода: теологизированного прогрессизма (70-е гг.); утопии всемирного государства (80-е гг.); эсхатологического (90-е гг.).

Нам представляется, что обозначение этапов его эволюции в этой периодизации нуждаются в уточнении. Во-первых, теологизация присутствует на всех этапах эволюции этого историосо-

фа, а элементы теократической утопии, равно как и возможность эсхатологических выводов... по существу обнаруживаются у Соловьева 70-х годов. Во вторых, сама динамика его идейной эволюции, проанализированная по первоисточникам, показывает нам другие этапы в развитии его взглядов¹³². Далее автор предлагает свой вариант периодизации. "...Теоретизирование Соловьева в области философии истории, – пишет он, – можно разделить на два периода: конструктивный (70-е гг.), когда он пытался создать оптимистическую систему мирового исторического процесса на базе идей Гегеля, Спенсера, славянофилов и православия, и деструктивный (90-е гг.), когда им использовались реакционные романтические идеи... Для 80-х годов, как и в последние годы жизни, характерно нарастание исторического пессимизма и усугубление реакционных идей¹³³.

Как видим “трехчленка” Трубецкого – Соловьева С.М. легко превращается в “двухчленку” Зверева. Существенного различия здесь нет. И в том и в другом случае Вл.Соловьев эволюционирует от конструктивного оптимизма к деструктивному пессимизму. Л.Шестов, самый суровый критик Вл.Соловьева, доводит до логического завершения подобного рода периодизации. “Между “Тремя разговорами” и тем, что Соловьев писал раньше, – утверждает он, – лежит ничем не заполнимая пропасть¹³⁴.

Ни один из обозначенных подходов нас не удовлетворяет. Лежащий в их основе схематизм разрушает целостность философии Вл.Соловьева и непрерывность в развитии его взглядов. С точки зрения анализа становления и эволюции историософии Вл.Соловьева значительный интерес представляет позиция С.И.Гессена. У него есть замечательное наблюдение над характером философии русского мыслителя. “Подобно Шеллингу, – отмечает он, – Соловьев сразу начинал с системы, с изображения целого своего мировоззрения. С течением времени и опыта первоначальная схема его обростала плотью, конкретным материалом. Под тяжестью последнего она выгибалась впоследствии в разные направления, но в основе своей оставалась прежней¹³⁵. Учитывая это соображение, мы еще раз подчеркнем нашу позицию по этому вопросу: историософия Вл.Соловьева развивалась непрерывно. На протяжении всей творческой деятельности фи-

лософа шел процесс ее переработки, достраивания, уточнения отдельных положений. Используя понятие В.М.Зверева, мы скажем, что процесс развития, эволюции историософии Вл.Соловьева был конструктивным от начала до конца. Это подтверждает анализ не только давно вошедших в научный оборот произведений философа, но также содержание опубликованной в России в 1991-1996 годах французской рукописи Вл.Соловьева “София”.

Важное значение для исследования философско-исторических взглядов Вл.Соловьева имеет изучение их идейных истоков и преемственности. Как мыслитель, Вл.Соловьев принадлежит к традиции русской религиозной историософии, которая является ведущей темой отечественной философии. “Русская философия сплошь историософична, – отмечал В.В.Зеньковский, – она постоянно обращена к вопросам о “смысле” истории, конце истории и т.п... Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, неслучайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей русской души”¹³⁶. Аналогичное мнение высказывал С.Л.Франк: “Философия истории, социальная философия... – вот главные темы русской философии. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относятся к этой области”¹³⁷.

Не менее определенно о месте и значении историософской проблематики писал Н.А.Бердяев, полагавший, что “оригинальная русская мысль рождается как мысль историософическая. Она пытается разгадать, что помыслил Творец о России. Каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или совсем особый свой путь? Россия и Европа, Восток и Запад – вот основная тема русской рефлексии, русских размышлений”¹³⁸.

Приверженность русской мысли к историософской проблематике прослеживается уже в начальный период ее становления. Д.С.Лихачев вполне справедливо утверждает, что древнерусскую литературу “можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета. Этот сюжет – мировая история, и эта тема – смысл человеческой жизни”¹³⁹. Становление русской ре-

лигиозной историософии относится к XI – XVII векам. В этот период формируются философско-исторические представления и цели о смысле исторического процесса, о мессианской роли русского народа, о священной сути власти и государства, о конце истории, о предназначении церкви, о соотношении церковной и светской власти, о действии Промысла, закладываются основы историософской метафизики, формируется характерный для философско-исторических построений метод мистического реализма, ставший неотъемлемой частью русской религиозной историософии. Уже в древнейших памятниках русской литературы историософская мысль предстает в теснейшей связи с нравственно-этической проблематикой.

Круг имен, представляющих русскую религиозную историософию, достаточно широк. Это – Иларион, Нестор, Филофей, Иоан Грозный и др. В последующие столетия традиция религиозной историософии продолжена Феофаном Прокоповичем, П.Я.Чаадаевым, И.В.Киреевским, А.С.Хомяковым, И.С.Аксаковым, Ф.М.Достоевским.

Историко-философская преемственность связывает с религиозной историософией и Вл.Соловьева. Так же как и его предшественники, он выстраивает свою историософскую концепцию на идеалистической основе, обращается к решению характерных для русской мысли проблем, таких как историческое предназначение России и русского народа, взаимоотношение России, Востока и Запада. В творчестве Вл. Соловьева проявилась специфическая черта русской историософии – нравственная интерпретация исторического процесса.

Через своих учителей Вл.Соловьев оказался тесно связанным с русским философским теизмом. Нам представляется, что рассмотрение вопроса о влиянии русской православной историософии на философско-исторические воззрения Вл. Соловьева должно быть поставлено в более широкий контекст отечественных теистических истоков его философии.

Ряд исследователей творчества Вл. Соловьева указывают на значительную роль в формировании его мировоззрения крупнейших представителей русской духовно-академической философии – А.В.Горского, А.М.Иванцова-Платонова, В.Д.Кудрявцева-Платонова, П.Д.Юркевича. Так, А.Никольский отмечает,

что Вл.Соловьев, будучи студентом Московского университета, “слушал такого серьезного представителя академической философии, как П.Д.Юркевича. Но, кроме того, Соловьев слушал лекции (на положении вольнослушателя) в московской духовной академии. И здесь ему пришлось слушать такого глубокомыслящего русского философа, как профессор В.Д.Кудрявцев. Нет сомнения, что знакомство с системами и методами таких двух серьезных представителей академической философии, как Юркевич и Кудрявцев, не могло не оказать влияние на философское образование В.С.Соловьева”¹⁴⁰.

Богатейшие сведения, раскрывающие обстоятельства знакомства и характер отношений Вл.Соловьева с названными представителями академической философии, приводит биограф Вл.Соловьева С.М.Лукьянов¹⁴¹. На тесную связь с русским философским теизмом указывают Э.Л.Радлов, Е.Н.Трубецкой, К.Мочульский, А.Ф.Лосев, В.Н.Акулинин, В.Ф.Асмус, Э.Л.Гайдадым¹⁴², А.И.Абрамов¹⁴³, В.И.Иванов¹⁴⁴.

Значительный интерес представляют исследования философского и литературного окружения Вл.Соловьева, а также работы, посвященные анализу идейных влияний, испытанных философом. Это работы А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева, Т.П.Буслаковой, С.И.Гессена, Г.Б.Курляндской, С.Левицкого, З.Г.Минц, П.В.Резвых, Н.И.Пруцкова, С.Б.Рощинского, А.Г. Тихолаза¹⁴⁵.

Осуществленный анализ отечественных исследований философско-исторических взглядов Вл.Соловьева показывает, что несмотря на определенные положительные результаты, историософская проблематика еще не получила в отечественной литературе целостной и последовательной разработки. Существующие исследования носят фрагментарный характер, практически мало изученными остаются вопросы идейных истоков, метафизического обоснования и методологических принципов построения историософии Вл.Соловьева. Нам представляется, что в исследованиях наших коллег имеет место недооценка существенной черты методологии философско-исторического познания в концепции Вл.Соловьева, а именно – единства мистического и рационального моментов. Мистика, софийный идеализм – это не нечто чуждое, по Соловьеву, рационалистической модели исторического процесса, а существующее с ней в неразрывном един-

стве. Очевидно, в этом – существенное условие целостного восприятия историософии Вл.Соловьева.

Только анализ методологических оснований историософии Вл.Соловьева может дать ключ и задать необходимый уровень исследования как его концепции в целом, так и трактовки им таких проблем, как цель и смысл истории, сущность и закономерности исторического процесса, концепций всемирной и российской истории, русской идеи, учения о Богочеловечестве, концепции всемирной теократии.

¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т.1-2. М., 1913.

² Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913.

³ Величко В.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения. СПб., 1902.

⁴ Лукьянов С.М. О Вл.Соловьеве в его молодые годы. Т.1-3. Пг. 1916-1921.

⁵ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.

⁶ О Владимире Соловьеве. Сб. первый. М., 1911.

⁷ Леонтьев К.Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни: По двум письмам. М., 1912.

⁸ Лопатин Л.М. Философское мирозерцание В.С.Соловьева // Вопр. философии и психологии. 1901. Кн. 56.

⁹ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл.С.Соловьева // Вопр. философии и психологии. 1901. Кн. 56.

¹⁰ Гареев М.М. Религиозный синтез в философии В.С.Соловьева // Христианское чтение. 1908. Янв.

¹¹ Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл.Соловьев // Вера и разум. 1902. №10-19; 23-24. (В 2000 г. работа А.А. Никольского переиздана в Санкт-Петербурге издательством «Наука»).

¹² Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл.Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сб. первый. М., 1911; он же: Основная идея Вл.Соловьева // Н.А.Бердяев о русской философии. В 2 т. Свердловск, 1991. Т. 2. и др.

¹³ Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М.Достоевского и Вл.Соловьева // Современные записки. 1931. Т. 45,46.

¹⁴ Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Православная мысль. Париж. 1955. №10. и др.

- ¹⁵Лосский Н.О. Вл.Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. №2,3 и др.
- ¹⁶Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951.
- ¹⁷Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Путь. 1926. №5.
- ¹⁸Флоровский Г.Г. Тютчев и Владимир Соловьев // Путь. 1933. №41.
- ¹⁹Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл.Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964.
- ²⁰Асмус В.Ф. Владимир Соловьев. М., 1994.
- ²¹Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
- ²²Кувакин В.А. Философия Вл.Соловьева. М., 1988.
- ²³Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток, Россия. М., 1994.
- ²⁴Гайденок П.П. “Мистический рационализм” и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций современной диалектики. М., 1988; она же: Человек и человечество в учении В.С.Соловьева // Вопр. философии. 1994. №6; она же: Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл.Соловьева // Вопр. философии, 1998. №4.
- ²⁵Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. Раскол в консерваторах (Ф.М.Достоевский, Вл.Соловьев, И.С.Аксаков, К.Н.Леонтьев, К.П.Победоносцев в споре об общественном идеале // Неоконсерватизм в странах Запада. Ч.2. М., 1982.
- ²⁶Гулыга А. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник-87. М., 1987 и др.
- ²⁷Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос. 1991. №2.
- ²⁸Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева: К истории “Трех разговоров” // Материалы 2 международного симпозиума по творчеству Вл.Соловьева “Эсхатология Вл.Соловьева”. Москва, 23-24 сент. 1992 г. М., 1993.
- ²⁹Малинин В.А. Отечественная философия истории в контексте русской идеи // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1994. №4.
- ³⁰Михайлов В.В. Религиозное и мистическое в гносеологических взглядах Вл.Соловьева // Познание, его возможности и границы. М., 1994.
- ³¹Рашковский Е.Б. Современное мирознание и философская традиция в России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл.Соловьева // Вопр. философии. 1997. №6 и др.

- ³²Рощинский С.Б. “Гегелевский комплекс” философской системы Вл.Соловьева // Социальная теория и современность. Вып. 22. М., 1995.
- ³³Сильницкий Г. Владимир Соловьев и византийское наследие // Край смоленский. Смоленск, 1995. №9-10.
- ³⁴Уткина Н.Ф. Философия В.С.Соловьева // Историко-философский ежегодник-92. М., 1994.
- ³⁵Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. 1994. №1.
- ³⁶Шапошников Л.Е. Интерпретация истории В.С.Соловьевым // Философия истории в России. XIX век. Н.-Новгород, 1994.
- ³⁷Спиров В.В. Философия истории Вл.Соловьева в ее развитии и преемственности: Дис... канд. филос. наук. М., 1969.
- ³⁸Болдырев В.И. Судьба России в философии истории Вл.Соловьева: Дис... канд. филос. наук. М., 1993.
- ³⁹Бондарев П.Б. Философия истории Вл.Соловьева. Дис... канд. филос. наук. М., 1996.
- ⁴⁰Абдрасулов С.М. Судьба России в философии истории религиозных мыслителей XIX в. П.Я.Чаадаева, К.Н.Леонтьева, В.С.Соловьева. Дис... канд. филос. наук. М., 1995.
- ⁴¹Этому вопросу посвящена содержательная статья А.А.Носова “История и судьба “Мирозерцания Вл.С.Соловьева” (см.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т.П. М.: Медиум, 1995. С. 565-593.)
- ⁴²Бердяев Н. О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1913. №9. С. 46.
- ⁴³В известной полемике с Л.М.Лопатиным, обвинявшим Е.Н.Трубецкого в том, что он стремится подчинить учение Вл.Соловьева своим собственным философским взглядам, автор “Мирозерцания...” 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.
- ⁴⁴Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София. 1921. С. 192.
- ⁴⁵Носов А.А. История и судьба “Мирозерцания Вл.С.Соловьева”. С. 573.
- ⁴⁶Преодоленная точка зрения. – нем.
- ⁴⁷“Наша любовь нужна России...” Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Публикация А.А.Носова // Новый мир. 1991. №9. С. 182-183.

- ⁴⁸См.: Соловьев В.С. Письма. Т. IV. С. 221.
- ⁴⁹“Наша любовь нужна России...” Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой. С. 187.
- ⁵⁰Лопатин Л.М. Вл.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 399.
- ⁵¹Бердяев Н. О земном и небесном утопизме. С. 47.
- ⁵²Бердяев Н. О земном и небесном утопизме. С. 48.
- ⁵³Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т. I. С. 84-85.
- ⁵⁴Там же. С. VIII.
- ⁵⁵Там же. С. 96.
- ⁵⁶Бердяев Н. О земном и небесном утопизме. С. 50.
- ⁵⁷Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 7.
- ⁵⁸Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. Он же: Учение Вл.Соловьева о свободе воли. Пб., 1911. Он же: В.С.Соловьев. Биографический очерк // Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1911. Т. X. С. VII-LIX.
- ⁵⁹Соловьев В.С. Письма. СПб.-Пг. 1908-1923. Т. 1-4.
- ⁶⁰См.: Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. С. 1.
- ⁶¹Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 1.
- ⁶²Там же.
- ⁶³Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 7. Укажем, что эта позиция Э.Л.Радлова не разделялась его современниками. См. содержательную статью В. Эр-на “Гносеология В.С.Соловьева” в издании “О Владимире Соловьеве. Сборник первый” (М., 1911).
- ⁶⁴Радлов Э.Л. Там же. С. 170.
- ⁶⁵Там же.
- ⁶⁶Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 180.
- ⁶⁷Там же. С. 21-22.
- ⁶⁸Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.
- ⁶⁹Гайденко П.П. Об авторе и его герое // Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 382-422.
- ⁷⁰См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 99-100.
- ⁷¹Там же. С. 365.
- ⁷²Там же. С. 4.
- ⁷³Там же. С. 7.
- ⁷⁴Там же. С. 381.
- ⁷⁵Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–218.

- ⁷⁶Бердяев Н. Владимир Соловьев и мы // Современные записки. Париж, 1937. Кн. 63. С. 368-373.
- ⁷⁷Бердяев Н. Указ.соч. С. 368.
- ⁷⁸Бердяев Н. Указ.соч. С. 369.
- ⁷⁹Там же. С. 370.
- ⁸⁰В.В.З. К.В.Мочульский Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Путь. Париж, 1936-1937. №52. С. 79.
- ⁸¹См.: Stremoukhov D. W.Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935. P. 8.
- ⁸²Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч.1. Л., 1991. С. 17.
- ⁸³Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 49.
- ⁸⁴См.: Мочульский К. Указ.соч. С. 99.
- ⁸⁵Там же. С. 128.
- ⁸⁶Мочульский К. Указ.соч. С. 128-129.
- ⁸⁷Там же. С. 169.
- ⁸⁸Мочульский К. Указ.соч. С. 90.
- ⁸⁹Мочульский К. Указ.соч. С. 170.
- ⁹⁰Козырев Алексей. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: диалог в поисках "Русской звезды" // Начала. 1992. №2. С. 64.
- ⁹¹Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 295-296.
- ⁹²Мочульский К. Указ.соч. С. 145.
- ⁹³Там же. С. 147.
- ⁹⁴Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
- ⁹⁵См.: Лосев А.Ф. Указ.соч. С. 628-634.
- ⁹⁶Лосев А.Ф. От социально-исторического утопизма к апокалиптике // Начала. 1993. №2. С. 65-106.
- ⁹⁷На это в комментарии к публикации указывает А.А.Тахо-Годи. См.: Начала. 1993. №2. С. 105-106.
- ⁹⁸Лосев А.Ф. От социально-исторического утопизма к апокалиптике. С. 65.

- ⁹⁹Лосев 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).
- ¹⁰⁰Там же. С. 305.
- ¹⁰¹Таких оценок было достаточно много в отечественной литературе. По мнению В.В.Спирикова, теократическое учение Вл.Соловьева “не-сло 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).
- ¹⁰²Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 430.
- ¹⁰³Там же. С. 430-431.
- ¹⁰⁴Там же. С. 431.
- ¹⁰⁵Лосев А.Ф. Указ.соч. С. 433.
- ¹⁰⁶Там же. С. 434.
- ¹⁰⁷Спириков В.В. Указ.соч. С. 16.
- ¹⁰⁸Соловьев В.С. Собр.соч. В 10 т. Т. IV. С. 633.
- ¹⁰⁹См.: Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1995. №1. С. 64.
- ¹¹⁰Асмус В.Ф. Владимир Соловьев. М., 1994. С. 64.
- ¹¹¹См. кандидатскую диссертацию П.Б.Бондарева “Философия истории Вл.Соловьева” (Краснодар, 1996).
- ¹¹²Асмус В.Ф. Указ.соч. С. 65-66.
- ¹¹³Асмус В.Ф. Указ.соч. С. 80.
- ¹¹⁴Поляков Л.В. Введение в русскую философию конца XIX века. М., 1990. С. 56.
- ¹¹⁵Лопатин Л.М. Философское мировоззрение В.С.Соловьева // Вопр. философии и психологии. 1901. №1. Кн.56. С. 53.

- ¹¹⁶Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 328.
- ¹¹⁷Лосев А.Ф. Указ.соч. С. 628-629.
- ¹¹⁸Соловьев В.С. Собр.соч. В 10 т. Т. 4. С. 244.
- ¹¹⁹Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 366.
- ¹²⁰Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток, Россия. М., 1994. С. 95.
- ¹²¹Бажов С.И. Идеиная борьба вокруг философско-исторической доктрины Н.Я.Данилевского в России XIX века // Из истории религиозной философии в России. XIX – начало XX века. М., 1990. С. 39-66.
- ¹²²Михеев В.М. Истина силы или сила истины? (В.С.Соловьев и Н.Я.Данилевский) // Отечественная философия, опыт, проблемы, ориентиры, исследования. Вып. XIX. Владимир Соловьев. М., 1996. С. 126-138.
- ¹²³Русская мысль. 1917. Кн. XXII. С. 29.
- ¹²⁴Соловьев В.С. Собр. соч. т.V. С. 131.
- ¹²⁵Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 309-310.
- ¹²⁶Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 87.
- ¹²⁷Там же.
- ¹²⁸Там же. С. 88.
- ¹²⁹Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. С. 6.
- ¹³⁰Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II 4.1. Л., 1991. С. 16.
- ¹³¹См.: там же.
- ¹³²Зверев В.М. Философия истории русского религиозного идеализма // Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978. С. 310.
- ¹³³Зверев В.М. Указ.соч. С. 310-311.
- ¹³⁴Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл.Соловьева // Шестов Л. Умозрения и откровения. Париж, 1964. С. 38.
- ¹³⁵Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М.Достоевского и Вл.Соловьева // Современные записки. 1931. Т. 45. С. 295.
- ¹³⁶Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. 4.1. С. 16-17.
- ¹³⁷Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. №5. С. 86.
- ¹³⁸Бердяев Н. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н.Бердяев о русской философии. Т.2. Свердловск, 1991. С.5.
- ¹³⁹Лихачев Д.С. Великое наследие. М., 1970. С.11.

- ¹⁴⁰Никольский А. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. 1907. №2-6, 9, 20.
- ¹⁴¹Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии: В 3 кн. Пг. 1916-1921.
- ¹⁴²Гайдадым Э.Л. Философия истории православного неортодоксального теизма в России XIX – нач. XX вв. Автореф. дис...д-ра филос. наук. Донецк, 1992.
- ¹⁴³Абрамов А.И. Философия в духовных академиях // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 138-155; он же: Философское творчество П.Д.Юркевича и его влияние на развитие русской мысли конца XIX начала XX веков // Из истории религиозной философии в России. XIX – начало XX в. М., 1990. С. 26-39.
- ¹⁴⁴Иванов В., прот. Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии (1814-1870) // Богословские труды: Юбил. сб. М., 1986. С. 120-147.
- ¹⁴⁵Буслакова Т.П. Владимир Соловьев о Л.Н.Толстом // Из истории русской литературы конца XIX начала XX века. М., 1988; Гулыга А.В. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник-87. М., 1987; Курляндская Т.Б. История человечества в сознании Ф.М.Достоевского и Вл.Соловьева // Контекст. 1997. М., 1997; Левицкий С. Вл.Соловьев и Достоевский // Новый журнал. Нью-Йорк, 1955. Кн 41; Минц З.Г. Из истории полемики вокруг Льва Толстого (Л.Толстой и Вл.Соловьев) // Учен. зап. Тартуск ун-та. Т. 9. Вып. 184. Тарту, 1966; Пруцков Н.И. Достоевский и Владимир Соловьев (“Великий инквизитор” и “Антихрист”) // Историко-сравнительный анализ художественной литературы. Л., 1974; Резвых П.В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Г.В.Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) // Вопр. философии. 1996. № 1; Роцинский С.Б. “Тегелевский комплекс” философской системы Вл.Соловьева // Социальная теория и современность. Вып. 2. М., 1995; Тихолаз А.Т. Платон в философии всеединства Владимира Соловьева // Философская и социологическая мысль. Киев. 1991. №7.

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

**ТРАКТАТ «СОФИЯ» КАК ОПЫТ
ИСТОРИОСОФСКОЙ ПРОПЕДЕВТИКИ (К ВОПРОСУ
О СТАНОВЛЕНИИ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА)**

В литературе неоднократно высказывалось мнение о времени создания Вл.Соловьевым историософской концепции. Большинство исследователей сходятся на том, что ее основы были заложены в работах первого периода – в “Философских началах цельного знания” и в “Трех силах”. Такова позиция, например, В.М.Зверева¹ и Л.Е.Шапошникова². Другой автор – В.В.Спириков, относя формирование историософии Вл.Соловьева к первому периоду его творчества, полагает, что “наиболее полную и законченную трактовку исторического процесса ... мы находим в “Чтениях о Богочеловечестве”³. Это незначительное, на первый взгляд расхождение точек зрения в действительности проистекает из весьма существенного различия в подходах к определению характера философско-исторической концепции русского мыслителя, ее сущности и идейных истоков.

В.М.Зверев ограничивается рассмотрением “историософского синкриза”, осуществленного Вл.Соловьевым благодаря применению гегелевского закона развития к области истории. В связи с этим в его поле зрения оказывается прежде всего первая глава “Философских начал цельного знания” (“Обще-историческое введение (“О законе исторического развития”)), в которой изложена рационалистическая модель исторического процесса.

В.В.Спириков, напротив, акцентирует внимание на религиозно-мистических основаниях историософии Вл.Соловьева. Он отталкивается от позиции В.В.Зеньковского, справедливо, по нашему мнению, отмечавшего, что история в понимании Вл.Соловьева “имеет в основе своей “становление абсолютного” в “другом”, в хаосе бытия”, что она “есть по существу богочеловеческий процесс”⁴. Это и обусловило обращение В.В.Спирикова прежде всего к “Чтениям о Богочеловечестве”.

И первая, и вторая точки зрения, как нам представляется, односторонни. Они не дают полного представления о сложной и многогранной историософской концепции Вл.Соловьева. Ошибочность позиции В.М.Зверева проистекает из того, что он почитал возможным реконструировать историософию Вл.Соловьева без учета ее софиологических оснований, изложенных в “Чтениях о Богочеловечестве”. Невнимание к этой работе В.М.Зверев объясняет тем, что в ней Вл.Соловьев “развивает теологические провиденциалистские элементы своей историософии”⁵. Это действительно так. Но это аргумент не против, а за то, чтобы внимательнейшим образом проанализировать “Чтения о Богочеловечестве”, поскольку именно в этой работе Вл.Соловьев дал последовательное изложение метафизических основ своей историософии.

Второй из указанных нами авторов – В.В.Спириков, допустил некорректность с точки зрения становления историософских воззрений Вл.Соловьева. Впервые он изложил свой “синтетический взгляд на общую историю человечества”⁶ даже не в “Философских началах цельного знания” – работе более ранней, нежели “Чтения о Богочеловечестве”, а во французской рукописи “София”, переведенной на русский язык и опубликованной А.П.Козыревым лишь в 1991-1996 гг.⁷.

Предметом нашей статьи является историософская концепция Вл. Соловьева, изложенная в трактате “София”, написанном в 1897 г. во время первого заграничного путешествия – научной командировки, испрошенной молодым философом “преимущественно для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии”⁸.

Следует отметить, что работа Вл.Соловьева “София” по существу, еще только становится объектом философско-исторического осмысления. К настоящему времени наиболее значительными по результатам остаются исследования С.М.Соловьева – племянника философа⁹, А.Ф.Лосева¹⁰ и А.П.Козырева – переводчика и публикатора рукописи¹¹. Вместе с тем эта работа Вл.Соловьева еще совершенно не изучена с точки зрения реконструкции его историософии.

С.М.Соловьев в книге “Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция” дал подробное изложение “Софии” и пе-

ревод нескольких фрагментов рукописи. Он же высказал справедливое замечание о том, что “это сочинение “мистико-философо - теурго - политического содержания” представляет собой “первый набросок будущей системы Соловьева”¹².

Известный знаток творчества Вл.Соловьева А.Ф.Лосев не располагал рукописью “Софии” и был знаком с ней лишь в изложении С.М.Соловьева. Оценив трактат как “жуткий философско-мистический набросок”, наполненный “стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом”, А.Ф.Лосев поставил под сомнение саму целесообразность его печатания. Вместе с тем, как чуткий историк философии, он совершенно справедливо подчеркнул, что “это бредовое бурление очень ценно”, ибо оно позволяет “заглянуть в область самой эмбриологии философского творчества Вл.Соловьева”¹³.

А.П.Козырев в статье, сопровождающей публикацию рукописи, не только убедительно обосновал свою гипотезу о порядке ее частей, но также пролил дополнительный свет на проблему шеллингианства Вл.Соловьева, на значение Каббалы как идейного источника его метафизики. Существенны указания А.П.Козырева на текстологические совпадения “Софии” и “Философских начал цельного знания” – работой, которая писалась в 1877 г. как докторская диссертация.

В целом А.П.Козырев оценивает, “Софию” как первую попытку “позитивного изложения начал соловьевской философии, наброском теологии, гносеологии, онтологии, историософии”¹⁴. И с этим нельзя не согласиться. Тем более, что сам Вл.Соловьев, хотя уже летом 1876 г., т. е. сразу же по возвращении из-за границы, и отказался от мысли напечатать свою “Софию”, полагал вместе с тем, что она будет основой всех его дальнейших занятий¹⁵.

Действительно, историософскими размышлениями наполнена значительная часть трактата “София”. А ее второй диалог “Космический и исторический процесс” содержит достаточно обстоятельный набросок историософской концепции Вл.Соловьева. Однако прежде чем приступить к анализу историософских построений, содержащихся в “Софии”, отметим, что два-

дцатитрехлетний философ в еще более ранних, практически первых своих работах сформулировал несколько весьма существенных философско-исторических положений, к которым он возвращался в последующих сочинениях. Прежде всего речь идет о первом опубликованном произведении Вл.Соловьева – работе “Мифологический процесс в древнем язычестве”, написанной осенью 1873 г. в Сергиевом Посаде. В письме Е.Романовой, относящемся к этому периоду, он сообщает: “Пишу историю религиозного сознания в древнем мире (начало уже печатается в журнале). Цель этого труда – объяснение древних религий, необходимое потому, что без него невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в особенности»¹⁶.

Эта юношеская работа Вл.Соловьева примечательна тем, что в ней он сформулировал важнейшую исходную позицию своей историософии: религиозное начало не только составляет основание первобытной жизни, но его познание в полной мере объясняет всю историю человечества. “Важнейшая задача исторической науки, – пишет Вл.Соловьев, – заключается в объяснении той первобытной языческой жизни человечества, которая составляет материальную основу всего дальнейшего развития, а так как эта жизнь всецело определялась одним началом – религиозным верованием, то понимание ее, понимание язычества, вполне обуславливается пониманием языческой религии, а через это дает основу для объяснения и всей истории человечества”¹⁷. Характерно, что Вл.Соловьев не только выделяет основные этапы мифологического процесса, но различает в нем взаимодействие двух начал – мужского и женского. Раскрывая процесс их постепенного взаимного определения и взаимопроникновения, он подходит к положению о воплощении Бога и обожении твари. Таким образом, представление об истории как прежде всего духовно-религиозном процессе сформулировано Вл.Соловьевым уже в первой печатной работе¹⁸.

С точки зрения формирования исходных оснований историософии представляет интерес магистерская диссертация Вл.Соловьева “Кризис западной философии (Против позитивистов)”, защищенная в 1874 году. Исследование противоположности западного и восточного типов философского познания

приводит мыслителя к постановке более широкого вопроса – вопроса об отношении Востока и Запада. В его решении Вл.Соловьев во многом отстраивается от славянофильских идей – критики И.Киреевским изжившей себя рационалистической образованности Запада, поиска “новых начал для философии” на основе синтеза философии и религии, идей о цельности жизни и достижении общечеловеческого идеала благодаря исторической миссии России.

В статье “О необходимости и возможности новых начал для философии” И.Киреевский, отстраиваясь от идеи преодоления рассудочности западной мысли цельностью сознания верующего разума, намечает возможность синтеза Запада и Востока. “То понятие о разуме, – пишет он, – которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система шеллинго-гегельянская, не противоречило бы безусловно тем понятиям о разуме, какие мы замечаем в умозрительных творениях Святых Отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность”¹⁹. Эта идея развивается Вл.Соловьевым в “Кризисе западной философии”: “...Последние необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. С одной стороны, опираясь на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии... должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного внутреннего единства умственного мира”²⁰. Признав развитие западного рационализма “законным произведением логической и исторической необходимости”²¹, Вл.Соловьев в своей магистерской диссертации указал на примиряющий культурный синтез как на настоящую задачу исторического процесса и ее решение связывал прежде всего с синтезом философского познания и религиозной веры.

Таким образом, противопоставление Вл.Соловьевым Востока и Запада как различных гносеологических типов или методов мышления становится отправной точкой для его историософских построений.

Замечательной с точки зрения становления философско-исторической концепции Вл.Соловьева является его вступительная лекция в Московском университете на тему “Метафизика и положительная наука”, прочитанная 27 января 1875 года. Здесь, исходя из решения вопроса о соотношении метафизики и науки, философ впервые сформулировал свое понимание специфики историософии. Историческая наука, обращенная к эмпирической истории, сама по себе, на основании одних фактических данных не в состоянии, по его мнению, разрешить важнейшую философско-историческую проблему смысла истории. Дело в том, что признание смысла истории связано с метафизическим понятием “цельного развития”, указывающим на известное начало и известную цель, в то время как “фактическая история есть отрывок без начала и конца, неопределенный сегмент неизвестной дуги, нечто само по себе лишенное смысла”. Если же, указывает далее Вл.Соловьев в лекции, историческая наука сама по себе не может достигнуть своих высших начал, то она должна получить эти начала от другой – всеобщей и цельной – науки, т. е. от метафизики”²².

Существенно в рассматриваемой лекции уточнение отношения Вл.Соловьева к достижениям Запада. “Сравнивая необходимые логические результаты новейшей германской метафизики с результатами философии индийской и греческой, мы увидим, – заявляет он, – что ум человеческий постоянно вырабатывал и развивал одно и то же истинное воззрение”²³. В отличие от позиции, изложенной в “Кризисе западной философии” и состоящей в надежде на синтез западного рационализма и восточного православия, здесь речь идет о доказательстве того, что новейшая германская “метафизика выработала то же “истинное воззрение”, что и индийская философия и греческое искусство.

Таким образом, к началу работы над трактатом “София” Вл.Соловьев заявил о себе как о глубоком мыслителе, склонном не только к критическому анализу философских учений различных эпох, но и к философскому синтезу, и к широким обобще-

ниям. Он ясно видит задачи, стоящие перед ним на пути создания синтетической философии, и отчетливо осознает, что ее цели не ограничиваются областью теоретического знания, но связаны с жизнью, с пересозданием действительности, с возвышением ее до последней ступени совершенства. Уже в своих ранних сочинениях Вл.Соловьев указывал на необходимость преодоления основного недостатка западной философии, унаследованного от средневековья, – ее схоластического характера, то есть оторванного от жизни, отвлеченного и сугубо специального знания. “Этот школьный характер, – писал Вл.Соловьев в “Кризисе западной философии”, – остался и за новой философией, для которой невозможность иметь практическое значение вытекала прямо из задачи, заключавшейся в определении общих основных начал сущего, вечной природы вещей и отношения этой вечной природы к субъекту как познающему... Очевидно, что и задача эта, и результат ее разрешения имеют исключительно теоретический характер, заключаая в себе лишь те вопросы, которые ставятся субъектом как только познающим”²⁴. Но “рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует, – полагал Соловьев, – другая, изменчивая, волнуемая действительность – субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть, т. е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить”²⁵. Но именно на этот вопрос западная философия “по существу своему не могла дать никакого ответа”, – полагал Вл.Соловьев. А между тем именно теперь, в XIX веке, “философия в смысле отвлеченного, исключительно-теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедший”, и “наступила наконец пора выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни”²⁷. Мысль о философии как о высшей форме творчества или деятельности, пересоздающей жизнь, возводящей действительность от ее нынешнего состояния до предельного совершенства, является, по справедливому замечанию В.Ф.Асмуса, центральной мыслью философии Вл.Соловьева²⁸. В этом своем качестве она выступает как действующая сила преобразования не только индивидуального, но и

исторического бытия. “Что такое в самом деле история, – спрашивает философ, – как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? То, что теперь *есть*, прежде только *должно* было быть, действительное было лишь желанным; но воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты. Таким образом, между тем, что есть, и тем, что должно быть, между действительным и желанным, между миром познания и миром хотения нет безусловной отдельности, одно постоянно переходит в другое, нет между ними границы, и отвлеченная философия, утверждая такую границу, утверждает тем лишь свою собственную ограниченность. Эта философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности... в результате ее оказалось, что она, ставя своей задачей познание действительно сущего, на самом деле познавала только возможное или мыслимое... а не саму действительность”²⁹. Задачу преодоления теоретической отвлеченности западной философии и осуществления универсального синтеза науки, философии и религии Вл.Соловьев осмысливает как программу реального жизненного дела.

Эти предварительные замечания, характеризующие умонастроение философа в период, непосредственно предшествующий работе над “Софией”, помогают лучше понять интенции и направленность творчества Вл.Соловьева.

В “Софии” историософские взгляды Вл.Соловьева изложены преимущественно в первой главе второй части “О трех фазисах абсолютного первоначала и о трех божественных ипостасях”³⁰ и во втором диалоге “Космический и исторический процесс”³¹. Историософские построения предваряет набросок учения об абсолютном первоначале. Здесь философ формулирует ряд исходных методологических положений, имеющих фундаментальное значение для всей последующей историософской конструкции. Прежде всего он дает определение абсолютного первоначала, утверждая, что оно выше всех отдельных своих признаков и в этом смысле есть ничто и что оно есть не бытие, но мощь бытия, бесконечная его потенция. “Мы должны сказать, – утверждает философ, – что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом на-

ших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания... Оно – начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие”. Следовательно, рассуждает Вл.Соловьев, надо определить его как небытие”³². Но категория не-бытия имеет двоякий смысл, – разъясняет нашему философу София. Под небытием “заурядный человек всегда понимает недостаток или отсутствие бытия. А очевидно, что в этом смысле небытие не может стать предикатом абсолютного начала”. Ведь обнаруживаясь, то есть “переходя в бытие (реализуясь), оно не перестает оставаться в себе самом, оно не теряется, не истощается своим обнаружением”.

Таким образом, если абсолютное первоначало бытия не может быть определено ни как бытие, ни как небытие, то оно “должно быть понято как положительная возможность бытия”. Начало не есть бытие, оно обладает бытием (то есть всем существующим), оно им обладает, но не определено им и не ограничено им. Оно не есть что-либо, и поэтому оно абсолютно, едино, так как множественность предполагает отношение”³³. Так Вл.Соловьев подходит к первому определению абсолютного начала: абсолютное начало в себе самом есть единое и простое. Но поскольку абсолютное начало есть начало всякого бытия, оно есть начало всей множественности. Единство абсолютного начала, утверждает Вл.Соловьев, “не может быть исключительно единством или лишенным множественности. Оно абсолютно едино в самом себе, то есть может обладать (и обладает) множественностью, не теряя своего субстанциального единства”³⁴. Начало бытия должно быть и началом множественности – таково второе определение абсолютного начала³⁵.

Метафизика абсолютного задает историософский вектор построениям Вл.Соловьева. Уже здесь в этом различении определений абсолютного он видит исток противоположности Востока и Запада. Первым в абсолютном начале было познано единство и абсолютная простота, что определило характер восточных религий – их стремление заставить человека отвлечься от всякой множественности. Запад, в отличие от Востока, жертвует абсолютным и субстанциальным единством множественности форм

и индивидуальных характеров. Западная церковь, государство и общество не могут понять единство иначе как чисто внешний порядок. “Вселенская религия, как полагает Вл.Соловьев, призвана соединить эти две тенденции в их истине, познать и осуществить истинное *hen kai pan*”³⁶.

Здесь же мы впервые находим набросок схемы мирового процесса, имеющего “в качестве исходного начала абсолютное первоначало всего существующего, в качестве завершения или цели – совершенство или вечное добро для всего, что существует, в качестве средства или посредствующего звена – отношение и взаимодействие богов и людей”³⁷.

Обратим внимание на эту исключительно важную формулировку, раскрывающую сущность второго посредствующего этапа мирового процесса – “взаимодействие богов и “людей”. Разработка проблемы взаимодействия божественного и человеческого элементов в истории – это то, к чему Вл.Соловьев подойдет в ближайшие годы в “Чтениях о Богочеловечестве”. В “Софии” же мы обнаруживаем зародыш идеи Богочеловечества, составившей основу одной из важнейших концепций его историософии.

Не менее существенно для понимания ранних историософских построений Вл.Соловьева определение цели мирового процесса. Указывая на то, что она состоит в достижении “совершенства или вечного добра”, философ недвусмысленно указывает на нравственный смысл исторического процесса. Эта идея в более поздних произведениях Вл.Соловьева получит фундаментальную проработку, вырастет до масштабов системообразующего фактора его историософии, определит не только цель и смысл исторического процесса, но и сами его движущие силы, и критерии прогресса.

Теория мирового процесса Вл.Соловьева, включающая элементы теогонии, раскрывается в софиологии, космогонии и историософии. Источник развертывания мирового процесса содержится в самом абсолютном первоначале, которое, будучи началом бытия, является и началом множественности. Переход от учения о сущем – Абсолютном первоначале – к теории мирового процесса Вл.Соловьев осуществляет через учение о Душе, которая вместе с Духом и Умом составляет три ипостаси Абсо-

лютного первоначала³⁸. Являясь элементом единого божественного организма, Душа сосредоточила в себе не только начало единства, но и разделения. Она “обладает в себе возможностью бытия, возможностью антибожественной”³⁹ и хочет воспользоваться этим для себя. “Она хотела быть для себя, создать свой мир и управлять им”⁴⁰. В этом утверждении себя в своей самости Душа переходит из пассивного состояния в активное и становится духом зла. В своем падении Душа порождает Сатану как начало существования в себе отдельного бытия, стихию зла, слепого космического Духа и Демиурга как начало внешнего порядка, космический Ум, то есть силу разумную, но негативную.

Описываемый далее Вл.Соловьевым космический процесс разворачивается как борьба Сатаны и Демиурга. “Космический Дух, – пишет Вл.Соловьев, – по своей природе стремится к единственному существованию, к реальному независимому единству, он стремится быть единственным центром мира. Но материя его существования, множество элементов, подчиняющихся Демиургу⁴¹, противопоставляется этому стремлению, разделяя бытие. Поэтому Сатана не может достичь единства непосредственно, но только последовательно борясь с Демиургом, следствием этого является время; таким образом, космический Дух, борясь против Демиурга, порождает время, так же как Демиург, борясь против космического Духа, порождает пространство”⁴².

В задачу нашего исследования не входит изложение этой фантастической картины борьбы двух стихий, приводящей к образованию небесных светил. Отметим лишь те моменты, которые позволяют проследить логику мысли Вл.Соловьева, что необходимо для понимания генезиса исторического процесса в трактовке философа. К таковым относится утверждение Вл.Соловьева о локализации Мировой Души на земле, происшедшей вследствие того, что “разнообразные и сложные обстоятельства хаотических и космических сил на земле сделали ее способной стать местом органического развития. Как только представилась возможность, – пишет Вл.Соловьев, – Мировая Душа, локализованная на земле, завладела ею и произвела живую душу, то есть организм в собственном смысле”⁴³. Наконец,

космический процесс приходит к образованию совершенного организма, организма человека в двух его видах – мужском и женском.

Таким образом достигается цель космического процесса – “осуществление души и Бога в душе, то есть порождение наисовершенного единства в наисовершенном множестве или совершенного целостного и в то же время в высшей степени различного существа: порождение совершенного организма. Человек является таким организмом”⁴⁴.

Поскольку, однако, “вселенской задачей является создание совершенного социального организма” – человечества, мировой процесс продолжается. Он вступает в историческую стадию. В человеческом мире космическая вражда как бы повторяется и история трактуется Вл.Соловьевым как борьба Сатаны с Демиургом. Демиург действует в истории как разум и справедливость, в то время как Сатана является средоточием эгоистической воли человека. Пока в человеке действуют эти силы, его сознание остается на мифологической стадии.

Первый Бог, которому поклоняется человечество, – Дух космоса, хаотическое желание, которое находится в основе мира. Господство Сатаны оспаривается Демиургом. Борьба Демиурга и Сатаны составляет мифологический процесс, являющийся переходным космическим и историческим процессом. В мифологическом процессе как и в космическом различаются три периода: 1) уранический или астральный, 2) солнечный, 3) теллургический или органический⁴⁵. Мифологический процесс завершается освобождением Души, сознания. Дух космоса и Демиург не теряют совершенно своей власти, но эта власть более не слепая, она подчинена сознанию.

Затем начинается собственно исторический процесс. Его действующими лицами являются три народа: индусы, греки (впоследствии замененные римлянами) и евреи. В этих народах человеческое сознание проходит в своем развитии три ступени. На первой – у индусов – душа, едва освободившись от господства космических сил, опьянена своей свободой и сознанием своего единства с Божеством. Все высшие создания человечества находятся в зародыше: философия, поэзия, магия. Все есть одно и все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово в индий-

ском сознании: все, что есть, и все, чего нет, – в равной мере иллюзия, сон. “Это категория субстанции, первоединства и безразличия, это Душа в самой себе, ибо Душа в самой себе есть ничто”⁴⁶.

На второй ступени – у греков и римлян, душа освобождается не только от космических сил, но и от самой себя и начинает получать воздействия от своего божественного супруга, вечного Логоса – красоту и разумность, искусство и философию, нравственный порядок у римлян. Однако вдохновение Логоса у греков и римлян еще искажено воздействием Демиурга, следствием чего является ограниченность греческой философии софистикой и скептицизмом, а нравственного строя римлян – внешним порядком, основанном на насилии.

В целом, восприятие Логоса греками и римлянами было ограниченным. Для них он – лишь идея. А поскольку Душа есть личность, то есть больше чем идея, то в конце концов Логос теряет над ней свою силу. Однако вследствие слабого развития личности у греков и римлян потеря ими своих идей означала утрату всего. Таким образом, идеальное соединение человечества с Логосом доказало свою несостоятельность в греческой и римской культуре.

Для спасения человечества требовался народ сверхиндивидуалистичный, даже эгоистичный. Такой народ нашелся: это евреи, религиозный и национальный эгоизм которых преобразуется в универсализм и божественный Логос, соединенный с человеческой душой, рождается в Иудее. “Естественно, что момент реального союза Логоса с душой и его воплощения определен ходом исторического процесса, – пишет Вл.Соловьев. – Когда идеальный союз человечества с Логосом в греческой и римской культуре оказался недостаточным и когда, с другой стороны, религиозный и национальный эгоизм евреев должен был быть признанным иллюзией, в тот момент, когда повсюду на Востоке и на Западе человек находил мир пустым и прибегал к самоубийству, как единственному средству от отчаяния и скуки, в этот момент божественный Логос, соединившийся с человеческой душой, родился в Иудее”⁴⁷.

По своей смерти, воскресении и вознесении Иисус Христос становится единым главой церкви невидимой и видимой,

образовавших единый живой организм. С этих пор “начинается окончательное превосхождение мира видимого миром невидимым”, как полагает Вл.Соловьев⁴⁸.

Последующий ход исторического развития связан с борьбой Церкви с силами века сего. До явления Христа они действовали на человека главным образом через внешнюю природу. После появления христианства эта внешняя природа потеряла свою власть над человеком. Природа стала совершенно внешней, объективной или материальной для человека, т. е. была подчинена человеку и, следовательно, не могла более его ограничивать. Силы века сего, чтобы иметь какое-либо влияние на человека, должны были действовать в новой сфере. Таковой оказалась прежде всего сфера теоретическая и практическая. В них первоначальное христианство, не являясь еще религией абсолютной, имело свои границы.

Будучи результатом борьбы, христианство в сфере теоретической должно было сохранить следы борьбы и ненависти. Таковыми были, по Вл.Соловьеву, дуализм, отделение Царства Божия от царства Сатаны, разделение людей на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках – весь этот вздор и эти ошибки, которые привели к тому, что разрушили историческое христианство.

Дуализм теоретический был дополнен дуализмом практическим, выразившемся в противостоянии Бога и Цезаря, Церкви и языческого государства. “Очевидно, – рассуждает Вл.Соловьев, что это разделение должно быть лишь временным, так как в конце концов все власти мира сего должны быть подчинены Христу. В конце Церковь должна полностью пронизать государство, стать его Духом, использовать его как свой орган. Но для этого истинного проникновения христианская церковь должна была прежде полностью пронизать человеческое общество, начало христианства должно было целиком овладеть сердцем, Духом и жизнью людей; тогда внешняя жизнь общества и тем самым государство, которое этой жизнью управляет, должно было быть лишь выражением, внешним обнаружением внутренней жизни в Церкви. Пока Церковь не достигла этого совершенства, между ней и государством был возможен лишь союз”⁴⁹.

При этом его реализация на Западе и на Востоке оказалась различной.

На Востоке, в результате ухищрений Сатаны, имевшего под своим влиянием императора Константина, осуществилось мнимое подчинение государства Церкви. Государство внешне христианское, по существу осталось языческим. Империя Константина ни в чем существенном не отличалась от империи Диоклетиана. “Церковь, которая была достаточно могущественной для того, чтобы стоять над государством, но не настолько, чтобы ассимилировать его, согласилась на компромисс; так образовалось гермафродитическое общество, которое называют Византийской империей”⁵⁰.

На Западе все было иначе. Церковь столкнулась здесь не с организованным государством, а с хаотическими силами варваров. Она сумела подчинить варваров. Однако их христианизация была только индивидуальной. Массы оставались в язычестве и в феодализме образовали силу, враждебную папству. В борьбе с империей и феодализмом Церковь потеряла свой чисто духовный и миролюбивый характер и превратилась в папскую воинствующую монархию. В земной сфере естественно побеждают земные силы. “И действительно, – пишет Вл.Соловьев, – священная империя по причине своей двойственности и искусственной природы начала уступать папству; но феодализм, который был естественной организацией, победил, когда собрал свои силы вокруг феодальных королей. Если император уступал папе, то король сделал из него своего пленника”⁵¹. Так в практической области к концу средневековья Демиург достиг двойного успеха победой царства над папством и превращением папства в мировую силу”⁵².

Отметим, что резкая критика исторического христианства встречается и в других разделах “Софии”. Папство, по мнению Вл.Соловьева, без всяких на то оснований объявляет себя непогрешимым, и вместо того, чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает. Несостоятелен разделенный и немощный протестантизм, который “хочет верить и не верит больше”. Не называя православия, Вл.Соловьев, очевидно, к нему относит такие определе-

ния, как “слепое невежество” и “рутина масс, для которых религия есть только старая привычка”⁵³.

Еще более роковой для христианства оказалась секуляризация в теоретической сфере. Здесь восставший разум разрушил власть церкви. “Но поскольку Церковь была единственным представителем христианства, хотя и искаженного, то восстание и отрицание Церкви были и отрицанием христианства, – отмечает Вл.Соловьев. – Развитие этого отрицания хорошо заметно: епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм или социанизм, деизм, атеизм (и материализм). Достижения Демиурга в практической сфере: королевский абсолютизм, парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм”⁵⁴.

После того как все внешние или демиургические силы жизни разрушились, Душа должна искать в себе самой принципы новой жизни. Она должна вернуться к себе, отвлечь свои силы от внешнего, сконцентрироваться, потенциализироваться. Это возвращение Души начинается с теории. Здесь, по Соловьеву, исток развития современной спекулятивной философии, которая хочет создать внутренний мир. В этом ее отличие от древней философии – та есть философия объективного Логоса, между тем как современная философия – философия субъективной души, души в себе самой. Мысли души выражаются современными философами. То, что она думает, она сообщает людям, способным понимать и хорошо выражать эти откровения. Это теоретическое воплощение Софии Вл.Соловьев находит в философии Якова Беме, Сведенборга, Шеллинга.

Во втором диалоге “Софии” содержится весьма важный с точки зрения становления историософии Вл.Соловьева фрагмент. Речь идет о периодизации истории человечества. Философ определяет ее следующим образом: первый период – до Рождества Христова; второй – от Рождества Христова до конца XIX века; третий период начинается с 1878 года. Каждый из этих периодов, как полагает Соловьев, развивается под определяющим воздействием человеческих душ. Однако при этом в первый период преобладает воздействие душ еще невоплощенных, наивных, не имеющих опыта. Во втором периоде преобладает влияние мертвых; чему соответствует сознательный, рассудочный, опытный характер этого периода. В третьем

периоде разделение мертвых и живых прекращается, оба мира объединяются. Когда невидимое человечество становится более многочисленным, чем видимое, оно овладевает последним⁵⁵.

Сформулированная в “Софии” тринитарная концепция исторического процесса представляет значительный интерес в плане ее идейных истоков. Хотя сам Вл. Соловьев и не ссылается на учение калабрийского аббата Иоахима Флорского⁵⁶, содержание концепции указывает на ее происхождение. Анализ и сопоставление концепций двух мыслителей позволяет глубже уяснить метафизические и мировоззренческие основания историософии Вл. Соловьева.

Аббат бенедиктинского монастыря в Калабрии, Иоахим Флорский (1130-1202 гг.), разработал историософскую концепцию, суть которой может быть сведена к утверждению того, что “век”, связанный с именем Христа, не является наиболее совершенной ступенью священной истории. Этим “веком” история не завершается. На смену ему грядет новая ступень, отмеченная преобладающим влиянием Святого Духа – третьего лица Троицы.

Отправным моментом учения Иоахима Флорского явилось толкование “Откровения Иоанна”, давшее ему основание противопоставить Новому Завету новое, конечное, “вечное Евангелие”. Иоахим опирался на следующий фрагмент “Откровения”: “И увидел я другого Ангела, летящего посередине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле, и всякому племени и колону, и языку и народу”⁵⁷. Традиционная трактовка этого фрагмента состояла в том, что после победы над языческим идолопоклонством остается только одна задача – распространение Евангелия как абсолютной истины. При этом предполагалось, что римско-католическая церковь также должна сохраниться до конца мира.

Иоахим дает иное толкование понятию “вечное Евангелие”. В “Откровении” Иоанна он узрел провозвестие упразднения “Евангелия буквы” и установления “вечного Евангелия” – “Евангелия Духа”, господству которого не будет конца.

Итак, Новый Завет оказывается превзойденным новым откровением. Это приводит Иоахима к отказу от традиционной христоцентрической схемы “смены времен”, в соответствии с которой

центральным событием истории являлась смена Ветхого Завета Новым. Всемирная история в свете нового прочтения “Апокалипсиса” представлена христианским мыслителем как поэтапное господство трех лиц Св. Троицы. “Три состояния мира соответствуют трем лицам Божества, – пишет Иоахим Флорский. – Первое состояние справедливо приписывается только Отцу, третье – Святому Духу, а второе – Сыну и Святому Духу”⁵⁸.

Первая эпоха, или период Отца, началась с Адама и продолжается до Христа. Это – эра Ветхого Завета, или эпоха Моисеева закона, “рабского послушания”, состояние мирян, царство терний и ночного сумрака. Эта эпоха завершается сошествием на землю Сына Человеческого.

Вторая стадия истории человечества продолжается от Иисуса Христа до времени самого Иоахима Флорского. Здесь царство Отца сменяется царством Сына, “состояние” мирян – состоянием священников. Наступает эпоха “сыновнего послушания”, век писаного Евангелия, царство утренней зари и роз.

Сопоставляя Ветхий и Новый Завет, Иоахим устанавливает параллели между бедствиями избранного народа и гонениями церкви и приходит к выводу, что время, в которое он живет, отмечено началом новой, третьей исторической эпохи – царства Святого Духа, эпохи свободной любви, полуденного сияния и лилий. Состояние священников сменяется состоянием монахов.

Третья историческая эпоха, наступление которой Иоахим связывал с распространением собственного учения, начавшись в 1260 г., продлится до конца человеческой истории. Это будет эпоха “вечного Евангелия”.

Смена “времени Сына” “временем Святого Духа” мыслится Иоахимом как историческая грань, по своему значению подобная смене Ветхого Завета Новым. Однако грядущее освобождение людей, увязших в противоречиях, несопоставимо с предшествующими периодами. В эпоху “вечного Евангелия” раскроется подлинный смысл истории, состоящий в свободном, исходящем из сердца почитании Бога. Властная и притязательная церковь петрова уступит свое место церкви иоанновой, отказавшейся от ненужного бремени мирской власти; дух свободы, любви и мира победит насилие и устранил самую ее

возможность. Преображение человечества, таким образом, совершится в пределах посюсторонней истории.

Такова в схематическом очерке историософия Иоахима Флорского. По справедливому замечанию М.А.Барга, “со времени Августина это была самая грандиозная теология истории, созданная на почве христианства”⁵⁹. Действительно, историософия Иоахима заключала в себе ряд идей, сделавших ее притягательной не только для современников калабрийского аббата, но и для последующих поколений. Отголоски его концепции можно обнаружить в решении проблемы смысла истории такими философами, как Шеллинг, Гегель, Вл.Соловьев.

Отметим прежде всего тринитарный характер историософской концепции Иоахима Флорского. Он был единственным теологом-мистиком XII в., преодолевшим христоцентрическое видение истории, присущее августинизму. Отталкиваясь от исторической экзегезы Священного Писания, Иоахим выстраивает историческую перспективу, в которой эпоха Христа с ее центральным событием – Боговоплощением – не выражает “полноты времен”. Она еще должна реализоваться в будущем. А постольку история не завершается эпохой Христа, то и эта реализация осуществится не под началом Богочеловека, а в эпоху Святого Духа. “В пророчестве Иоахима истина христианства, содержащаяся в Новом Завете, утратила свою абсолютность и конечность. Она оказалась только истиной относительной, т. е. истиной только в рамках данной исторической эпохи, которую превзойдет более совершенная истина нового откровения – Евангелие Духа Святого. Иначе говоря, из историософии Иоахима Флорского следует, что истина раскрывается только во времени – поступательно от одной ступени к другой исторического движения человечества. Тем самым каждая из последующих эпох как бы раскрывает новое измерение Божества и приводит к новому откровению. Так, в мистической форме христианский мыслитель выразил идею внутренней преемственности исторических эпох.

Безусловно, историзм пророчества Иоахима Флорского, как справедливо отмечает М.А.Барг, был ограниченным, ибо оно не снимало, а только отодвигало конечную грань восходящего движения откровения. К тому же в самом понятии “вечное Еван-

гелие” отрицалось то, что провозглашалось в пророчестве⁶⁰. Но нам важно подчеркнуть другое: в своем пророчестве Иоаким выразил веру в наступление совершенного духовного состояния человечества, в проявление божественного в исторической реальности, что придавало ему характер призыва к моральному и религиозному обновлению. Этот призыв прозвучал в условиях нараставшего обмирщения церкви, захлестнувшего ее аморализма, увязания в политических распрах и ухода от собственно религиозных проблем.

Таким образом, учение Иоакима Флорского было порывом к утраченной духовности. Оно было сопряжено с религиозно-политической рефлексией на фоне мистико-реформаторских и пророческо-эсхатологических идей. В нем присутствует сильный фермент утопизма, жажды обновления и новой духовности.

Идеи христианского завоевания мира и обновления церкви Духом Святым были близки и созвучны настроению и надеждам Вл.Соловьева. Еще в 1873 г. в письмах Е.Романовой он высказал свое убеждение в том, что преобразование действительности есть не отвлеченный и в силу отвлеченности недостижимый идеал, но вполне конкретная задача, непреложная и выполнимая. “Я принадлежу не себе, а тому делу, которому буду служить и которое не имеет ничего общего с личным чувством, с интересами и целями личной жизни”, – писал он Е.Романовой 6 июля 1873 г. Объясняя свое понимание цели этого служения, Вл.Соловьев писал той же Е. Романовой в письме от 2 августа 1873 г. о том, что с тех пор, как он начал что-нибудь мыслить, он стал понимать, что существующий порядок вещей не таков, каким должен быть, а “убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано”. Это преобразование Вл.Соловьев связывает с осознанием человечеством христианской истины, которая до сих пор имела лишь одностороннее и недостаточное выражение. “Сама истина, – пишет он, – т. е. христианство (разумеется, не то мнимое христианство, которое мы все знаем по разным катехизисам), истина сама по себе ясна в моем сознании, но вопрос в том, как ввести ее во всеобщее сознание, для которого она в настоящее время есть какой-то monstrum – нечто совершенно чуждое и непонятное. Дело в том,

что христианство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие этого оно было заключено в несоответствующую ему, неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. И разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против такого христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное”. Следовательно, полагает Вл.Соловьев, необходимо “ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловную форму”⁶¹. Из осознания этой истины Вл.Соловьев выводит программу и цель своего служения. “Я не только надеюсь, – пишет он, – но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет признана другими, признана всеми и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, – и во всей своей силе явится Царство Божие, – царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости – новое небо и новая земля, в которых правда живет”⁶².

Выраженные в этих письмах чаяния “переворота в сознании человечества”⁶³, скорого наступления Царства Божия и преобразования твари стали благоприятной почвой для прорастания идеи “нового христианства или вселенской религии вечного Завета” – идеи, ставшей зародышем “Sophie”.

Вл.Соловьев действительно ощущал себя пророком “вечного Завета”. Об этом свидетельствуют и наброски сочинения, о котором он писал своему другу Цертелеву из Варшавы 27 июня

1875 г. Приведем один из фрагментов. “Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен, – пишет Вл.Соловьев. – Случайность и произвол только в человеческом невежестве. Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадение), Каббала, Беме и те и другие получали в результате чертей и вечный ад.

С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о мировом процессе, как необходимом без всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс являлся или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или же чисто натуральным (эволюционный материализм), некоторые же соединяли идеализм с натурализмом (натурфилософия Шеллинга, система Гартмана), но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последние, сравнительно совершенные системы, не могли определить истинной цели и значения процесса, ибо цель эта ... духовное божество мира.

В последней своей системе Шеллинг с логическим понятием процесса соединяет некоторое, хотя весьма неполное и довольно спутанное представление о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него довольно удовлетворительное определение; отсюда же у него, вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Беме и Сведенборга, – отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии. Учения Беме и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религий вечного Завета.

Каббала и неоплатонизм.

Беме и Сведенборг.

Шеллинг и я.

Закон

Неоплатонизм – Каббала – Ветхий Завет

Евангелие

Беме – Сведенборг – Новый Завет

Свобода

Шеллинг – я – Вечный Завет”⁶⁴.

Этот обширный фрагмент одного из черновых набросков, относящихся ко времени работы Вл.Соловьева над “Софией”, позволяет нам заглянуть в потаенные глубины его философских замыслов, понять, какую задачу он ставил перед собой и как сам себя оценивал. Как и в “Софии”, тема избранничества здесь выражена совершенно отчетливо. Нам представляется поэтому вполне справедливым замечание А.П.Козырева о том, что “призрак высшего избранника, принужденного любить богиню, чуть ли не высшего жреца рода человеческого, который не должен иметь семьи, основателя “вечного завета” является нам порой со страниц “Софии”⁶⁵.

Наступление новой, третьей эры в истории Вл.Соловьев связывал с 1878 годом – годом рождения Софии в сознании человечества. Он пытался выработать основы новой вселенской религии – религии вечного Завета, ощущал себя пророком и ждал близкого торжества добра, правды и права над миром лжи и злобы. Трактат “София” был замыслен Вл.Соловьевым как сочинение, излагающее начала этой религии. В письме к отцу от 1(13) мая он соответствующим образом и называет свое сочинение – “Principes de la religion universelle”, а рукопись “Софии”, как известно, имеет подзаголовок: “Начала вселенского учения”, учения, которое должно было стать путеводным к завершению истории.

Здесь мы должны остановиться еще на одной очень важной для Вл.Соловьева теме – теме эсхатологической. В “Софии” она заявлена достаточно четко. Это уже не просто “эсхатологические интуиции”, характерные для юношеского мировоззрения Вл.Соловьева⁶⁶, но глубоко обоснованная идея, выполняющая структурирующую функцию для историософии первого периода его творчества.

Как это следует из всего содержания “Софии”, исторический процесс своей целью и завершением имеет преображение мира, его средством является раскрытие всемирной истины и установление вселенской религии, а пророк выступает сотворцом последнего акта истории. Здесь – и надежда на близкое

торжество Царствия Божия, и определенное видение своей роли во всемирно-историческом процессе.

Наличие эсхатологической темы в раннем периоде творчества Вл.Соловьева уже отмечали некоторые исследователи⁶⁷. Действительно, программа работы над “Софией” предполагала наряду с изложением антропологических основ, теологических, космогонических и сотериологических начал изложение эсхатологических начал положительной метафизики⁶⁸. Глава, посвященная изложению эсхатологических начал, не была написана Вл.Соловьевым, но некоторый свет на понимание проблемы проливают связанные с “Софией” черновые наброски. Так, в теоретических “Положениях” к сочинению содержатся весьма любопытные суждения философа. Под пунктом 29 читаем: “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”⁶⁹.

Приведенный фрагмент свидетельствует о славянофильской ориентации Вл.Соловьева в ранний период его творчества. Завершающий этап истории философ связывает с особой миссией России.

Так, почти шесть столетий спустя отозвалось учение калабрийского аббата Иоахима Флорского в исканиях молодого Владимира Соловьева. Безусловно, их сближает не только формальная сторона – повторение Соловьевым известной схемы исторического процесса, но нечто большее – порыв к духовному обновлению, вера в торжество добра на земле и ощущение себя пророками грядущей эпохи вечного Завета.

Будущее человечества Вл.Соловьев связывает с торжеством Вселенской Церкви, описание которой мы впервые встречаем в “Софии”. Тематически оно может быть структурировано следующим образом: 1) обоснование любви как принципа вселенской религии и основания общественного устройства; 2) описание структуры церковной иерархии; 3) разделение населения по родам деятельности; 4) разделение населения по частям света и на социальные группы⁷⁰.

Центральное место в учении Вл.Соловьева о Вселенской Церкви занимает учение о любви. “Вселенская религия, – пишет

он, – есть религия Души; специальная функция Души есть любовь; таким образом, мораль этой религии не может иметь иного начала, кроме любви”⁷¹. Любовь во вселенской религии, по Соловьеву, имеет три ступени: природную, интеллектуальную и абсолютную или божественную.

Природная любовь по своему происхождению является половой любовью. Интеллектуальная любовь – это любовь к предметам, “которые непосредственно не предоставлены нашим чувствам (это патриотизм, любовь к человечеству, любовь к Богу как общему началу всего). Наконец, божественная или абсолютная любовь – это любовь к воплощенной Софии. “Третья ступень, являющаяся синтезом двух предшествующих, – поясняет Вл.Соловьев, – объединяет стихийную силу природной любви с универсальностью любви интеллектуальной – это абсолютная любовь”⁷². Ее высшим предметом, как уже отмечалось, является София. “Она находится в прямой связи с избранниками человечества (с необходимостью мужчинами, ибо она женщина), которые любят ее восходящей любовью и которые любимы ею любовью нисходящей. Они, в свою очередь, находятся в непосредственной связи с большим количеством индивидов (с необходимостью женщин), которые любят их восходящей любовью, а они их любят любовью нисходящей. Эти индивиды снова есть предмет восходящей любви для определенного количества индивидов мужчин и так далее”⁷³.

Среди избранников первого порядка Вл.Соловьев выделяет одного, находящегося “в наиболее интимной связи с Софией”. Он является великим первосвященником человечества. В приводимом на полях рукописи описании церковной иерархии он обозначен как “папа”. Другие являются патриархами Вселенской Церкви или священниками первой ступени. Второй порядок, составленный из женщин, образует первый совет. Третий порядок – это архиепископы или митрополиты Вселенской Церкви; 4-й – епископы, 5-й – деканы, 6-й – священники в собственном смысле, 7-й – диаконы, 8-й – верующие, 9-й – оглашенные, 10-й – начинающие. Каждый мужской порядок имеет соответствующий совет, образованный из женского порядка⁷⁴.

Исходя из того, что у каждого порядка есть своя специфическая функция в великом организме человечества, Вл.Соловьев выде-

ляет во Вселенской Церкви земледельцев, ремесленников и священников⁷⁵.

Третье деление Вселенской Церкви основано на различиях в характере. По этому основанию Вл.Соловьев делит человечество на семь частей: Африка, Восток, Верхняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия. Во главе каждой из этих частей стоит священник первого порядка; эти большие части разделены на меньшие, которыми руководят священники второго порядка – до коммуны шестого порядка или приходов, которые управляются простыми священниками; приходы разделены на округа, которые управляются диаконами, округа разделены на кварталы, кварталы – на дома или дворы, дома и дворы – на семьи⁷⁶.

На полях рукописи Вл.Соловьевым описана предполагаемая иерархия Вселенской Церкви:

”1 папа.

7 патриархов.

46 митрополитов.

722 архиепископа.

7000 епископов.

70000 деканов.

700000 священников.

700000 кандидатов в священники”⁷⁷.

Здесь же Вл.Соловьев пишет о четырех классах:

1. Священники – Живой закон.
2. Ремесленники – рабочие, активные относительно внешней природы, пассивные в обществе.
3. Земледельцы – не рабочие, пассивны в отношении внешней природы.
4. Женщины – активны в обществе.

Законодатели, производители, распорядительницы или управительницы”⁷⁸.

Таково “причудливое”, по словам А.Ф.Лосева, описание Вл.Соловьевым Вселенской Церкви, описание, в котором “гениальные прозрения смешиваются с детскими беспомощными иллюзиями”. По мнению племянника философа – С.М.Соловьева, Вл.Соловьев сам чувствовал, что это бред”⁷⁹ и по этой причине оставил незаконченным раздел “Софии”, посвященный общест-

венному устройству. Вполне возможно, что именно этот раздел рукописи внушил Вл.Соловьеву мысль об отказе напечатать ее. И действительно, если к идее Вселенской Церкви, сформулированной в “Софии”, философ неоднократно будет возвращаться в последующие годы, то такой конкретизации и детализации в ее описании мы уже никогда не встретим в его сочинениях. Однако и в этих набросках важно отметить замечательную черту, характерную для всего творчества Вл.Соловьева, – пафос универсализма.

Проведенный анализ позволяет нам сделать вывод, что в “Софии” Вл.Соловьев сформулировал ряд идей, дающих основание утверждать, что уже в этой ранней работе мы имеем дело с четко выраженной историософской концепцией.

Исходя из представлений об истории как прежде всего духовно-религиозном процессе, Вл.Соловьев дает оригинальное решение таких проблем, как цель и смысл мирового процесса, периодизация истории и ее движущие силы, взаимоотношения Востока и Запада, историческая роль христианства и ряд других. В “Софии” мы находим первые формулировки идеи Богочеловечества, ставшей итогом размышлений философа над проблемой взаимодействия божественного и человеческого элементов в истории, идеи Вселенской Церкви и теократической утопии, обнаруживаем склонность Вл.Соловьева к нравственной интерпретации исторического процесса. В “Софии” также разрабатывается первая версия учения об абсолютном первоначале, составляющего фундамент историософских построений Вл.Соловьева.

Метафизика абсолютного лежит в основе представлений о единстве космического и исторического процессов; она же определяет понимание истории как становления абсолютного в множественности бытия, иначе говоря, как процесса, имеющего завершением совершенство и вечное добро для всего существующего.

Существенным моментом историософской концепции “Софии” является положение о нравственном смысле исторического процесса, обусловленном, по Соловьеву, моральным значением трансцендентного акта отпадения Души. Рассматривает-

мый в этом аспекте исторический процесс разворачивается как оправдание добра.

Своеобразие историософских построений Вл.Соловьева нашло яркое воплощение в тринитарной концепции истории человечества. В ней выражено не только религиозно-идеалистическое толкование исторического процесса, но и понимание философом той духовной задачи, которую он перед собой ставил и с решением которой связывал свою жизнь.

В “Софии” сформулирована идея противоположности религиозной истории Запада и Востока, дан черновой набросок теократической концепции и учения о Вселенской Церкви. Вл.Соловьевым еще не обрисованы и не прочерчены все пути и средства ее достижения, но предварительная критическая работа им уже начата: историческому христианству – и западному, и восточному, включая византийское и русское православие, дается исключительно низкая оценка. Будущее человечества Вл.Соловьев связывает с торжеством Вселенской Церкви Вечного Завета, возглавляемой единым первосвященником, именуемым “папой”.

Историософские построения “Софии”, будучи вполне оригинальными, явились результатом творческого синтеза идей Платона, гностицизма, Каббалы, Иоахима Флорского. В трактате в целом прослеживается также определенная зависимость Вл.Соловьева от Беме, Сведенборга, Шеллинга. Подготовительные материалы к “Софии” и развитие философом эсхатологической темы позволяют говорить о славянофильских влияниях, испытываемых философом в этот период.

Следует отметить еще одну существенную черту рассматриваемого сочинения Вл.Соловьева – его оптимистический характер. Как и в наиболее крупной и значительной предшествующей работе – “Кризисе западной философии”, – в “Софии” Вл.Соловьев предпринял попытку обосновать необходимость и возможность рационального выражения христианской истины. Она должна быть разумной, доступной пониманию, благодаря чему, по мнению философа, будет преодолена историческая неудача христианства. “Когда христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут жить,

осуществлять его в действительности, – пишет он в письме от 2 августа 1873 года, – тогда, очевидно, все изменится”.

Оптимистические надежды Вл.Соловьева укрепляли его убежденность в том, что преобразование мира произойдет через осознание христианской истины, через ее понимание. Вполне справедливо в связи с этим писал К.В.Мочульский: “Когда поймут, то и поверят, а поверят – станут осуществлять в жизни! Понимание, вера и жизнь в представлении Соловьева следуют друг за другом с необходимостью логической дедукции”⁸⁰. Действительно, здесь Вл.Соловьев совершенно в плену оптимистического интеллектуализма: и неудачу христианства в истории, и грядущий его успех он объясняет исключительно рационалистически. Такая позиция философа явно не согласуется с провозглашаемой приверженностью христианской традиции. Он не чувствует греховности человечества, реальной силы зла и его метафизической природы. Характерно в связи с этим признание Вл.Соловьева в уже цитированном выше письме: “Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта”. Правда в “Софии” позиция несколько уточняется: определяя абсолютное первоначало, он утверждает, что оно “не есть только начало любви, но также и начало ненависти или злобы, не только начало единства, но и разделения”⁸¹. Однако и такие формулировки, строго говоря, ничего общего с христианством не имеют.

Рукопись “Софии” не была опубликована Вл.Соловьевым. От некоторых положений, сформулированных в ней, он откажется уже в ближайшее время. Однако ряд существенных идей “Софии” лягут в основу последующих сочинений философа. В полной мере это относится и к историософским построениям Вл.Соловьева. В “Софии” не просто черновой набросок его историософии, но сама “София” есть результат продуманной историософской концепции. Об этом свидетельствует и дальнейшая эволюция философско-исторических воззрений Вл.Соловьева, отразившаяся в таких его работах, как “Философские начала цельного знания” и “Чтения о Богочеловечестве”.

-
- ¹ Зверев В.М. Философия истории русского религиозного идеализма // Социологическая мысль в России; Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века / Под ред. Б.А.Чагина. Л., 1978. С. 311.
- ² См.: Шапошников Л.Е. Интерпретация истории В.С.Соловьевым // Философия истории в России. XIX век. – Н. Новгород, 1994.
- ³ Спиридов В.В. Философия истории В.Соловьева в ее развитии и преемственности // Из истории русской философии XIX – XX вв. М., 1969. С. 181.
- ⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. I. С. 65.
- ⁵ Зверев В.М. Указ. соч. С.319.
- ⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.1. С.289.
- ⁷ Соловьев В.С. София. Начала вселенского учения // Логос. 1991. № 2. С. 171-196; 1993. № 4. С.274-296; 1996. № 7. С.145-167. На языке оригинала полный текст “Софии” был опубликован в издании Soloviev Vladimir. La Sophia et les autres actits fransais / Edite et present par F. Roulean Lausanne. La Citi – L’Fge de e’Homine. 1978.
- ⁸ Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. III. Вып. I. Петроград, 1921. С. 64.
- ⁹ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 108 – 132.
- ¹⁰ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.209-260.
- ¹¹ Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева “София” // Логос. 1991. № 2. С. 152-170.
- ¹² Соловьев С.М. Указ. соч. С. 125.
- ¹³ Лосев А.Ф. Указ соч. С. 223-224, 209.
- ¹⁴ Козырев А.П. Указ. соч. С. 152.
- ¹⁵ Об оценке и планах относительно рукописи Вл.Соловьев сообщает отцу и Д.Н.Цертелеву. В письме к отцу от 16/28 мая 1876 г. он пишет: “Что касается до моего сочинения, то мне необходимо его издать, так как оно будет основой всех моих дальнейших занятий, и я ничего не могу делать, не ссылаясь на него” (Соловьев В.С. Письма. В 3 т. Т. 2. С. 27). А 19 июня 1876 г. он сообщает Д.Н.Цертелеву: “Я вернулся из-за границы две недели тому назад. Сочинения своего по-французски не издал по разным причинам, но, распространив его значительно и снабдив надлежащим количеством греческих, латинских и немецких цитат, издал его по-русски в качестве докторской диссертации” // Там же. С. 233).

- ¹⁶Соловьев В.С. Письма. Т. 3. С. 105-106. Работа Вл.Соловьева “Мифологический процесс в древнем язычестве” опубликована в “Православном обозрении” в ноябрьском номере 1873 г.
- ¹⁷Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 1.
- ¹⁸На это указывал К.В.Мочульский: “Характерно стремление молодого философа объяснить историю мира и человечества из единого религиозного начала; зерно всех дальнейших космогонических и историософских построений Соловьева лежит уже в его первой, студенческой работе” (Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 85.
- ¹⁹Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 266.
- ²⁰Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 150-151.
- ²¹Соловьев В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 18.
- ²²Соловьев В.С. Метафизика и положительная наука // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 203.
- ²³Там же. С. 205.
- ²⁴Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С.120.
- ²⁵Там же.
- ²⁶Там же. С. 27.
- ²⁷Там же. С. 121.
- ²⁸Асмус В.Ф. Владимир Соловьев. М., 1994. С.68.
- ²⁹Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С.121.
- ³⁰Соловьев В.С. София. // Логос. 1991. №2. С.187.
- ³¹Соловьев В.С. София. Второй диалог. Космический и исторический процесс // Логос. 1996. № 7.
- ³²Соловьев В.С. София // Логос. 1991. № 2. С. 187.
- ³³Там же.
- ³⁴Там же.
- ³⁵Там же.
- ³⁶Ἄεν καὶ πάντα (греч.) – одно и всё.
- ³⁷Соловьев В.С. София //Логос. 1991. № 2. С. 187.
- ³⁸Там же. С. 188.
- ³⁹Соловьев В.С. София // Логос. 1996. № 7. С. 145.

- ⁴⁰Там же. С. 146. Объяснение творения мира исходя из предмирного акта отпадения одного из космических начал – мировой души – связывает Вл.Соловьева с традицией гностицизма. Он был привлекателен для Вл.Соловьева по ряду причин. Прежде всего, следует указать на то, что гностицизм был пронизан ожиданием общечеловеческого искупления и стремлением вырваться из царства зла и грехопадения. Во-вторых, как уже отмечал А.Ф.Лосев (см.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М., 1990. – С. 246), настроениям Вл.Соловьева было близко слияние природы и личности или материи и человечности, что вытекало из смешения в гностицизме античности с иудаизмом. Более подробно об этом см.: Соловьев В.С. Гностицизм // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 323-327; Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 504-545.
- ⁴¹Сохраняем нормативное для времени В.Соловьева написание “Димитриург”.
- ⁴²Соловьев В.С. София // Логос. 1996. № 7. С. 149.
- ⁴³Там же. С. 152.
- ⁴⁴Там же. – С. 153.
- ⁴⁵Вл.Соловьев повторяет схему, изложенную в работе “Мифологический процесс в древнем язычестве”.
- ⁴⁶Соловьев В.С. София // Логос. 1996. № 7. С. 154.
- ⁴⁷Там же. С. 157.
- ⁴⁸Там же.
- ⁴⁹Там же. С. 158.
- ⁵⁰Там же.
- ⁵¹Вл.Соловьев имеет в виду так называемый *donacio Constantini* – Константинов дар – подложный документ, в силу которого император Константин при крещении папой Сильвестром будто бы санкционировал первенство римского епископа перед другими, признал его превосходство над императором и, оставляя за собой лишь Византию, передал папе *Imperium* над Римом и Италией. (См.: Дарение Константина // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 464-465).
- ⁵²Соловьев В.С. София // Логос. 1996. № 7. С. 159.
- ⁵³Соловьев В.С. София // Логос. 1993. № 4. С. 275.
- ⁵⁴Соловьев В.С. София // Логос. 1996. № 7. С. 159.
- ⁵⁵Там же. С. 156.

- ⁵⁶В “Софии” Вл.Соловьев не ссылается на Иоахима Флорского. Он упоминает его в работе 1891 года – “Из истории философии”: “Со времен аббата Иоахима де Флорис (XIII века) трехчастное деление (трихотомия) всемирной истории в той или другой форме встречается почти у всех мыслителей, пытавшихся выразить историческую жизнь человечества в одной общей формуле” (Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. – С. 324). Об Иоахима Флорском и его учении см.: Добиа-аш-Рождественская О. Некоторые проблемы иоахимизма // Журнал министерства народного просвещения. 1913, июнь; она же: Иоахимизм // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 634-635; Стам С.М. Учение Иоахима Калабрийского // Вопр. истории религии и атеизма. М., 1959. Т. VII.
- ⁵⁷Апок. 14:6.
- ⁵⁸Иоахим Флорский. Книга о согласии Нового и Ветхого Заветов // Философия истории. Антология. М., 1994. С. 28-30.
- ⁵⁹Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 200.
- ⁶⁰Там же. С. 200-201.
- ⁶¹Соловьев В.С. Письма. Т. 3. С. 88-89.
- ⁶²Там же. С. 84-85.
- ⁶³Там же. С. 97.
- ⁶⁴Там же. Т. 2. С. 277.
- ⁶⁵Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос. 1991. № 2. С. 170.
- ⁶⁶См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 30.
- ⁶⁷См.: Козырев А.П. Указ. соч. С. 160; Котрелев Н. Эсхатология у Владимира Соловьева: (К истории “Трех разговоров”) // Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл.Соловьева “Эсхатология Вл.Соловьева”. Москва, 23-24 сентября 1992 г. М.: Континент, 1993. С. 19-20.
- ⁶⁸См.: Соловьев С.М. Указ. соч. С. 109.
- ⁶⁹Котрелев Н. Указ. соч. С. 43.
- ⁷⁰Соловьев В.С. София // Логос. 1993. № 4. С. 275; 1996. №7. С. 159-161.
- ⁷¹Соловьев В.С. София // Логос. 1996. № 7. С. 159.
- ⁷²Там же. С. 160.
- ⁷³Там же. С. 161.
- ⁷⁴См.: Там же.
- ⁷⁵Здесь явное влияние учения о государстве Платона.
- ⁷⁶Соловьев В.С. София // Логос. 1996. №7. С. 161.
- ⁷⁷Соловьев В.С. София // Логос. 1993. №4. С. 275.

⁷⁸Там же.

⁷⁹Соловьев С.М. Указ. соч. – С. 126.

⁸⁰Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – С. 82.

⁸¹Соловьев В.С. София // Логос. 1991. № 2. С. 189. Эти взгляды Вл.Соловьева восходят к учению Я.Бёме о “темной природе” в Боге, о бессознательной глубине Божества, являющейся источником зла.

А. П. КОЗЫРЕВ

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

ДВЕ МОДЕЛИ ИСТОРИОСОФИИ В РУССКОЙ МЫСЛИ

(А. И. Герцен и Г. В. Флоровский versus софиология)

Имеет ли история определенный смысл или он только постфактум вносится в нее в угоду определенным человеческим интересам? Предсказуемы ли исторические события, стоит ли за ними неведомый режиссер или все они являются вольной импровизацией на заданные темы? Очевидно, что внутри самой истории не может быть ответа на этот вопрос, лишь философия может попытаться его найти, впрочем, без гарантии, что найденный ответ будет убедительным. Вопрос о смысле истории является продолжением и экспликацией извечного философского вопроса о смысле человеческого существования, смысле жизни отдельного человека. Проблема смысла жизни (одной, отдельно взятой человеческой личности) и проблема смысла истории (человечества вообще, определенной этнической общности, государства и т. д.) настолько типологически сходны, что вообще-то говоря, представляют собою одну неразделимую (хотя подчас и антиномически поставленную) проблему. Смысл истории – это развернутый во времени и в пространстве смысл жизни личности, смысл личности же в свернутом виде представляет, или аккумулирует, смысл истории или же в той или иной степени субститутивен ему (Вспомним знаменитое гегелевское определение сущности истории – «прогресс в осознании свободы»). Может ли идти речь о прогрессе, если в «свободном» обществе

личность чувствует себя «в цепях»?). Таким образом, и для смысла истории, и для смысла жизни открываются две возможности, или типологии, его конструирования. Одна возможность – проективна и телеологична. Смысл в том, чтобы достигнуть определенной точки на линии горизонта, цели истории. Вся история представляется тут поступательным (хотя и с некоторыми отклонениями) движением к «светлому завтра»: хилиастическому царству Божию на земле, коммунистическому раю, прусской монархии, либеральной демократии, «открытому обществу» и т. д. (количество подстановок под неизвестное X безгранично). Смысл жизни ставится при этом в подчиненное положение к смыслу истории, личность приобретает принудительный характер общественного животного, критерий ее человеческой зрелости соизмеряется с общезначимой шкалой общественного прогресса. Другое – смысл истории имманентен совершающемуся, он – «внутри» каждой исторической эпохи, оценивается сообразно присущим только ей историческим критериям (выраженность тенденция противоречий, сложность и динамичность культуры; так, смысл Средневековья не в том, чтобы, «из мрака в свет перелетая», достичь Возрождения, а в крестовых походах, соперничестве королей и папства, Жанне д' Арк, инквизиции, схоластике, готических соборах и др.). Смысл человеческой жизни также приобретает при такой постановке вопроса известную автономность. Человек не осуществляет заранее написанную для него программу, но оценивается по сложности и глубине своей духовной личности в многообразных ее проявлениях (заметим, оценивается нами, а не самим собой; он не живет, постоянно подстраиваясь под некую внеположную его сознанию нормативную оценку, хотя и осмысляет совершаемые во времени поступки, связывая их со своим и родовым прошлым и намечая исходя из них свое ближайшее будущее). Полузабытый русский философ и психолог П. Е. Астафьев так различал два противоположных понимания истории, о которых идет речь, соотнося их с теорией прогресса и теорией развития: «Самая яркая разграничительная черта между этими двумя теориями состоит... в том, что для первой смысл и оправдание истории лежат не вне, не в ее конце, но в ней самой, *в самом историческом* процессе и его внутренних мотивах. Поэтому для нее и исторический

смысл, и начало исторической оценки всякого отдельного события, эпохи, исторического характера лежат *в них же самих*, а не заимствуются из каких-нибудь внешних им, отвлеченных идеалов или критериев отдаленного будущего. Историком здесь поэтому может быть только *художник*, а не отвлеченный мыслитель. Для теории же прогресса и смысл и оправдание всей истории, как и всех ее отдельных эпох, событий и характеров, лежат *не в них самих*, но вне их, не в самом *процессе истории*, но в тех результатах, к которым он должен будто бы привести человечество в конце истории»¹.

Итак, пусть смысл жизни является проекцией некоего универсального смысла, действительного для всего человечества, или, напротив, пусть он находится в динамической оппозиции смыслу истории и заключен в достижении совершенства по ту сторону истории (личного спасения, не зависящего от мирских форм общественности, и отстаивания своего собственного культурного и духовного топоса, вопреки происходящей катастрофе, к примеру), в любом случае мышление, ориентированное на постановку вопроса о смысле, требует способности к интеллектуальной интуиции, к усмотрению за ходом внешних событий, кажущихся случайными или, напротив, механически детерминированными, некоей духовной их первоосновы. Таким образом, вопрошание о смысле истории и жизни есть удел не просто философского, но идеалистического дискурса.

Возвышение вопроса о смысле происходит на фоне явственно ощущаемой бессмыслицы истории, в эпохи надлома, коллективной драмы, исторической трагедии. Примером тому – история русской послеоктябрьской философской и историософской мысли: слово «смысл» начинает часто появляться в заглавиях работ классиков философской мысли в России: «Смысл жизни» кн. Е. Н. Трубецкого (1918) и С. Л. Франка (1926), «Смысл истории» Н. А. Бердяева (1923) и «Философия истории» Л. П. Карсавина. Напряженность поиска смысла в сумятице времени улавливается и в художественной прозе. О смысле человеческого существования рассуждают герои романа «Вечер у Клэр», вышедшего из-под пера одного из самых блестящих литераторов русского зарубежья Гайто Газданова в 1929 году. «Слово «смысл», – рассуждает один из героев, – не было бы

фикцией только в том случае, если бы мы обладали точным знанием того, что когда мы поступим так-то, то последуют непременно такие, а не иные результаты. Если это не всегда оказывается непогрешимым даже в примитивных, механических науках, при вполне определенных задачах и столь же определенных условиях, то как же ты хочешь, чтобы оно было верным в области социальных отношений, природа которых нам непонятна, или в области индивидуальной психологии, законы которой нам почти неизвестны? Смысла нет, мой милый Коля»².

В этой небольшой статье речь пойдет об одном частном случае историософского мышления и связанной с ним попытке установить «разрывы и связи» в исторической перспективе, нащупать нетривиальное и неочевидное родство мыслителей, принадлежащих к разным эпохам и типам воззрений на общество и на религию; о «любви к дальнему», которая позволяет спорить, отстаивая свою правоту перед «ближними».

Выпускник Новороссийского (Одесского) университета прот. Георгий Флоровский считается одним из крупнейших патрологов и историков Церкви XX века. «Пути русского богословия» (1937) – настольная книга всякого занимающегося интеллектуальной историей России. Это не только превосходное богословское исследование, это еще и классика того жанра, который получил в европейской литературе минувшего столетия название «история идей» Человек необычайной внутренней дисциплины и работоспособности, Г. В. Флоровский стал богословом «по необходимости», будучи приглашенным в Париж на вакантное место преподавателя патрологии в Сергиевский Богословский Институт. Но именно с философскими и историко-философскими занятиями связывал свою судьбу молодой Флоровский до его приглашения в Париж, в пору своего активного участия в евразийском кружке. Ученик позитивиста Н. Н. Ланге, он еще студентом перерос своего учителя, но впитал в себя позитивистские требования к основательности научного метода, исчерпывающей источниковедческой дотошности исследователя. Попробовав себя и в классической филологии, и в логике, и даже в рефлексологии (его публикация 1917 г. «О механизме рефлекторной слюнной секреции» была высоко оценена И. П. Павловым), Флоровский выбрал в качестве темы своей ма-

гистерской диссертации по философии «Историческую философию А. И. Герцена». Официальными оппонентами Флоровского на защите в Русском Юридическом Институте в Праге 3 июня 1923 г. были Н. О. Лосский, П. Б. Струве и В. В. Зеньковский. И хотя, как пишет исследователь творчества Флоровского Э. Блайн, одной из причин возражений на диссертацию со стороны П. Н. Милукова и либералов было то, что автор «подверг резкой критике Александра Герцена, святейшего из «святых отцов» русской революционной традиции»³, основной пафос работы, как мы видим из опубликованного недавно стараниями М. А. Колерова заключения диссертации⁴, был вовсе не критическим по отношению к Герцену. Более того, Флоровский видит в исторической философии Герцена необходимый мостик между философией истории Гегеля и Достоевского. Интересует Флоровского не столько романтически-сентиментальный Герцен 30-х годов, которому посвящена вышедшая в «Современных записках» (№39-40, 1929) статья «Искания молодого Герцена», сколько Герцен после 1848 года, переживший крушение гегельянства автор «С того берега». Там, где Герцен не только критикует пошлость буржуазной Европы, но и беспощадно ниспровергает логический провиденциализм в истории, он становится не только интересен, но и мировоззренчески близок диссертанту. В написанной в период работы над диссертацией статье «Смысл истории и смысл жизни» Флоровский так характеризует это преодоленное Герценом и коренящееся в романтической (гегелевской) философии истории мировоззрение: *«Логический провиденциализм - этим непривычным термином лучше всего выражается характеристическая черта этого миропонимания; и именно эта идея сплошной логичности мира, разумности истории, так сказать, рациональной прозрачности космического процесса и есть глубинный источник внутренних диссонансов идеалистического индивидуализма»*⁵.

Герцен в «С того берега» совсем не характерен для русской мысли, не чуждой метафизических и эсхатологических упований. Не случайно Леонтьев своим учителем назовет Герцена – полупозитивиста, атеиста и антиклерикала, но эстетика жизни. Герцен реализует стоическую, циклическую парадигму истории (тема страданий, которыми «болеет» древо жизни тоже

удивительно сближает его со стоиками, иногда читая Герцена, мнится, что держишь в руках Марка Аврелия!). Среди его ближайших предшественников надо вспомнить итальянского просветителя Д. Б. Вико с его тремя эпохами – богов, героев и людей – в истории, совершающей свои *corsi e ricorsi*. «Жить можно только в вакхическом кружении временного». «Ни природа, ни история *никуда не идут*, и поэтому готовы идти *всюду*, куда им укажут». «Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да мы одни единехоньки». «Будущее импровизируется на темы прошедшего». Эти и подобные им афоризмы Герцена подводят читателя к тому выводу, что лишь человек вмысливает в историю ее смысл, лишь он ответственен за происходящее, держит в руках нити истории. Отсюда – прометеизм Герцена, подмеченный С. Н. Булгаковым в статье «Душевная драма Герцена», несоразмерность духовных дерзаний личности и понесённого ею, как крест, позитивитского мировоззрения «Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, – пишет Герцен в «Былом и думам», – человек и история делаются чем-то серьезным, действительным и исполненным глубокого интереса. Если события подтасованы, если вся история - развитие какого-то доисторического *заговора* и она сводится на одно выполнение, на одну *mise en scene* – возьмите по крайней мере и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады? С predetermined планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения»⁶.

Георгий Флоровский начала 20-х годов – евразиец, а это значит, что он принадлежит кружку молодых интеллектуалов, принципом которого является обретение себя в истории через ее активное созидание, историческое «дело-действие». И речь здесь идет, конечно, не о революции, не об общественном перевороте, а о том, что сознание опережает бытие, бытие конституируется волевым актом человека – идеология, вера, философское мировоззрение являются не последними инструментами этого конституирования. Поэтому желание Флоренского возвысить масштаб личности, деятельно и творчески участвующей в истории (и тем самым, по Флоровскому, но не по Герцену, реализующей Божий замысел о личности, несущей в себе эмпирическую сво-

боду в качестве образа Божьего в человеке) за счет умаления смысла истории, вполне понятно. «Во всех исторически известных религиозных и этических «системах» личность принесена в жертву логическому фантому. Нравственный смысл истории поглотил нравственный смысл личности. И мы можем по контрасту определить задачу нового, грядущего мировоззрения как осознание непримиримости этих двух смыслов и решение возрожденной антиномии путем угашения другого термина – смысла истории. Но это угашение не будет замалчиванием антиномии, а доказательством, что *история смысла не имеет*»⁷. Примерно то же самое оказывается лейтмотивом диссертации о Герцене, защищенной в Праге (судя по опубликованному черновику ее заключения). Флоровский видит главную заслугу Достоевского в том, что тот сумел преодолеть романтическую парадигму и прийти к подлинно христианской метафизике свободы и трагизма. «Неоднократно в своих творениях в эмоционально насыщенных образах он показывал, как нацело упраздняется смысл *личной* жизни при условии, что в истории и во времени неотразимо реализуется некий общий смысл. В этом он необычайно близко подходил к Герцену, и, может быть, первые формулировки этой неизбежной антиномичности личного и мирового исторического смыслов сложились у него под прямым заражающим воздействием именно Герцена»⁸.

Таким образом, подобно Герцену, в полосу революций, вновь потрясших Россию и Европу, Флоровский решил попытаться найти именно в личности ту незыблемую скалу, на которую можно опереться в бушующем и непредсказуемом океане истории. Вполне понятно, какие практические импликации может иметь подобный кредит, выданный личности. Субъективная и объективная этика (т.е. личная и общественная мораль) должна руководствоваться критерием «мелиоризма» и не стремиться к трансцендентным высотам (эти высоты остаются тем не менее присущими личной духовной жизни человека, в которой происходит опыт богообщения и богопричастия) (Флоровский обращается здесь к таким союзникам, как Уильям Джеймс, автор философского прагматизма, и русский богослов М. М. Тареев). Подобного рода снижение «требовательности» к государству и обществу с высот метафизических идеалов до уровня бо-

лее присущих им прагматических функций регулятивов человеческой жизни мы наблюдаем и у позднего Владимира Соловьева, в частности, в «Оправдании добра». Флоровский пишет: «Проще и менее рискованно плыть по течению без руля и весел, утешая себя мыслью, что служишь естественному, прогрессу жизни... Между тем действительным регулятивом общественной работы должны служить совсем не возвышенные, сверхчеловеческие идеалы, а трезвые интересы времени. Государственная деятельность, например, должна направляться совсем не ослепительной утопией идеального государства, а реальными потребностями государственной целостности, прочности и мощи. Социальные реформы должны не рай привести на землю, а «внести хоть сколько-нибудь справедливости» в людские взаимоотношения, по выражению Клемансо. И т. д. Критерии и стимулы здесь должны быть временные и условные. И это только расчистит почву для абсолютности нравственного творчества и морального труда»⁹. С аналогичных позиций Флоровский будет анализировать «метафизические предпосылки утопизма» в одноименной статье, опубликованной в бердяевском «Пути» (№ 4, 1926) в пору своего расставания с евразийством, показывая, что утопизм коренится в идее конца истории, ложно понятого как конец прогресса.

Таким образом, Флоровский неожиданно вписывается в странную цепочку интеллектуальных филиаций: А. И. Герцен - К. Н. Леонтьев -евразийство. Правда, надо заметить, что в отличие от мыслителей, представляющих первые два звена цепочки, у Флоровского начисто отсутствует то, что В. В. Розанов метко назвал «эстетическим пониманием истории» (вспомним слова Астафьева, процитированные в начале статьи, что историк, принимающий идею развития, а не прогресса, должен быть художником). Может быть это неприятие эстетизма и послужило причиной беспощадно резкой оценки Леонтьева, данной Флоровским в «Путях русского богословия»¹⁰.

Однако похоже, что здесь утеряно еще одно звено, по времени более близкое к Флоровскому. Это труды классика отечественного правоведения П. И. Новгородцева, личная встреча с которым произошла у Флоровского уже после октябрьской революции, в Одессе, куда Новгородцев приехал как беженец.

Дальнейшее общение продолжилось в Софии и в Праге, где Новгородцев был деканом факультета права. С книгой Новгородцева «Об общественном идеале» Флоровский был хорошо знаком и высоко ее ценил¹¹. В этой книге, в значительной степени посвященной критике марксизма и его пониманию общественного идеала, Новгородцев очень четко различает идеальный и трансцендентный характер общественного идеала и исторический труд по приближению к нему, осуществляемый через личность, которая есть «отражение абсолютного идеала», «безграничность возможностей», «бесконечность перспектив», «образ и путь осуществления абсолютного идеала». Абсолютный идеал не может и не должен быть полностью воплощен в конкретной исторической форме, и бессмысленно в будущем или в прошлом искать такой конкретной исторической формы. «Абсолютный идеал есть предел, к которому надо идти историческими путями: к нему нельзя перелететь на крыльях фантазии; но осуществлять конкретные цели, добиваться разрешения самых трудных исторических задач – это значит восходить по ступеням бесконечной лестницы»¹². Убежденность Новгородцева, что основанием и целью всякого исторического развития является лицо, а общество и общественный прогресс есть лишь средство к развитию лиц в их стремлении к бесконечному идеалу, что общественный организм (а значит, и история общества) есть понятие, зависимое от составляющих его лиц, подкрепила, по всей видимости, убежденность подвизающегося у него в Праге магистра. И хотя нам неизвестно, как откликнулся Новгородцев на диссертацию молодого Флоровского, но приглашение на кафедру новоиспеченного магистра, сделанное Новгородцевым незадолго до его кончины, является косвенным подтверждением его расположения.

Казалось бы, на этом можно было бы остановиться. Но до конца понять пафос Флоровского можно, только раскрыв, против кого в действительности он был направлен. Дошедший до нас фрагмент заключения к диссертации начинается словами: «Мир в понимании Соловьева оказывался насквозь детерминированным. В историософии это сказалось коллективистским уклоном мысли в сторону внешнего теократического идеала, со всею неотразимостью органического долженствования, осущест-

ствляющегося в жизни»¹³. Очевидно, что проективизм общественного идеала, его телеологизм воплощается для Флоровского в своей исторической конкретике не столько в гегельянстве, и даже не в пролетарской революции, несущей в себе бунтарски-разрушительный пафос, сколько в парадигме русской религиозной философии, в ее софиологическом, соловьевско-булгаковском изводе. Все 20-е годы Флоровский пристально изучает Соловьева, обсуждает его труды с Н. О. Лосским, собирается писать книгу о Соловьеве, посвящает ему прямо или косвенно целый ряд публикаций и писем. Ради чего? Ради того, чтобы все более и более четко формулировать для себя, в чем заключается его кардинальное богословское и философское расхождение с Соловьевым (напомним, что брошюрой «Новые книги о Вл. Соловьеве» (Одесса, 1912) открывается библиография Флоровского). Показательна в этом смысле одна его фраза из письма к о. Сергию Булгакову: «я ощущаю отталкивание от Соловьева *по всей линии* как *личный религиозный долг* и как очередную задачу современной русской религиозно-философской мысли»¹⁴. И дело здесь не только в Соловьеве. Соловьев – духовный вождь «нового религиозного сознания», которое написал его имя на своем стяге. Он философский кумир С. Н. Булгакова, по крайней мере, до принятия им священства. Отец Сергей Булгаков – не просто коллега Флоровского по Русскому Институту в Праге. В эту пору он его духовный отец, человек, влияние которого в интеллектуальном становлении молодого философа и патролога трудно переоценить. И Флоровский всегда будет помнить об этом, отдавая Булгакову дань уважения и личной дружбы. Но в богословии Булгаков исповедует и развивает абсолютно неприемлемую и оспариваемую Флоровским софиологическую парадигму. Отрекаясь от Соловьева, Флоровский отмежевывается, таким образом, от целого направления в русской философской мысли. И Герцен здесь оказывается «попучником» из другого лагеря.

Легче всего проиллюстрировать это отречение на примере статьи Флоровского «В мире исканий и блужданий», третьей ее части «Пафос лжепророчества и мнимые откровения», поводом для написания которой явился вышедший в Берлине под редакцией Андрея Белого ежемесячник «Эпопея», Флоровский берет-

ся в лице Белого критиковать апокалиптическое сознание, стремящееся редуцировать смысл истории к ее катастрофичности, концу, он начинает с Белого и... неумолимо приходит к философии всеединства Владимира Соловьева как корню такого сознания. Апокалиптика в историософии есть для Флоровского свидетельство о малодушии и пассивной безвольности человека. «Апокалиптика служит квиетивом немощной и робкой «упадочной» воли – уверенность в имманентной необходимости осуществления некоего всеобъемлющего жизненного смысла заменяет для нее страду выбора оценки и решения; торжественная величавость апокалиптических предвосхищений заслоняет ценностную бессодержательность исторического восприятия»¹⁵. Апокалиптика есть философия «опустившихся рук», она «чарует маловерных и слабых духом». Понятно, что речь здесь идет для Флоровского не об апокалиптике церковного толка, но об апокалиптике хилиастической, связанной с ожиданием в конце истории некоего царства «без горя и слез», своего рода эсхатологического просветления исторического горизонта. Корни такого ложного понимания апокалиптики Белым и его собратьями по «цеху» Флоровский видит в натурализации истории. Пантеизм есть одна из разновидностей такой натурализации; личность при этом «угашается», если воспользоваться найденным самим Флоровским словом, она включается в ««органическую» связь природы, в «бесконечную цепь» автоматических текущих рождений, смертей и метаморфоз».

Если попытаться теперь вкратце описать софиологическую парадигму, из которой исходил Соловьев в пору его гностической «первой метафизики», то следует заметить: природа (София) в ней и есть, если не сам Бог, то Божество, между ними в пределе должен стоять знак равенства, Софиология, стремясь к раскрытию халкидонского догмата, к соединению Бога и мира, подчас игнорирует непреодолимость онтологической дистанции между Творцом и тварью. Тварный мир оказывается миром божественным, только в падшем, поврежденном состоянии, в лоне самой твари находятся божественные «семена» или сама божественная субстанция – София, оказавшаяся непонятно как в страдающем и страждущем состоянии души мира. Если в самом мире уже есть божественная природа, то она не может не про-

явиться. Мировой процесс приобретает необходимый характер. Абсолютно-становящееся (так Соловьев называет человечество) в конце истории непременно должно совпасть с Абсолютно-сущим (или Богом). Человеческая свобода оказывается здесь излишней, ибо от выбора человека по сути ничего не зависит. На этот парадокс софиологии неоднократно указывали не только ее противники, но и ее имманентные критики, например князь Евгений Трубецкой.

Критикуя Соловьева, Флоровский обращал острей своей критики в сторону софиологического синтеза о. Сергия Булгакова, всегда воздерживаясь от прямой критики его произведений. Становится понятным, почему и в драматический 1935 год, когда софиология о. С. Булгакова была осуждена иерархами сразу двух церковных юрисдикций, о. Г. Флоровский, к тому времени уже принявший священнический сан, воздержался от вынесения каких-либо суждений, даже будучи включенным митр. Евлогием в специально созданную для разбора учения о. С. Булгакова комиссию. Поддержать своего наставника значило бы для него пойти на компромисс со своей научной и богословской совестью, выступить же с его осуждением означало совершить моральную измену своему учителю. В пору активных занятий Соловьевым в одном из адресованных о. С. Булгакову писем Флоровский писал: «Думаю, что и Вам Соловьев долго мешал отыскать главное. А для отыскания надо идти чрез христологию, а не чрез тринитологию, ибо только в Христе Иисусе «тройческое явися поклонение». – Смысл здесь в том, что только *из истории*, из исторической эмпирии мы в состоянии понять тварность твари и вечность мысли – воли о твари. При обратном ходе тварь обожествляется, и этот процесс получает не благодатный, а «натуральный» порядок. Gratia не расчленяется от natura, понимается как natura naturans. Тогда уж и вовсе нет «натуры», а зато и «благодать» уже не благодать»¹⁶.

Опыт философского творчества двадцатых годов о. Георгия Флоровского не сделал ему мирового имени, как это свершилось позднее благодаря его работам по патрологии и экклезиологии. Но тем не менее этот опыт, помимо временной значимости, описывающей для нас важные для того времени исторические ориентиры, имеет и значимость поучительного историко-

философского примера. Случайным или нет было обращение Флоровского к мысли А. И. Герцена, но в их заочном мыслительном диалоге (в котором присутствует еще один предполагаемый участник (Соловьев-Булгаков)), происходившем «поверх барьеров» веры и политических убеждений, рождалась возможность иного типа философии истории по отношению к софиологическому, гегелевскому и марксистскому детерминизму и провиденциализму. Опыт молодого Флоровского подсказывает, что в поисках неожиданных и парадоксальных союзников может заключаться возможность прокладывания новых путей в истории мысли.

-
- ¹ Астафьев П. Е. Смысл истории и идеалы прогресса // Философия нации и единство мировоззрения. М.: Ред. журнала «Москва», 2000. С. 101-102.
- ² Газданов Г. Вечер у Клэр. Ночные дороги. СПб.: Азбука, 2000. С. 107.
- ³ Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Прогресс-Культура. 1993. С. 37.
- ⁴ См.: Колеров М. Утраченная диссертация Флоровского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Под ред. М.А. Колерова. СПб.: Алетейя, 1997. С. 247-257.
- ⁵ Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 106.
- ⁶ Герцен А. И. Роберт Оуэн // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 316.
- ⁷ Там же. С. 108.
- ⁸ Флоровский Г. В. [Историческая философия Герцена. Заключение] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. СПб.: Алетейя, 1997. С. 250-251.
- ⁹ Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни. С. 123.
- ¹⁰ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 300-308.
- ¹¹ См.: Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. С. 35.
- ¹² Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 120-121.
- ¹³ Флоровский Г. В. [Историческая философия Герцена...] С. 249.

¹⁴ Козырев А. Священник Сергей Булгаков: возвращение к Соловьеву // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: ОГИ, С. 206.

¹⁵ Флоровский Г. В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 194-195.

¹⁶ Письмо Г. В. Флоровского о. С. Булгакову. Прага. 22.7.1926 // Символ. 1993. № 29. С. 206-207.

О.В. КОЗЛОВА

Ярославская государственная медицинская академия

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ОНТОЛОГИИ АБСОЛЮТА В.С.СОЛОВЬЕВА

Философская система В.С.Соловьева – одна из первых в России, которая рассматривает всю действительность как целое. Философ пытается создать целостную картину мироздания, исходя из принципа единства мира, основанного на идее Бога как абсолютного сверхприродного идеального начала. Божественное сущее, по Соловьеву, открывается нам непосредственно с помощью ощущения или чувства. Поэтому, считает он, не требуется никаких доказательств бытия Бога. Действительность Его не может быть логически выведена из чистого разума, а дается лишь актом веры.

В концепции философа Божественное начало представлено свободным от всякого бытия, от всего, как положительная сила, которая обладает всем. Категория всё, по Соловьеву, есть собственное содержание Бога, и в этом смысле само Божественное начало есть всё. На это указывает, по мнению мыслителя, самое общее и необходимое название, которое мы должны дать Божественному началу, – название абсолютного.

В.С.Соловьев указывает на то, что слово *absolutum* означает:

- 1) отрешенное от всех частных определений,
- 2) завершенное, законченное, полное, всецелое, совершенное, то есть всем обладающее, все в себе содержащее.

В первом определении абсолютное берется само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого, и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, то есть к определенному бытию, ко всему частному, конечному, множественному.

Рассматривая Абсолют как отрешенное мыслитель отмечает, что если под всеединым понимать то, что одинаково содержится во всем и получается через отвлечение от всего, тогда абсолютное может быть определено только как чистое бытие, равное чистому ничто. Доказывая этот тезис, философ отмечает, что все предметы одинаково имеют в себе бытие и небытие: «всякий предмет «есть («это») и вместе с тем «не есть» («другое»), и, если мы отвлечем эмпирический элемент «это» и «другое», тогда утверждение и отрицание совпадут, и мы получим чистое бытие, равное чистому ничто»¹.

Мыслитель также отмечает, что это начало, полученное через отрешение от всего, по своему определению есть лишение всего и беднее всякого возможного содержания. Следовательно, любое содержание или определение по отношению к этому началу является как нечто большее его, как нечто новое, не содержащееся в нем. Согласно концепции философа, такое отрицательное начало, из которого ничего вывести нельзя, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины.

Таким образом, в первом определении абсолютное утверждается Соловьевым как свободное от всего, как безусловно-единое. Истинным началом всего, по Соловьеву, может быть абсолютное только в положительном смысле, т.е. то, что все в себе содержит, что есть абсолютное не как отрешенное (от всего), а как совершенное (во всем).

Во втором положении абсолютное определяется Соловьевым положительно по отношению к другому как обладающее всем, не имеющее ничего вне себя.

Оба эти определения в концепции мыслителя совмещаются и представляют собой две неразрывные стороны одного полного определения. Оба эти значения вместе определяют абсолютное как всеединое: «В самом деле, для того чтобы быть ото всего свободным или отрешенным, нужно преодолеть всё, нуж-

но иметь надо всем силу, то есть обладать всем в положительной потенции; с другой стороны, обладать всем можно, только не будучи ничем исключительно, то есть будучи ото всего свободным или отрешенным»².

Мыслитель заключает при этом, что оба значения Абсолюта тесно между собою связаны, так как отрешиться ото всего можно, только обладая всем. Следовательно, В.С.Соловьев определяет Абсолют как обладающий положительной силой бытия (положительной потенцией). В этом определении утверждается следующее:

- 1) Абсолют сам по себе свободен от бытия;
- 2) Абсолют заключает в себе бытие.

Здесь мы опять имеем две стороны одного определения, так как свобода от бытия (положительное ничто) предполагает, по Соловьеву, обладание бытием. «Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, все их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою»³.

Мыслитель указывает в этой связи на то, что если бы абсолютное обладало бытием, то оно не могло бы быть и свободным от него, а было бы для бытия необходимостью. Исходя из этого, Соловьев пытается определить абсолютное как ничто и всё. Ничто, потому, что оно не является чем-нибудь, а всё, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Таким образом, философ формулирует следующий тезис: «все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое есть (положительное ничто), может быть только всем»⁴. Причем, Соловьев отмечает, что его «положительное ничто» является противоположностью отрицательного ничто Гегеля, так как Гегель мыслит свое отрицательное ничто как чистое бытие, получаемое через простое отвлечение или лишение всех положительных определений.

Если Абсолют, по Соловьеву, есть ничто, то бытие по отношению к Абсолюту есть другое. И если Абсолют вместе с тем есть начало бытия, то, следовательно, Абсолют есть начало своего другого. Это утверждение в концепции Соловьева является основополагающим принципом, так как, если бы Абсолют ут-

верждался только как Абсолют, исключая его другое, тогда «его другое» было бы вне Абсолюта как его отрицание или граница. Следовательно, Абсолют был бы ограниченным и несвободным.

Исходя из этого, можно заключить, что несвобода мыслится философом как отделение, разграничение, противопоставление абсолюта и «его другого».

В.С.Соловьев определяет Абсолют как «единство себя и своего противоположного»⁵. Отсюда можно сделать вывод о том, что в Абсолюте различаются два полюса или два центра: первый – начало безусловного единства, или единичности, начало свободы от всяких форм, свободы от бытия – само абсолютное; второй – производящая сила бытия, то есть множественность форм, *prima materia*, сущность абсолютного.

В этой связи необходимо уяснить, что если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение Абсолюта, то для этого самоутверждения ему логически необходимо в себе свое другое, свой второй полюс, т.е. первая материя. Поэтому первая материя должна пониматься, во-первых, как принадлежащая первому началу, и, следовательно, ему подчиненная, во-вторых, как необходимое условие его существования.

С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться. С другой - она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться.

Эти два центра, замечает Соловьев, хотя вечно являются различными и относительно противоположными, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе, они неразрывно между собой связаны, предполагают друг друга, «каждый есть порождающее и порождение другого»⁶.

Второй полюс абсолютного может определяться как первая материя, лишь рассматриваемый сам по себе. В действительном своем существовании первая материя как проявление всеединого – есть идея, утверждает мыслитель, следовательно, философ различает во втором начале абсолютного – противоположность абсолютному (материю) и тождество с ним (идею). «Сверхсущее начало как такое (или собственно абсолютное) есть безусловно внутреннее единство, следовательно, Идея, как проявленное абсолютное, есть осуществленное единство, то есть

единство во всем или в множественности; это все, эта множественность уже заключается потенциально в абсолютном, которое есть единое и всё»⁷.

Следовательно, первое начало в концепции Соловьева есть сущее всеединое, а второе начало есть становящееся всеединое.

Необходимо отметить, что, рассматривая Абсолют как силу бытия, мыслитель выделяет две потенции бытия. Первая потенция бытия это само абсолютное, или первое начало, обладающее силой бытия. Вторая потенция бытия – это сила бытия, которой Абсолют обладает. Эта вторая потенция бытия (или первая материя) есть в понимании философа именно непосредственная потенция бытия.

Исходя из этого можно заключить, что оба начала – абсолютное и первая материя – определяются Соловьевым как потенция бытия. Но первое начало, или Абсолют, является положительной потенцией – свободой бытия, сверхсущим; второе начало – первая материя – определяется как необходимое тяготение к бытию, отрицательная потенция, «ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия»⁸.

Следовательно, по Соловьеву, с одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия, или первая материя. Философ указывает также и на то, что абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению, определяет себя, проявляясь как безусловно-единое через положение своего противоположного – множественность, так как абсолютное производит множественность в себе и при этом не нарушается ей, а остается безусловно единым.

Таким образом, согласно концепции мыслителя, абсолютное – это безусловное единство, которое не может быть снятым или разрушенным множественностью. Поэтому абсолютное в понимании философа представляет собой положительное единство, безусловно свободное от множественности.

В этой связи, Соловьев приходит к выводу о том, что абсолют вечно находит в себе свое противоположное. И именно через отношение к этому противоположному абсолют может утверждать себя. Это отношение философ называет божественной необходимостью или божественным фатумом.

Анализируя концепцию Соловьева, можно заключить, что абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этой необходимостью. Поэтому в философии Соловьева эти две категории «свобода» и «необходимость» находятся в определенном соотношении. Свобода приобретает действительность лишь через осуществление необходимости. А так как, по мнению философа, божественная необходимость и ее осуществление вечны, то, следовательно, предикат вечности переносится и на категорию свободы. Таким образом, Абсолют никогда не подчинен необходимости: «это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляет собственный характер абсолютного»⁹.

В.С.Соловьев отмечает, что быть абсолютным, то есть быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), «в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу или Богу»¹⁰. Следовательно, абсолют имеет два элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию; во-вторых, абсолют имеет в себе второе начало, природный материальный элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им. Отсюда следует, что это второе начало может быть только относительно многим (частным) и относительно единым (всем), т.е. оно становится всем, вечно стремится быть всем.

В понимании В.С.Соловьева понятие «всё» составляет положительное содержание божественного начала. Философ считает, что оно не может быть только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно, и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное бытие. Если природный мир, замечает Соловьев, по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, то есть положительное всё (всецелость или полнота бытия), может находиться лишь в сверхприродной области, которая, в противоположность миру вещественных явлений, определяется как мир идеальных сущностей, царство идей.

Мыслитель утверждает, что Бог есть сущий, что Ему принадлежит бытие и он обладает бытием. С другой стороны, фи-

лософ отмечает, что бытие вообще обозначает лишь отвлеченное понятие, действительное же бытие необходимо требует не только известного сущего как субъекта, о котором говорится, что он есть, но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: что есть этот субъект или что он собою представляет?

По мнению философа, если всякое бытие по необходимости есть только предикат, то сущее не может определяться как бытие, потому что оно не может быть предикатом другого. Сущее, по Соловьеву, есть субъект, или внутреннее начало бытия. «Если бытие есть только предикат, то, следовательно, сущее не может определяться как бытие, потому что оно не может быть предикатом другого. Поэтому философ определяет сущее как субъект, или внутреннее начало бытия, отметив, что именно этим сущее отличается от бытия.

В этой связи необходимо отметить следующие аспекты в концепции мыслителя: 1) сущее как начало бытия не может быть понято как бытие; 2) сущее не может обозначаться как небытие или ничто.

В.С.Соловьев считает, что логически бытие может быть мыслимо лишь как отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию, – отношение, в котором сущее утверждает, полагает или проявляет свое содержание, свою сущность. Философ доказывает, что любое существо, которое никаким образом не утверждает и не полагает никакого объективного содержания, не представляет собою ничего, не является ничем ни в себе и для себя, ни для другого. Из этого следует тот факт, что мы не имели бы логического права признать бытие такого существа, так как за отсутствием всякого действительного содержания бытие становилось бы здесь пустым словом или представляло собой ничто.

С другой стороны, мыслитель утверждает, что понятие «ничто» не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие, не есть также существо наряду с другими существами. Следовательно, это «ничто» выше всякого определения, так как оно свободно от всего. В этой связи Соловьев указывает на то, что свобода от всякого бытия, или положительное ничто, не может восприниматься как лишение всякого бытия. Лишение чего-либо

всякого бытия мыслитель определяет как отрицательное ничто. «Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей – он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими»¹¹.

Исходя из этого, В.С.Соловьев приходит к выводу о том, что Бог как сущий не может представлять только бытие вообще, так как это значило бы, что Он есть ничто (в отрицательном смысле). Мыслитель утверждает, что Бог как абсолютное не может быть только чем-нибудь, не может ограничиваться каким-нибудь частным, определенным содержанием. Следовательно, единственно возможным ответом на вопрос: что есть Бог, является ответ: Бог есть все. Именно «всё» в положительном смысле составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога. Действительное бытие Бога, по Соловьеву, есть утверждение этой сущности, а в ней и самого полагающего, или сущего.

По мнению мыслителя, сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его положительная возможность. Рассматривая сущее как силу бытия, философ указывает на то, что сущее производит бытие, то есть проявляется. Проявляясь в бытии, сущее, согласно концепции Соловьева, не может окончательно перейти в свое бытие. И именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, оно остается свободным от бытия.

В этом определении мыслитель рассматривает свободу как изначально положительную сущность. В.С.Соловьев указывает также и на то, что, обладая свободой, сущее может быть определено не как сила бытия, а как обладающее силой бытия или имеющее силу бытия. Исходя из этого определение сущего в концепции философа представляет собой следующее: «безусловно – сущее или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу всякого бытия»¹². Философ отмечает также, что сущее как абсолютное первоначало должно быть со-

вершенно единичным, оно не может представлять ни конкретной множественности, ни отвлеченной общности.

По Соловьеву, если бы божественная сущность не была всеединой, не заключала в себе всего, то, следовательно, что-нибудь могло бы быть существенно вне Бога. Но в таком случае Бог ограничивался бы этим внешним для него бытием, не был бы абсолютным, то есть не был бы Богом. Таким образом, в концепции В.С.Соловьева утверждением всеединства Бога устраняется дуализм.

Мыслитель обращает внимание на то, что утверждение божественной сущности как всеединой устраняет натуралистический пантеизм, который понятие «всё» рассматривает как совокупность природных явлений. В то же самое время необходимо отметить, что утверждаемое Соловьевым «всеединство» преодолевает также и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с его объективной идеей.

В.С.Соловьев указывает также и на то, что если «всё» представляет содержание или сущность Бога, то Бог, как субъект или сущий, то есть как обладающий этим содержанием или сущностью, необходимо различается от нее. Философ отмечает, что безусловно-сущее будучи во всём, в то же время не тождественно со всем, а существует само по себе как отличное от всего.

По мнению мыслителя, мы должны различать Бога как субъекта от того, что составляет его содержание, то есть «различать как выражающего от выражаемого или как себя от своего»¹³. Это различие, в понимании философа, есть отношение. Следовательно, согласно концепции мыслителя, Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности – он проявляет или утверждает ее. Но для того чтобы утверждать ее как свое, он должен обладать ею субстанциально, то есть быть всем или единством всего.

В.С.Соловьев отмечает, что само по себе безусловно-сущее не может открываться как внешний предмет. Но будучи единым, то есть субстанцией всего, Бог как безусловно – сущее есть первоначальная субстанция. Поэтому, по мнению мыслителя, во всех человеческих существах глубже чувств, представлений и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности. Именно в процессе восприятия абсолютной

действительности, по Соловьеву, сущее открывается как безусловно единое и свободное от всех определений.

Таким образом, по Соловьеву, Бог должен заключать или содержать в себе всё в неразрывном и непосредственном субстанциальном единстве. В этом первом положении всё содержится в Боге, то есть в божественном субъекте или сущем. Следовательно, здесь сущее как всё не различается актуально, а существует только в возможности, потенциально. То есть в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий. Содержание Бога – всё или всеобщая сущность – существует здесь в скрытом состоянии – потенциально. Для того чтобы эта всеобщая сущность была действительной, Бог должен не только содержать ее в себе, но и утверждать для себя, то есть он должен утверждать ее как другое, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное.

В.С.Соловьев мыслит второй вид, или второе положение сущего, таким образом, что все или всеобщее содержание, собственная сущность Бога, в этом втором виде выступает как некоторая идеальная действительность, которая здесь полагается как предмет. Этот предмет не может быть внешним для божественного субъекта. Но так как божественный субъект в качестве абсолютного не может иметь ничего вне себя, то эта идеальная действительность есть лишь его собственное внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выделяет из себя, или объективирует.

Таким образом, по Соловьеву, второе положение, или второй способ существования сущего, есть только иное выражение того, что есть уже и в первом. Но необходимо отметить, что в первом положении выражаемое является только внутренне, в положительной возможности абсолютного субъекта. Следовательно, имеет лишь существенное, а не действительное бытие, так как вся действительность принадлежит здесь самому этому безусловному субъекту, или сущему, в его непосредственном единстве. Сущее здесь мыслится Соловьевым как единое, как чистый акт, как чистая безусловная действительность, как целостность всех существенных форм, как полнота идей.

Для того чтобы вся полнота абсолютного содержания, считает мыслитель, получила действительность и из потенци-

альной стала актуальной, необходим некоторый акт самоопределения или самоограничения сущего. Обосновывая этот тезис, В.С.Соловьев исходит из положения о том, что вне Бога как абсолютно нет и не может быть ничего безусловно самостоятельного, ничего такого, что было бы изначально его другим или извне его определяло. Поэтому всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения абсолютно-сущего. Причем в этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету. По Соловьеву, это есть акт «саморазличия» сущего на два полюса, из которых один выражает безусловное единство, а другой – всё, или множественность. Именно через свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией.

В этой связи необходимо отметить, что если бы сущее было только беспредельным, а следовательно, безразличным актом, то оно не могло бы действовать, так как «у него не было бы тогда никакого действительного предмета, для которого оно (будучи само в себе действительностью) являлось бы как положительная возможность, или сила»¹⁴.

По мнению мыслителя, всякое действие есть единство силы, или мощи, и действительности или явление своей внутренней действительности для другого как силы. А так как, по Соловьеву, вне Божества нет ничего и его предмет заключается в нем самом, то и действие его не есть определение другого другим, а есть самоопределение, то есть выделение из себя своего содержания или объективация его чрез самоограничение в своем непосредственном, беспредельном, или чисто актуальном бытии. Следовательно, абсолютное Божество не может быть только непосредственным актом, оно должно быть и потенцией, или мощью. Эта мощь в абсолютном есть только его собственная сила над собою или над своим непосредственным бытием.

Мыслитель обращает внимание на то, что если ограничение другим противоречит понятию абсолютного, то самоограничение не только не противоречит ему, но прямо полагается им. Поэтому философ указывает на то, что, самоопределяясь и тем осуществляя свое содержание, сущее не только не перестает быть абсолютно-сущим, не только не теряет своей действитель-

ности, а осуществляет ее, делаясь действительным не только в себе, но и для себя. Таким образом Бог осуществляет в акте своего самоопределения все или полноту всех, то есть своё собственное содержание, или сущность.

Согласно концепции В.С.Соловьева абсолютно-сущее определяет себя, проявляясь как безусловно единое через положение своего другого, то есть всего. Истинное единое в понимании мыслителя не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается, а остается единым. Единое, по Соловьеву, не может быть снято или уничтожено в своем единстве никакой множественностью.

Таким образом, философ утверждает безусловное единство и противопоставляет его случайному единству. В.С.Соловьев доказывает, что случайное единство в отличие от безусловного может мыслиться простым лишением множественности, а с возникновением её теряет свой характер единства, подчиняется множественности.

Безусловное единство в понимании мыслителя сильнее множественности, превосходит её. Причем доказать или осуществить это превосходство оно может только производя или полагая в себе действительно всякую множественность и постоянно торжествуя над ней.

Исходя из этого, философ утверждает, что в «другом» сущее остается тем же, то есть во множественности остается единым. Но необходимо отметить, что это единство отличается от того единства, которое представляется положением сущего как непосредственного и безразличного. Здесь сущее понимается Соловьевым как утвержденное, проявленное или опосредованное, прошедшее через свое противоположное, и тем самым усиленное «потенцированное». Следовательно, философ осмысливает абсолютно-сущее и как совершенное единство.

Таким образом, в концепции В.С.Соловьева можно выделить три положения абсолютно-сущего:

- 1) абсолютно-сущее полагается как обладающее своим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою, как единая субстанция, все существенно заключающая в своей безусловной мощи;

2) абсолютно-сущее полагается как проявляющееся, как осуществляющее свое абсолютное содержание, противопоставляя его себе или выделяя его из себя актом своего самоопределения;

3) абсолютно-сущее полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании, как осуществляющее себя в актуальном, опосредствованном или различном единстве с этим содержанием, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся сущее.

В этой связи мыслитель отмечает, что один и тот же вечный субъект не может одновременно и скрывать в себе все свои определения, и проявлять их для себя, выделяя их как другое, и пребывать в них. Философ указывает на то, что, с одной стороны, в абсолютном существе не может быть трех последовательных актов, друг друга сменяющих, а с другой стороны, три вечные акта, исключаящие друг друга по своему определению, немислимы в одном субъекте. Следовательно, по мнению Соловьева, для осмысления этих трех вечных актов необходимо предположить три вечных субъекта (ипостаси). «Из коих второй, – непосредственно порождаясь первым, есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему вечным выражением, или Словом, а третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении»¹⁵.

Исходя из этого мыслитель ставит вопрос: если Бог уже как первый субъект заключает в себе безусловное содержание, или всё, то какая еще надобность в двух других субъектах? Согласно концепции мыслителя, Бог как абсолютное или безусловное не может довольствоваться тем, что имеет в себе всё, он должен иметь всё не только в себе, но также и для себя и у себя. «Без такой полноты существования Божество не может быть завершенным или абсолютным, то есть не может быть Богом и, следовательно, спрашивать: какая надобность Богу в этом тройственном самоположении – все равно что спрашивать: какая надобность Богу быть Богом?»¹⁶.

В этой связи возникают следующие вопросы: каким образом, признавая трех божественных субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия?; являются ли эти три субъекта тремя Богами? Данные вопросы предполагают, по мнению В.С.Соловьева, ясное понимание слова «Бог». Поэтому мыслитель уточняет, что если этим именем обозначать всякого субъекта, причастного так или иначе божественной сущности, то необходимо признать не только трех, но и великое множество богов, так как всякое существо так или иначе участвует в божественной сущности.

С другой стороны, В.С.Соловьев заостряет свое внимание на том, что, если с именем Бога соединять всецелое и актуальное обладание всей полнотой божественного содержания во всех его видах, в таком случае (не говоря уже о конечных существах) трем божественным субъектам (ипостасям) название Бога принадлежит, лишь поскольку они необходимо находятся в безусловном единстве, в неразрывной внутренней связи между собою.

Каждый из этих трех субъектов есть истинный Бог именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Философ также указывает и на то, что если бы один из них мог существовать в отдельности от двух других, то в этой отдельности он не был бы абсолютным, следовательно, не был бы Богом. Но Соловьев в то же самое время настаивает на том, что именно такая отдельность и невозможна.

В.С.Соловьев заостряет свое внимание на том, что каждый божественный субъект уже в самом себе заключает всю полноту божества, но именно потому, что он в самом себе уже находит неразрывную связь или единство с двумя другими, так как его отношение к ним необходимо есть внутреннее. Мыслитель указывает также и на то, что «Бог Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало»¹⁷. По мнению философа, отдельность этих субъектов существует только для человеческой мысли. Эта отвлеченная отдельность не соответствует сущей истине. Согласно концепции Соловьева в сущей истине «хотя каждый из трех субъектов обладает божест-

венным содержанием, или полнотою Божества, и, следовательно, есть Бог, но так как он обладает этою полнотою, делающею его Богом, не сам по себе исключительно, а лишь в безусловном и нераздельном внутреннем и существенном единстве с двумя остальными, то этим и не утверждаются три Бога, а только единый в трех нераздельных и единосущных субъектах (ипостасях) себя осуществляющий Бог»¹⁸.

Таким образом, В.С.Соловьев признавая божественное начало как сущее с безусловным содержанием, настаивает на необходимости признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из которых каждый по-своему относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним в тем же безусловным содержанием. Мыслитель определяет первый субъект как безусловное Первоначало, как «самосуший» дух, дух непосредственно существующий как абсолютная субстанция. Второй субъект, по Соловьеву, есть вечное и адекватное проявление или выражение первого, существенное Слово первого. А третий субъект, как считает философ, есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, - «Дух совершенный, или законченный, - Дух святой»¹⁹.

Различие этих трех субъектов в концепции мыслителя логически обуславливается прежде всего необходимым тройственным отношением сущего к его общей сущности, или содержанию. Это отношение можно сначала представить только в самой общей логической форме – как в-себе-бытие, для-себя-бытие и у-себя-бытие, – считает философ. Но в то же самое время В.С.Соловьев отмечает тот факт, что, когда сущее уже определилось для нас как три особенные субъекта, тройственное отношение его к сущности может быть представлено более определенным и конкретным образом. Философ исходит при этом из следующего положения: если определенное бытие есть некоторое отношение сущего, или субъекта, к его сущности, или содержанию, то способы этого отношения есть способы (модусы) бытия.

С другой стороны, если бытие есть отношение между сущим и его сущностью, то эта сущность не есть сущее, она есть его другое, но вместе с тем она принадлежит ему как его собственное внутреннее содержание. Но так как сущее есть положи-

тельное начало своей сущности, следовательно, оно есть начало «своего другого», утверждает философ. А начало «своего другого», согласно концепции мыслителя, есть воля.

Исходя из этого В.С.Соловьев мыслит первый способ бытия следующим образом: «сущность еще не выделена из сущего, а различается от него только потенциально или в стремлении – когда она есть и не есть, есть свое и другое, – этот способ бытия открывается нам как воля»²⁰.

Мыслитель отмечает, что полагая в первоначальном акте воли сущность как свое и другое, сущий различает эту сущность не только от себя как такового, но и от своей воли. При этом, чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно, очевидно, должно быть дано ему или должно уже существовать для него как другое, то есть представляться им или ему. Таким образом, можно заключить, что бытие сущего определяется не только как воля, но и как представление.

В.С.Соловьев обращает свое внимание также и на то, что представляемая сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и волящий. В этом взаимодействии, по мнению мыслителя, предмет воли, выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, так как в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и сущность в себе. Таким образом, в концепции Соловьева это взаимодействие или третий способ бытия есть не что иное, как чувство. «Сущий хочет своей сущности или содержания, представляет ее, чувствует ее, отсюда самое бытие его, которое есть не что иное, как это отношение его к сущности, определяется как воля, представление, чувство»²¹.

Рассматривая три основных способа бытия сущего: волю, представление и чувство, В.С.Соловьев указывает на необходимость определения «своего другого», к которому сущее относится в этих способах бытия. Мыслитель отмечает необходимость создания новых определений для категории «всё», а также необходимость разграничения сущего и его идеи.

В концепции В.С.Соловьева идея как предмет или содержание сущего есть собственно то, чего он хочет, что он представляет, что чувствует или ощущает. Поэтому в первом отношении, то есть как содержание воли сущего или как его желан-

ное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиной, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотой.

Это возможно, по мнению философа, так как сущее в своем единстве уже заключает потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия явились, выделились из безразличия, необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга.

Для В.С.Соловьева является важным тот факт, что сущее и не может проявлять эти способы бытия обособленно друг от друга, так чтобы являлась только воля, только представление, только чувство. Следовательно, согласно концепции философа, обособленное существование этих способов бытия может заключаться только в обособлении самого сущего как преимущественно «волящего», как преимущественно представляющего, как преимущественно чувствующего.

Философ считает, что эти способы бытия – воля, представление, чувство, неразрывно связаны, так как «нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д.»²².

В этой связи представляет несомненный интерес рассмотрение Соловьевым взаимосвязи этих трех способов бытия сущего. Мыслитель начинает свое рассуждение с осмысления статуса сущего по отношению к этим способам бытия. По Соловьеву, сущее проявляясь в своей воле, вместе с нею имеет уже и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты. Проявляясь далее в представлении, сущее имеет с ним и волю и чувство, но также лишь как подчиненные представлению. Утверждая себя в чувстве, сущее имеет в нем и волю и представление, но как уже определяемые чувством и от него зависящие моменты, заключает философ.

В.С.Соловьев, приписывая каждому из божественных субъектов особенную волю, представление и чувство, считает, что каждый из них есть волящий, представляющий и чувствующий, то есть каждый есть сущий субъект, или ипостась. Сущность воли, представления и чувства этих субъектов есть божественная.

ственная сущность. Следовательно, все три ипостаси стремятся к безусловному благу и представляют абсолютную истину, заключает мыслитель.

Таким образом, в концепции В.С.Соловьева можно выделить три особенных субъекта бытия, каждому из которых принадлежат все три основных способа бытия, но только в различном отношении:

1) первый субъект (или чистый Дух) есть сущее как субъект воли, носитель блага, субъект представления истины и чувства красоты. Представляет и чувствует, лишь поскольку хочет;

2) второй субъект (или Ум) есть сущее как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты. Преобладает объективный элемент «представления», воля и чувство подчинены здесь представлению: он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет.

3) третий субъект – Душа, или осуществляющийся Дух, есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, и лишь вследствие этого подлежащее также воле блага и представлению истины. Особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает.

В этой связи можно заключить, что в концепции мыслителя трем божественным субъектам соответствуют три образа или три идеи, каждая из которых составляет предмет или содержание одного из трех субъектов. Исходя из этого возникают следующие вопросы: 1) что заключается в этих трех идеях: что желается как благо, что представляется как истина и что чувствуется как красота?; 2) в каком отношении эти три идеи находятся к общему определению божественной сущности как единой, то есть к ее определению термином любовь?

С другой стороны, В.С.Соловьев отмечает, что желанное, представляемое и чувствуемое абсолютно-сущим может быть только всё. Следовательно, то, что заключается и в благе, и в истине, и в красоте как идеях абсолютного, есть именно свойства категории «всё», а разницу между ними можно рассматривать как разницу только в образе содержания - формальную. «Абсо-

лютое хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, и именно всего»²³.

Мыслитель утверждает, что категория «всё» может быть предметом абсолютно-сущего только в своем внутреннем единстве и целостности. Таким образом, благо, истина и красота, в концепции философа, представляют собой различные образы или виды единства. Посредством этих трех видов единства – блага, истины и красоты, для абсолютного является его содержание, или «всё».

В понимании мыслителя, внутреннее единство, соединение многих, идущее изнутри, – есть любовь. В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но необходимо отметить, что эти три идеи и соответствующие им три способа бытия не в одинаковой степени представляют собою внутреннее единство. Мыслитель уверен в том, что всего сильнее это единство является в воле как благо, так как в акте воли предмет ее еще не выделен из субъекта даже идеально, он пребывает в существенном единстве с ним.

Исходя из этого, необходимо обратить внимание на то, что в концепции В.С.Соловьева внутреннее единство обозначается термином «любовь», причем в особенности этим термином определяется абсолютное в той сфере, где внутреннее единство является как первоначальное и неразрывное, то есть в сфере воли и блага. В понимании мыслителя, воля блага есть любовь в своей внутренней сущности, или первоначальный источник любви. Благо рассматривается философом как единство всего или всех, а любовь – как желаемое. Следовательно, здесь мы имеем любовь как идею идей, представляющую собой «существенное единство». Истина определяется Соловьевым как любовь, но любовь понимаемая как единство всего, то есть идеальное единство. Наконец, красота, по мнению философа, есть любовь, понимаемая как единство всех, но единство реальное.

Таким образом, благо определяется Соловьевым как единство в положительной возможности, истина – как необходимое единство, красота – как действительное единство. Отсюда и вытекает основополагающий тезис мыслителя: абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте. «Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положе-

ниями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как всеединого, «в котором обитает вся полнота Божества телесно»²⁴.

Согласно концепции мыслителя, Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, то есть осуществляя все. Понятие «всё» в противоположность существу Богу, как безусловно единому, представляется Соловьевым как множественность. Причем эта множественность мыслится Соловьевым как содержание безусловно единого, как множественность сведенная к единству.

Если исходить из того, заключает В.С.Соловьев, что множественность, сведенная к единству, есть целое, а реальное целое есть живой организм, то Бога как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, можно осмыслить как живой организм. Мыслитель указывает на то, что «всё», как содержание безусловного начала, не может быть простой суммой отдельных безразличных существ, что эти существа каждое представляет свою особенную идею, выражающуюся в гармоническом отношении ко всему остальному, и что, следовательно, каждое есть необходимый орган всего. Поэтому можно утверждать, что «всё», как содержание безусловного, или что Бог, как осуществивший Свое содержание, есть организм. При этом философ заостряет свое внимание на том, что нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными, – «мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном»²⁵.

По мнению В.С.Соловьева, элементы божественного организма исчерпывают собой полноту бытия и в этом смысле это есть организм универсальный. С другой стороны, философ подчеркивает, что это не только не мешает этому универсальному организму быть вместе с тем совершенно индивидуальным, но, напротив, с логической необходимостью требует такой индивидуальности.

Мыслитель утверждает, что чем больше элементов в организме, тем он представляет в своем единстве больше отличий, то есть чем большую множественность элементов сводит к себе начало его единства, тем более само это начало единства себя утверждает и, следовательно, тем организм индивидуальнее. Исходя из этого можно заключить, что в понимании философа универсальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: «чем оно универсальнее, тем оно индивидуальнее, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное»²⁶.

Таким образом, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть, согласно концепции мыслителя, особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, по Соловьеву, и есть Христос.

Философ указывает и на то, что во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Следовательно, мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении, заключает мыслитель.

В.С.Соловьев указывает также и на то, что с одной стороны, в божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, представляет собой Слово, или Логос. С другой стороны, единство второго вида, единство произведенное, Соловьев определяет как Софию. «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, то есть как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея»²⁷.

София, в представлении В.С.Соловьева, есть тело Бога, материя Бога, проникнутая началом божественного единства. Отсюда следует, что осуществляющий в себе это единство Христос, как цельный, универсальный и индивидуальный божественный организм, есть и Логос, и София.

Мыслитель отмечает также, что представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм, – это представление может казаться нарушающим абсолютность Божества, вводящим в Бога природу. Но именно для того, чтобы Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Боге свою особенную вечную природу, свой особенный вечный мир.

Таким образом, подводя итоги рассмотрению онтологического статуса Абсолюта в концепции В.С.Соловьева, можно заключить, что Абсолюту как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность, которая понимается как множественность субстанциальных идей, то есть потенций, или сил, с определенным особенным содержанием. Эти силы, по мнению философа, как обладающие каждая особенным определенным содержанием, различным образом относящимся к содержанию других, необходимо составляют различные второстепенные сферы. Все они составляют один божественный мир, но этот мир различается на множественность сфер.

Реконструируя философскую концепцию В.С.Соловьева, можно сделать вывод о том, что первого рода индивидуальные силы, в которых преобладает начало воли, философ называет чистыми духами, второго рода силы – умами; третьего рода – душами. Следовательно, божественный мир состоит из трех главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Причем все эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собой, представляют полное внутреннее единство между собой. «Каждая отдельная сила и каждая сфера ставит своим объектом, своею целью все другие, они составляют содержание ее жизни, и точно так же эта отдельная сила и эта отдельная сфера есть цель и объект всех других, так как она обладает своим особенным качеством, которого им недостает, и таким образом одна неразрывная связь любви соединяет все бесчисленные элементы, составляющие божественный мир»²⁸.

В.С.Соловьев убежден в том, что действительность этого божественного мира может быть доступна только для того, кто к этому миру действительно принадлежит. Но так как и природ-

ный мир находится необходимо в тесной связи с божественным миром, так как между ними нет и не может быть непроходимой пропасти, то отдельные отблески божественного мира должны проникать и в действительность природного мира и составлять его идеальное содержание. Следовательно, и человек, согласно концепции мыслителя, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может касаться божественного мира.

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В.Гулыги; Прим. С.Л.Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. Т.1. С. 680.

² Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 703.

³ Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 704.

⁴ Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 704.

⁵ Соловьев В.С.. Соч. Т. 1. С. 704.

⁶ Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 709.

⁷ Соловьев В.С. Соч. Т.2. С. 262.

⁸ Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 707.

⁹ Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 707.

¹⁰ Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 711.

¹¹ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / Сост., вступ. ст., прим. А.Б.Муратова. СПб.: Худож. лит., 1994.

¹² Соловьев В.С. Соч. Т.1. С. 701.

¹³ Там же. С. 110.

¹⁴ Там же. С. 113.

¹⁵ Там же. С. 119.

¹⁶ Там же. С. 119.

¹⁷ Там же. С. 120.

¹⁸ Там же. С. 120-121.

¹⁹ Там же. С. 127.

²⁰ Там же. С. 128.

²¹ Там же. С. 128.

²² Там же. С. 131.

²³ Там же. С. 134.

²⁴ Там же. С. 35.

²⁵ Там же. С.137.

²⁶ Там же. С. 138.

²⁷ Там же. С.139.

²⁸ Там же. С. 141.

А.В. БРАГИН

Ивановский государственный энергетический университет

**МЕТАИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД В
ИССЛЕДОВАНИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА:
В.С. СОЛОВЬЕВ И Д. АНДРЕЕВ**

Тайной пророческой грезой
Вечную истину мы обретаем.
В.С. Соловьев

Для русской классической философии, родоначальником которой был В.С. Соловьев, проникнутой глубинными интуициями, позволяющими сквозь эфемерность и преходящесть тварного бытия видеть инвариантное, сущностное, прозревать его смысл было органичным и естественным. Здесь отсутствовала нарочитая бинарность, жесткое противопоставление материального и идеального, свойственного, например, марксизму. В рамках философского реализма бытие Мира представлялось многослойным, а сквозь все слои просвечивало Сверхсистемное начало Мира – Бог, с его предвечным замыслом. Отсюда вполне понятным делается и обращение русских философов, поднимавших проблемы общественного развития, к метаисторическому методу. Чтобы лучше представить специфику этого метода, его достоинства и недостатки обратимся к творчеству В.С. Соловьева и Д. Андреева – двух оригинальных русских мыслителей, имевших разные судьбы, живших в разные эпохи, однако демонстрирующих удивительное сходство позиций, обусловленное не вульгарными заимствованиями одного у другого, а наличием объективного основания для их умозрительных построений. Подчеркнем, что выбор именно данных персоналий определяется еще и тем, что оба мыслителя являлись поэтами-философами, что принципиально важно для рассматриваемой проблемы, как и то, что один стоял у истоков определенной исторической эпохи, а другой – у ее завершения.

Прежде чем перейти к выяснению специфики метаисторического метода необходимо отметить, что, как справедливо утверждал Н.А. Бердяев, познавать можно чувством, разумом и целостным духом¹. Западноевропейская традиция делает ставку на разум, рациональное познание, апогеем которого является познание научное. Д. Андреев писал в этой связи: «Сколько бы иллюзий не создавали на этот счет энтузиасты научного метода, но ни единственным методом познания, ни единственным методом овладения материей он никогда не был, не будет и не может быть»². Заметим, что такое видение проблемы достаточно характерно для русской философии начала XX века, и утверждение Д. Андреева явно перекликается со схожими утверждениями, например, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, Н.А. Бердяева и др. Характерно, что мыслителями не только Востока, но и России приоритет отдавался целостному духовному познанию, предполагающему интуитивное озарение, откровение. Бердяев прямо писал по этому поводу: «Объективное познание знает только царство Кесаря и не знает царство Духа. Ставится острый предельный вопрос: существует ли подлинная, не объективная, не иллюзорная и не фиктивная реальность? Она, конечно, есть, но она не «объективна» и не «субъективна» в дурном смысле слова, она по ту сторону уже вторичного разделения и противопоставления субъекта и объекта, по индусской терминологии она есть атман и брахман»³. Вот эта реальность, которую сегодня называют универсумной⁴ и которая объемлет как объективную, так и субъективную реальности, является их основой и составляет предмет, открывающейся только интуитивному озарению, познанию целостным духом. Метаисторический метод - разновидность именно такого подхода, примененного к исследованию социально-исторического развития человечества.

История есть временная последовательность событий социальной жизни, объективирующая совокупность не только материальной, но и *духовной* деятельности людей (не выводимой однозначно из психофизиологических или иных объективных особенностей личности). Метаистория, как подчеркивал С.Н. Булгаков, есть «ноуменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история»⁵. Метаисторический метод потому и называется так,

что предполагает нечто существующее «сверх» исторического развития, как его первичная основа. Этот метод предполагает «восприятие *сквозящее*, различающее через слои физической действительности другие, иноматериальные или духовные слои»⁶. Именно целостное интуитивное постижение некой абсолютной реальности, адекватно не выразимой в рамках ограниченного пространственно-временными и ситуативными рамками существования человека (ограниченного, соответственно, и в выборе выразительных средств), составляет суть данного метода. Метаисторический метод, как показывает история человечества, получает распространение в периоды социальных кризисов, когда рациональное объяснение происходящих событий и их прогноз практически невозможны. Как об этом поэтично говорит Д. Андреев: «В почву, взрытую железными зубьями исторических катастроф, падают семена метаисторических открытий»⁷.

Здесь необходимо уточнить, что интуиция, без которой невозможно метаисторическое постижение социального бытия, понимается в данной работе как особая ступень познания, где, как отмечал Аристотель, мысль и бытие совпадают. *Интуиция есть прямое постижение истины без ее внутреннего обоснования посредством логических операций или ссылок на данные органов чувств.* При этом, однако, интуитивное целостное постижение действительности, как это справедливо провозгласил в свое время В. Дильтей (полагавший, правда, что социальное историческое бытие конституируется в процессе духовного бытия индивидов), открывается только внутреннему чувству человека – «пониманию» (интуитивному целостному постижению), а не внешнему рассудочному, фрагментарному «объяснению», свойственному, например, естествознанию. Понимание же герменевтично, оно предполагает истолкование и потому носит творческий, достаточно субъективный характер, т.к. имеет в виду *наделение смыслом чего-то внешнего через нахождение аналогий внутри собственной уникально детерминированной многими факторами субъективности.* Именно поэтому использование метаисторического метода, предполагающего «понимание», сопряжено с огромными трудностями, ведь полученные при его помощи результаты нуждаются в истолковании, понимании

(сначала внутреннем – для автора, а затем и внешнем – для общества). Таким образом, непосредственно постигаемая истина не может быть абсолютно адекватно постигнута и тем более выражена, ее постижение и выражение относительно и с необходимостью опосредствуется конкретной эпохой, обществом, уникальным внутренним миром усматривающего ее субъекта. Д. Андреев, использовавший метаисторический метод вполне *сознательно*, ясно представлял себе указанные обстоятельства. Он отмечал в этой связи, что здесь «главная помеха заключается в неизбежно искажающем вмешательстве рассудка»⁸, которое необходимо свести к минимуму (что позволяет искусство и не позволяет наука).

Отсюда и такая специфическая особенность метода, как его теснейшая связь с искусством, ибо, как отмечал Д. Андреев, «образы искусства емче и многоаспектнее, чем афоризмы теософов или философские рассуждения. Они оставляют больше свободы воображению, они представляют каждому толковать учение так, как это органичнее и понятнее именно для его индивидуальности. Откровение льется по многим руслам, и искусство – если и не самое чистое, то самое широкое из них»⁹ (можно еще добавить, что искусство является самым удобным не только для выражения интуитивных духовных озарений, но и для их восприятия другими людьми). Еще более точно сказано по этому поводу в работе В.С. Соловьева «Общий смысл искусства»: «...существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощутить нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат, таким образом, переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни. Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества»¹⁰.

Хотя В.С. Соловьев, в отличие от Д. Андреева, и не использует термин «метаисторический метод», однако весьма ясно и адекватно формулирует специфику его основных форм. Он пишет об интуитивном постижении в рамках искусства первоос-

новы и некоего эталона исторического процесса: «Эти предварения совершенной красоты в человеческом искусстве бывают трех родов: 1) прямые или магические, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *an sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят свое прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика); 2) косвенные, через усиление (потенцирование) данной красоты, когда внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира и лишь смутно и недостаточно выраженный в их естественной красоте, открывается и уясняется художником через воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализованном виде...3) Третий, отрицательный род эстетического предвидения будущей совершенной действительности есть косвенный, через отражение идеала от несоответствующей ему среды, типически усиленной художником для большей яркости отражения»¹¹.

Здесь необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что метаистория открывается пророку-поэту, визионеру (т.е. человеку наиболее чуткому и подготовленному для восприятия и передачи метаисторической информации) как неразрывная вневременная связь *всех* временных последовательностей социальной жизни человечества, что и дает возможность предельно адекватно понять движущие силы, смысл и направление как событий прошлого, так настоящего и будущего. Здесь, правда, актуальной оказывается очень глубокая мысль из буддистской «Алмазной сутры»: «Уцепившись взглядом (умом) за отдельную вещь, мы теряем из виду все остальное. Не останавливая взгляд (ум) ни на чем, мы видим все»¹². То есть и в сфере духа, человеческого познания, как в квантовой механике, действует принцип неопределенности - фокусирование внимания на конкретном неизбежно сопровождается утратой универсальности связей событий. Отсюда и необходимое условие эффективности использования метаисторического метода, подмеченное в китайской философии, на которое справедливо указывает французский исследователь Ф. Жюльен: «Оказаться за пределами всех поверх-

ностных возбуждений или, скорее, отступить вовне, чтобы сделать для сознания возможным обладание неистощимым избытком того, что никогда не проявляется до конца, никогда не становится чем-то внешне определенным, но остается скрытым как возможность и тем самым как цельность...»¹³. Найти определенный баланс, сохраняющий восприятие цельности метаисторической реальности и ее частичного выражения в конкретном историческом событии, позволяет искусство, сочетающее глубоко индивидуальное в выражении и восприятии мира и общее, временное и вневременное, дискретное и континуальное.

Каждый человек воспринимает окружающий его мир через призму своего уникального и конечного человеческого существования (по Д. Андрееву, еще и в той или иной степени осознанного опыта предшествующих существований). Конечно, указанное обстоятельство нельзя абсолютизировать, поскольку единство человеческой родовой сущности и относительная общность условий существования людей неизбежно предполагают определенную общность в их восприятии и истолковании истории и природы, Мира. Однако, применительно к рассматриваемой проблеме, особое значение приобретает именно уникальность восприятия, с которой связана особенность верификации данных, полученных с помощью метаисторического метода. Как подчеркивал, касаясь этого вопроса, Д. Андреев, «какая-либо духовная истина может быть воспринята только определенным складом познающего сознания»¹⁴. То есть абсолютного совпадения того, как открывается истина, в результатах метаисторического исследования разных людей, нет и быть не может, хотя и возможно, при указанных выше условиях, достижение определенного тождества. К этому можно добавить, что не только обретение, но и выражение знаний зависит от уникального склада человеческой личности, его опыта (степень совпадения восприятия и выражения истины самим исследователем может быть различна).

Здесь необходимо подчеркнуть, что конечный итог метаисторического исследования в том виде, в котором он предстает перед обществом, далек от стандарта научности не только в силу уникальности, неповторимости его получения, но и по характеру языка, сама форма которого принципиально не может нести од-

нозначность смысла. Сделать форму выражения уникального опыта метаисторического познания максимально адекватной содержанию и одновременно доступной пониманию других людей помогает его метафоричность. Кстати, как отмечал Й. Хейзинга, "эффект метафоры заключается в описании состояния или события в терминах движущейся жизни"¹⁵. В непрерывном *движении* жизни, а не в отдельных исторических событиях наиболее полно и *объективно* проявляется метаисторическая реальность. Именно улавливаемое поэтом-философом движение жизни дает основу для его метаисторических умозрений, являясь необходимым условием и гарантией их объективности (наличествующей, несмотря на всю субъективность постижения метаисторической реальности). Поэтому можно утверждать вслед за В.С. Соловьевым: «Художественному чувству непосредственно открывается в форме ощутительной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга»¹⁶. Отсюда следует, что метаисторический метод, при всей его специфичности, вовсе не противоречит другим методам постижения действительности, он не отрицает, а дополняет их, делая наше восприятие действительности более объемным, адекватным. Доказательством тому, в частности, служит и непреходящая ценность, актуальность таких известных метаисторических исследований, как «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» В.С. Соловьева и «Роза мира» Д. Андреева.

¹ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С.236.

² Андреев Д. Роза мира. М., 1992. С.17.

³ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С.233.

⁴ См., например: Смирнов Г.С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность: Философские проблемы ноосферного универсума. Иваново, 1998.

⁵ Цит. по: Андреев Д. Роза мира. М., 1992. С.31.

⁶ Андреев Д. Роза мира. М., 1992. С.21.

⁷ Андреев Д. Роза мира. М., 1992. С.14.

⁸ Там же. С.32.

⁹ Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1992. С.15.

- ¹⁰Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С.134.
- ¹¹Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С.134–135.
- ¹²Цит. по: Алмазная сутра // Наука и религия. 1991. №8. С.49.
- ¹³Жюльен Ф. Пресность как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С.67.
- ¹⁴Андреев Д.Л. Роза мира. М.,1992. С.24.
- ¹⁵Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С.156.
- ¹⁶Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С.287.

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный педагогический университет

**ИДЕИ СВОБОДЫ И ИСТОРИИ
В РАБОТЕ «ПОНЯТИЕ О БОГЕ»
ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

В настоящей статье мы обратимся к небольшой работе Вл. Соловьева «Понятие о Боге», чтобы выяснить то понимание человеческой свободы и истории, которое в ней содержится. В этой работе Соловьев полемизирует с А.И. Введенским, философом кантовской ориентации, по поводу определений Бога и по ходу дела оказывается вынужденным давать также определения личности и ее свободы; на этих определениях мы и сосредоточимся. Отметим, что в своем анализе мы отталкиваемся от идей главы XXIII монографии Е.Н. Трубецкого «Мирозерцание В.С. Соловьева».

Соловьев пишет о том, что не существует какого-либо твердо установившегося значения слов «лицо» и «личность», и ссылается на римскую терминологию, «где *persona* означало не более как *маску*»¹. В настоящее же время можно говорить по крайней мере о двух существенно разных подходах к личности. Первый состоит в том, что личность противопоставляется как положительное, духовное и самостоятельное начало негативно-

му, материальному, страдательно-косному бытию, которое выступает в качестве низшей, безличной природы. При втором подходе личное начало человека также противопоставляется некоторому другому началу в самом человеке, но теперь *это* другое начало не выступает как низшее, а, наоборот, определяется Соловьевым как высшее достоинство и назначение человека². Чтобы охарактеризовать *данное* соотношение высшего и низшего в человеке, Соловьев обращается к евангельскому выражению, приравнивающему сбережение души к ее потере, а потерю души к ее сбережению³.

«Конечно, здесь под спасительной потерей души понимается не превращение человека в бездушную вещь, не самоубийство его метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душой, что мы обыкновенно называем нашим *я*, или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или *подставка* (ὀψοστάσις) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем *я*, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь»⁴.

Разберем мысли этого фрагмента. Во-первых, в человеке различаются, с одной стороны, его *метафизическое существо*, а с другой, то, что может быть отнесено к его *эгоизму*. Во-вторых, под потерей души понимается преодоление эгоизма личности. И это преодоление совпадает с потерей *всей* души, с забыванием *всего* своего *я*. Наконец, в-третьих, личность рассматривается не как самодостаточная сущность, имеющая собственное содержание, с которым так или иначе *связан* смысл бытия самой личности, но – в качестве носителя, подставки, или ипостаси, того, что выше личности, следовательно, того, что вовсе не определяется ее собственной сущностью. Ясно, что к этой способности – быть носителем, или ипостасью, того, что выше личности, и можно отнести то *метафизическое существо* личности, о котором идет речь в начале фрагмента.

В сознательном подчинении тому, что выше личности, *помимо и независимо* от характера собственной сущности, и состоит утверждение себя «в своем истинном значении и назначении» и наполнение жизни личности «истинным содержанием». Так трактует Соловьев ту часть евангельского выражения, которая звучит как «кто потеряет душу свою, спасет ее». Рассмотрим толкование Соловьевым другой части евангельского выражения, именно слов «кто сбережет душу свою, погубит ее».

«Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою душу в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, то есть отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту или бессодержательность. Эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности; действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного содержания – отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (οὐσία), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутренней ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя я от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души»⁵.

Как нам представляется, можно следующим образом понимать эти слова. Личность, кроме того, что она обладает неким личностным содержанием, которое обычно и принимается за ее суть, имеет метафизическую основу, которая состоит в способности выступать носителем чего-то более высшего, чем то, что она есть. И вот к этой способности быть носителем чего-то более высшего личность может отнестись двояким образом: либо «вольно и сознательно» реализовать эту способность и подчинить себя высшему началу, как своей подлинной сущности и цели, – либо саму эту способность к сопричастности к высшему рассматривать как *самоцель*, и тем самым отделить себя от высшего и противопоставить ему себя в собственном самоутверждении. Вот это противопоставление собственной метафизической сущности той высшей цели, для реализации которой она предназначена, Соловьев называет теперь эгоизмом.

Эгоизм есть мнимое самоутверждение человеческой личности. Но человеческая личность в своей подлинной сути есть не что иное, как носитель чего-то другого, более высшего, чем она сама. Следовательно, эгоизм есть утверждение в качестве самоцели того, что по своей природе предназначено быть лишь носителем чего-то другого.

В чем же состоит природа высшего начала? Соловьев пишет: «...Если таким образом самостоятельность или самодержательность нашей личности есть только формальная, а существенно самостоятельной и содержательной она делается, лишь утверждая себя как подставку другого, высшего, – то правильно ли будет отвлеченное от нашей личной жизни понятие переносить на это другое высшее, в котором наша личность может и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступив с ним в неиспытанную еще нами полноту соединения? Не следует ли это высшее, то есть Божество, по необходимости признать *сверхличным?*»⁶. Соловьев здесь спорит с Введенским, приписывающим Божеству личное начало, но для нас важно зафиксировать, что высшее начало, ипостасью чего выступает личность, является Божество, имеющее сверхличную природу. А его сверхличная природа состоит в том, что «Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что оно хотя имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши, и т.д.»⁷.

Однако если Божество имеет мысли, сознание и волю совсем не такие, как наши, то из этого следует, что мысли, сознание и воля Божества *несоизмеримы* с нашими личными мыслями, сознанием и волей. И в то же время конкретная личность *может* выступать ипостасью Бога, носителем его мыслей, сознания и воли. несоизмеримость личности с Богом и одновременно способность выступать его ипостасью должна, очевидно, означать следующее. *Мы* не можем *за* конкретную личность определять *ее* предназначение и верховный долг, потому что это означало бы возможность для нас как конкретных личностей проникнуть в сверхличные мысли Бога по поводу предназначения вот этой данной личности. Но данная конкретная личность может выступить носителем сверхличных мыслей Бога по поводу *своего* истинного предназначения, если забудет о своем лич-

ном Я и пожертвует своими всегда лишь личными убеждениями, взглядами, мировоззрением, точкой зрения и т.д.

Посмотрим, какое понимание человеческой свободы и человеческой истории связывает Соловьев с понятием личности как ипостаси Бога и сверхличной природой Бога. Соловьев пишет о том, что ни в одной религии, даже самой примитивной, нет представления о Боге как о личности; наоборот, представления всех религий о Боге включают в той или иной степени признак сверхличности. В том способе, каким Соловьев обосновывает свою точку зрения, мы выделим интересующие нас идеи о человеческой свободе.

«При всей антропоморфичности и антропатичности языческих божеств, – пишет Соловьев, – ни одно из них не покрывается твердым и отчетливым представлением о личности, как существе, которое не определяется всецело своею данною натурой, но может быть свободной от нее»⁸. Здесь можно обнаружить, кроме мысли, что даже языческие религии не рассматривают Бога как личность, определение Соловьевым того, что собственно есть личность. А именно, личность есть существо, которое не определяется целиком своею натурой, но может быть свободно от нее.

Чтобы уточнить, в каком значении в этом определении используется слово «натура», обратимся к дальнейшему рассуждению Соловьева. «Камнепоклонство, древопоклонство и зверопоклонство суть настоящие религиозные культы, но можно ли по совести находить личность в их предметах, т.е. в существах, непрерывно и неразрывно связанных с этим камнем, с этим деревом, или этим сортом деревьев, с этим животным, или этою породою животных?»⁹. Итак, существа, неразрывно связанные с собственной телесной сутью, не могут считаться личностями. Новое уточнение мы получаем из продолжения рассуждения Соловьева.

«И в более высоких формах языческой религии – разве Гелиос посылает свои лучи потому, что ему так вздумается, а не потому, что он имеет светоносную, солнечную природу? Разве Гадес пребывает в подземном царстве вместо Олимпа по свободному предпочтению и решению, а не потому, что у него природа существа преисподнего? Можно ли серьезно видеть лич-

ность, действующую по особым сознательным и произвольным целям, в многотрудной великой Артемиде Эфесской, рождающей и питающей все растения и всех животных без различия?»¹⁰.

Гелиос не свободен посылать или не посылать свои лучи, так как он неразрывно связан с собственной светоносной сущностью. Личность же не связана с собственной сущностью неразрывно, но может действовать независимо от нее. Сущность личности, ее особенный характер не определяют безусловно и однозначно действия личности, вот что подчеркивает Соловьев, показывая, что Гелиос не является личностью.

То же относится к примерам Гадеса и Артемиды Эфесской. Первый находится в преисподней не по свободному предпочтению и решению, а вторая рождает и питает растения и животных не потому, что действует по сознательным и произвольным целям, но потому что такова их собственная природа. Это их собственная природа, или сущность, или натура, за них и вместо них предопределяет – первому, где находиться, а второй, что делать. Опираясь на рассуждения Соловьева, можно определить, в чем состоит свобода личности. Она состоит в способности действовать произвольно и независимо от собственной сущности, или собственного характера.

Если мы сопоставим это определение человеческой свободы с определениями, которые дает Соловьев на раннем этапе своего творчества, например, в работе «Чтения о Богочеловечестве», а с другой стороны, в последующих работах о России, то получим возможность выстроить ряд, фиксирующий развитие представлений Соловьева о человеческой свободе. Во второй главе «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев определял свободу как род необходимости, уточняя при этом, что свободу нужно понимать как внутреннюю необходимость в противоположность необходимости внешней¹¹. Опираясь на другие главы данной работы, можно получить более конкретное определение свободы – как необходимого проявления собственного характера, или собственной сущности, субъекта, вызванного соответствующим внешним мотивом¹². Субъект действует от себя, в этом состоит его свобода, но в своем действии он определяется именно этим, а не другим, характером, присущим данному субъекту, и в этом состоит необходимость именно этого действия субъекта, а не

другого. Отметим также, что данное понимание свободы является своеобразным обобщением идей о свободе Канта, Шопенгауэра и Шеллинга.

Однако уже в последней главе «Чтений о Богочеловечестве» в связи с необходимостью представить мировой и, в частности, исторический процесс, как завершающийся абсолютным состоянием духовного человечества, или Богочеловечества, Соловьев вводит особого исторического субъекта – Восточную церковь, а точнее, православную Россию, которая в акте свободного отречения от своей собственной тварной воли подготавливает предпосылки для перехода человечества к абсолютному состоянию. И существенно важным оказывается, что данный акт свободы уже не может быть представлен как род необходимости, напротив, он выступает лишь как нечто возможное.

Возникающее таким образом противоречие в концепции Соловьева между необходимостью завершения мирового процесса и тем, что условием этого завершения оказывается акт такой свободы, которая отнюдь не выступает родом необходимости, решалось в дальнейших работах Соловьева, прежде всего в работах о России, через развитие темы реализации предвечного божественного смысла существования конкретной нации или личности. И здесь свобода соответствующего субъекта понималась как возможность либо сохранения своего обособленного (эгоистического) существования среди других субъектов, либо сознательного и добровольного подчинения своей неизменной сущности интересам общей жизни всечеловечества¹³.

Оба определения свободы – как необходимое проявление собственной сущности субъекта и как возможность подчинения либо неподчинения собственной сущности интересам целого – отражают развитие взглядов Соловьева на свободу и могут быть отнесены соответственно к раннему и среднему периодам его философского творчества. Однако общим моментом является та или иная зависимость субъекта от его собственной сущности. В первом случае сущность прямо и непосредственно предопределяет свободное действие субъекта, во втором случае свобода реализуется через подчинение или не подчинение собственной сущности интересам общественного целого.

Но вот полемика с Введенским по конкретному вопросу о природе Бога *вдруг* заставляет Соловьева сформулировать существенно новое определение личности и соответственно человеческой свободы по сравнению с прежними. На основе этих определений личность предстает как существо, способное к действию, свободному от своей собственной природы, т.е. собственной определенности. И ясно, что свобода здесь понимается уже не как необходимое проявление или выражение субъектом собственной предзаданной сущности или возможность сознательного подчинения этой сущности общественному целому, но как способность личности к действию, вообще *независимому* от собственной сущности. Свобода понимается, следовательно, как способность к преодолению сращенности личности с собственной сущностью и в этом смысле как способность личности *к независимости от самой себя*.

Отметим связь нового определения свободы с определением личности как носителя чего-то более высшего, чем сама личность, именно сверхличных мыслей, воли и сознания Бога. Для того чтобы выступать ипостасью и носителем чего-то высшего, чем она сама, личность *должна* быть способной к поведению, независимому от своего личного характера или своей собственной сущности. Но это как раз и есть новое определение свободы – как способности действовать произвольно и независимо от собственной сущности, или собственного характера.

Эта способность личности к произвольному самоопределению выступает необходимым условием возможности подчинения высшему божественному началу, которое в силу своей сверхличной природы может быть совершенно не связано (несоизмеримо) с собственной сущностью личности. Но ясно, что сама личность *может* эту свою способность к произволу рассматривать не как условие для реализации чего-то другого, пусть и высшего, по отношению к ней самой, но как цель в себе, – определить как то, что само по себе как раз и является ее высшим достоинством и истинным содержанием. В этой подмене действительно истинного содержания и высшего достоинства личности тем, что является лишь личностным условием для их реализации, состоит то, что Соловьев теперь называет эгоизмом, или мнимым самоутверждением человеческой личности.

Намечаемая здесь Соловьевым возможность противопоставления способности личности к произволу как необходимому условию подчинения высшей цели, действительному подчинению высшей цели, может быть истолкована как предвосхищение той диалектики негативной и позитивной свободы, которая начнет разрабатываться в европейской и русской философии XX века¹⁴.

Рассмотрим, к какому пониманию человеческой истории приводят тезисы о сверхличной природе Бога и личности как божественной ипостаси. Соловьев отмечает, что сверхличная природа Бога есть тот пункт, в котором сходятся самые разные философские и религиозные учения. Называются Николай Кузанский и Яков Бёме, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг. Для них Божество есть абсолютно, «ничем, кроме себя, не обусловлено (оно есть *causa sui*), и вместе с тем оно все собою обуславливает (оно есть *causa omnium*). Все существующее имеет в Божестве последнее или окончательное основание своего бытия, свою субстанцию»¹⁵.

Разногласия в понимании природы Бога начинаются с определений Божества, «которые логически обусловлены Его отношением ко всему, что не есть Оно само»¹⁶. В этом пункте обнаруживается, в частности, недостаточность философии Спинозы, исходящей из «понятия о Боге, как абсолютной субстанции *только*»¹⁷. Дело в том, что «этот мир не только существует, но в нем нечто делается или совершается. Сверх статической стороны мирового бытия есть сторона динамическая, или, точнее, историческая. <...> Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории»¹⁸.

Посмотрим, как Соловьев вводит Бога в человеческую историю. С одной стороны, Соловьев признает, что мы «находим в Божестве окончательные основания как для собирательной истории человечества, так и для личной истории каждой человеческой души. Мы утверждаем решающее присутствие Божества во всех событиях мировой и частной жизни; здесь все нами признается как *non sine numine factum* (не без божественного деяния (или повеления), лат. – М.Н.)»¹⁹.

Тезис о решающем присутствии Божества во всем, что совершается в мире, конечно же, вполне соответствует тому поло-

жению философии Спинозы, что все существующее имеет в Божестве окончательное основание своего бытия. А также, отметим, соответствует идеям самого Соловьева периода его работ о русской идее, например, положению, что смысл существования наций или личностей совпадает с идеями, предвечно установленными в плане Бога²⁰.

Однако теперь в рассуждении Соловьева появляется *другая* сторона: «Но это (присутствие Божества во всем. – М.Н.) касается только факта: способ же божественного присутствия – *quomodo factum* – может быть для нас совершенно неизвестным»²¹. Соловьев хочет сказать, что конкретный способ божественного присутствия в мире, которое само по себе является несомненным, в то же время не может быть понят человеческим разумом в силу *несоизмеримости* человеческой личности и сверхличного Бога, который, напомним, «мыслит, но совсем не так, как мы», и «имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши». В чем все же проявляется присутствие Божества в человеческой истории?

Соловьев пишет: «Возрастающая полнота восприятия реального присутствия божеского во всем человеческом дана в Откровении, но ведь и здесь растет только человеческая сторона. Нам дан факт совершенного соединения Божественной природы с человеческою во Христе, и мы можем понимать всю разумную необходимость или весь смысл это факта; но способ, *quomodo*, соединения нам не мог быть открыт, и доступен нам только «яко зеркало в гадании»²².

Здесь важно это различие между, с одной стороны, нашей принципиальной способностью понимать разумную необходимость и смысл *факта соединения* в лице Христа божественной и человеческой природы и, с другой стороны, нашей принципиальной неспособностью понимать *способ соединения* этих двух природ или начал.

Напомним, что в одиннадцатой главе «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев, напротив, основательно и развернуто описывает как раз способ соединения божественного и человеческого во Христе, что дает ему затем возможность объяснять исчерпывающим образом содержание человеческой истории в виде трех этапов, соответствующих подчинению западного челове-

ства трем искушениям злого начала, а, далее, свободного сочетания западного человечества с божественной основой христианства, сохраняемого в Восточной церкви, – с тем чтобы, наконец, породить духовное человечество.

Итак, исторический процесс выступает как взаимодействие двух начал – божественного и человеческого. В то время как действие второго начала, т.е. поступки людей, их целесообразная деятельность, поддается осмыслению и пониманию, вторая, божественная, составляющая исторического процесса нам неизвестна в принципе, о ней мы знаем только то, что она есть, присутствует. О ее действии мы можем, конечно, судить по аналогии с нашими человеческими поступками, но тут мы имеем как раз тот случай, когда никакая аналогия не может быть применена в силу сверхличного характера божественной составляющей.

Соловьев пишет: «Раз исторический процесс мыслится как некоторое соотношение двух сторон, божеской и человеческой, совместно в нем присутствующих, то никак нельзя всякое условие и признак процесса, взятого *in concreto*, прямо переносить на одну из сторон, именно божественную, саму по себе или отдельно взятую. Не должно увлекаться аналогией исторического процесса с обыкновенною человеческою деятельностью, и, например, из того, что человек, участвующий в историческом процессе, действует по целям, нельзя заключать, что и Божество, участвующее в том же процессе, со своей стороны также должно действовать по целям»²³.

Соловьев иронически отмечает, что такая аналогия была бы сродни заключению на основании общего действия солнечного света и комнатной лампы, что и солнце может, как и лампа, зажигаться шведскими спичками.

Что же следует из того, что исторический процесс есть результат совместного действия человеческого и божественного, и что в то же время, в отличие от более или менее познаваемого человеческого действия, мы ничего конкретного не можем сказать о том, что привносится в историю божественной стороной? Из этого следует и в этом, как нам представляется, состоит мысль Соловьева о принципиальной *открытости* исторического процесса в смысле невозможности каких-либо далеко идущих экстраполяций в будущее на основании фактического прошлого,

с какой бы полнотой оно не было исследовано и познано нами. Возможно, прошлое *как-то* детерминирует будущее, и можно даже предполагать, что история в целом имеет определенный смысл и должна иметь какое-то завершение. Но так как в истории присутствует божественный сверхличный элемент, способ соединения которого с человеческим не может быть нами открыт, и доступен нам, повторим, «яко зеркало в гадании», то, следовательно, и будущее человеческой истории, и ее конечный смысл доступны для наших выводов и заключений вполне в той же самой степени.

Никто не может судить об окончательной судьбе человечества помимо самого человечества, т.е. со стороны, и его история определяется тем, насколько человечество сможет *само* осознать вот сейчас, в каждый настоящий момент своей истории, свой верховный долг и свое истинное назначение. Здесь уместна аналогия с судьбой и смыслом существования отдельной человеческой личности, которые определяются лишь самой личностью в зависимости от того, насколько она окажется способной выступить ипостасью сверхличных мыслей Бога.

Анализ работы Соловьева «Понятие о Боге» показывает, что время ее написания, 1897 год, является переломным для мировоззрения мыслителя. С этой работой, с нашей точки зрения, можно связать начало особого, позднего периода в творческой эволюции философа, в котором важнейшими являются работы «Теоретическая философия» (1897 – 1899) и «Три разговора» (1899 – 1900). В них новые идеи о личности и ее свободе развиваются применительно к проблеме познания истины и природы зла.

¹Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 16.

²Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 16-17.

³Матф. 10, 39: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее».

⁴Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 17.

⁵Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 17.

⁶Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 17-18.

⁷Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 18.

⁸Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 19.

- ⁹Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 19.
¹⁰Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 19.
¹¹Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С.24.
¹²Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С.124-125.
¹³Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С.220-221, 245.
¹⁴Ненашев М.И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьева. Монография. Киров, 1999. Гл. 3, § 3; гл. 4, § 4.
¹⁵Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 20.
¹⁶Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 20.
¹⁷Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 21.
¹⁸Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 21-22.
¹⁹Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 22.
²⁰Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С.220.
²¹Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 22-23.
²²Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 23.
²³Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII . СПб., 1903. С. 23.

Р.Н. ХОЛОДОВ

Ивановский государственный энергетический университет

**ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА
В «ЧТЕНИЯХ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ»
В.С. СОЛОВЬЕВА**

Как отмечают многие исследователи творчества Владимира Соловьева, историософия является одной из основных тем его философии. Изучение ее – серьезная задача, решение которой в полной мере невозможно без рассмотрения проблемы, столь важной для самого мыслителя, – проблемы исторического субъекта. Несмотря на то, что к ней обращались некоторые ученые, например Н.А.Бердяев¹ и Е.Н.Трубецкой², уже в первой четверти XX века, отдельного систематизированного труда на эту тему нет по сей день. В работах большинства исследователей проблема затрагивается лишь косвенно; в некоторых из них, например в монографии А.Ф.Лосева³, статье А.Кожевникова⁴, отмечается

противоречивость и запутанность некоторых положений, касающихся учения Соловьева о Софии и человечестве.

В работе кн. Е.Н.Трубецкого «Миросозерцание В.С.Соловьева», по мнению В.В.Зеньковского, «дан <...> подробный и тщательный анализ его [Соловьева] произведений»⁵. Трубецкой отделяет учение Соловьева об истории до появления человека от учения об отношениях Бога и человека, тем самым проводя черту между эпохами развития мира. И если в первой главное действующее лицо – сам Бог (Абсолют) и отделившаяся, отпавшая от него София (не тождественная ему, но являющаяся его частью), то во второй – субъект – человечество, ищущее и в долгом и мучительном процессе истории получающее божественные откровения.

Н.А.Бердяев писал о Соловьеве: «...вся его философия в известном смысле есть философия истории»⁶. Такое представление влечет за собой интерес к историософским воззрениям, в том числе и к вопросу о субъекте исторического процесса. По мнению Бердяева, «центральная идея всей жизни Владимира Соловьева, с которой связан его пафос и своеобразное понимание христианства»⁷, – идея Богочеловечества. В ней, по мнению исследователя, и заключена сущность представлений Соловьева об историческом процессе. Субъектом его, таким образом, является духовное человечество; идея предполагает «не только веру в Бога, но и веру в человека»⁸, и ставится «вопрос об *активном* выражении человеческого начала в человечестве»⁹ [курсив наш. – Р.Х.].

Наиболее ясно выразился по поводу данной проблемы В.В.Зеньковский. «В одной из ранних своих статей, «Философские начала цельного знания», – пишет он, – Соловьев говорит: «Субъектом исторического процесса является *все человечество* как действительный, хотя и собирательный организм». Эта идея всю жизнь была присуща Соловьеву и определяла постановку у него исторических вопросов»¹⁰. Утверждение это верно, если считать, что история – это только «движение общества во времени»¹¹, а до появления человека истории не было. Но если обратиться к другому определению данного понятия, согласно которому история – «действительность в ее развитии, движении»¹², проблема предстает в несколько ином свете.

Сам Соловьев отделял общий мировой (космогонический) процесс от человеческого (исторического)¹³, поскольку во втором душа мира достигает единства с Божественным Словом (Логосом), воплощаясь в человеке. Но происходит грехопадение, отделение сознания человеческого от божественного, так же как и в начале первого процесса душа мира отпадает от Сущего в бытии. Абсолют не развивается, и понятия времени и пространства не применимы к нему. Он находится вне истории, хотя она находится в нем. Она (как время, и пространство, и движение) берет начало с отпадения Софии как «души мира» от Абсолюта и должна закончиться торжеством всеобщего единения, реализацией Царства Божьего – вот линия времени, объединяющая космогонический и исторический процессы в процесс становления и развития всего мира.

Как отмечает английский исследователь Дж.Саттон, «Соловьев не принимал широко распространенной точки зрения, что факт эволюционного развития отвергает значимость и содержание религиозной веры»¹⁴, и потому считал теорию эволюции не лишенной основания даже с религиозной точки зрения. Но человек, носитель сознания, появляется лишь после возникновения органических форм жизни, животных и растений. Кто (или что) в таком случае является субъектом мирового процесса до людей? Внимательного рассмотрения требуют и некоторые другие вопросы. Каким образом, по Соловьеву, в качестве субъектов истории проявляют себя Бог (Сущий), София, Логос, Иисус Христос, человечество? Взаимодействуют ли они? Может ли отдельный народ (нация) играть решающую роль в развитии всего общества и при каких условиях? В связи с этим представляется актуальным дальнейшее изучение проблемы, для которого необходимо рассмотрение исследований отечественных и зарубежных ученых и, безусловно, анализ произведений великого русского мыслителя.

Значительный интерес в этом отношении представляют для нас «Чтения о Богочеловечестве», опубликованные впервые в марте 1878 – сентябре 1881 года в журнале «Православное обозрение». По словам А.Ф.Лосева, «в этом сочинении у Вл.Соловьева содержится весьма важный для него ряд идей, которые можно считать завершением его теоретической филосо-

фии»¹⁵ : высказанные в ранних произведениях (таких, как «София», «Философские начала цельного знания»), в «Чтениях» они были систематизированы и стали частью цельной концепции.

Поиск ответов на поставленные вопросы требует прежде всего прояснить, как Соловьев воспринимает историю, что невозможно без рассмотрения его взглядов на метафизические основания исторического процесса (подробно данная тема рассматривалась в указанной статье А.Кожевникова и в работах Г.Закке¹⁶, М.В.Максимова¹⁷), а также представлений о его ступенях и ключевых моментах, изложенных в «Чтениях о Богочеловечестве».

Источником, первоначалом всего, находящимся в то же время вне истории, является Бог – Сущий, обладающий абсолютным бытием. Бытие «вообще», по мнению философа, абстрактное, отвлеченное понятие, и потому бытие «может быть мыслимо лишь как отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию, – отношение, в котором он так или иначе утверждает, полагает или проявляет это свое содержание, эту свою сущность»¹⁸. Для реализации такого отношения, для «полноты абсолютного содержания»¹⁹ необходимо, чтобы Бог не только хранил сущность в себе, но и утверждал ее как *другое*, отличное от него самого. В божественном начале выделяются три субъекта: Первоначало, «дух как самосуший»; его Слово, «вечное и адекватное проявление или выражение»; Дух святой, «возвращающийся к себе и тем замыкающий круг Божественного бытия»²⁰. Каждый из них обладает волей, представлением и чувством, но «отношение этих трех способов бытия у них различно»²¹.

История как явление временное начинается с падения мировой души (Софии) – всеединого организма, включающего в себя все живые существа, все души. Возможность этого падения заключена в наличии у нее воли. Поскольку потенция бытия не полностью в ней удовлетворена, а содержание бытия она получает от Бога, мировая душа может желать обладать им «от себя», отделиться от Абсолюта. В этом случае мир распадается на механические атомы, «является как хаос разрозненных элементов»²², взаимодействие частей приводит к образованию мира *вещества*; появляются пространственные и временные границы.

Душа мира, отпавшая от Абсолюта, несет в себе «неопределенное стремление к всеединству», но не способна его осуществить без положительной *формы* «всеединства или вселенского организма», которую вынуждена искать «в том, что эту форму вечно в себе содержит, т.е. в божественном начале, которое, таким образом, является как *активное, образующее и определяющее начало мирового процесса*»²³ [курсив наш – Р.Х.]. Действующая сила единства – Логос и пассивная сила – мировая душа стремятся к одному: «к обожещению (theosis) всего сущего через введение его в форму абсолютного организма»²⁴. Акт соединения не может быть мгновенным, поскольку как «свободным актом мировой души мир отпал от Божества»²⁵, так и вернуться к нему должен не по его воле, но по своей²⁶. В ходе исторического процесса душа совершенствует свое бытие и постепенно обретает свое единство.

Постепенно усложняясь, соединение мировой души и Логоса приводит к появлению новых форм связи: от закона всемирного тяготения к химическим законам и далее – к биологическим, которым подчиняются растения и животные. «...Космогонический процесс завершается созданием совершенного организма – человеческого»²⁷.

На этом этапе отделить субъект от объекта нелегко, поскольку речь идет о взаимодействии ипостасей Сущего, а он как Абсолют включает в себя эти категории. Как видно, в основе становления объективного мира, которое (становление) Соловьев называет космогоническим процессом, лежит мировая душа. Активный, деятельный компонент, способствующий ее постепенному приближению к состоянию абсолютного единого организма – Логос. Но именно к душе, к Софии, относится столь часто употребляемый мыслителем глагол «*стремится*», из чего можно логически заключить, что она выступает в качестве субъекта, развивающегося в соответствии с идеальным представлением об единстве, которое несет в себе Слово Божье. По мере реализации этого представления София все больше приобретает черты организма, а впоследствии – личности.

Такое развитие требует появления сложных форм единства, за возникновением которых следует новое стремление. Множество подобных ступеней Соловьев объединяет в три эпохи.

Первая – астральная: под воздействием силы тяготения формируются великие космические тела. Вторая – солярная: космические тела становятся базисом для развития более сложных сил (теплоты, света, магнетизма и т.д.), и создается сложная и гармоническая система. Третья – теллурическая: часть системы (Земля) становится базисом для «слияния единой формы с освоенными ею материальными элементами в *жизни органической*»²⁸.

Впервые мировая душа соединяется с Логосом в человеке – носителе сознания «как чистой формы совершенства». И в этом смысле человек «есть второе всеединое, образ и подобие Божие»²⁹. Природа переходит в область абсолютного бытия, а человек является связующим звеном между материальным (внешним) миром и Богом. С этого времени он – «организатор и устроитель вселенной»³⁰, главное действующее лицо исторического процесса. Эта роль перешла к человеку природному от мировой души как «вечного человечества». И он повторил ошибку (или закономерное действие) Софии: имея ту же сущность жизни, что и Бог – всеединство, возжелал иметь ее *как* Бог, то есть *быть как Бог*, и поэтому отделился от Бога в своем сознании так же, как мировая душа отделилась от Сущего в бытии.

Восстав против божественного начала, человек попал под власть начала материального, потеряв при этом не только свое единство, но и чувство единения с природой. Сознание обращается в «простую форму, ищущую своего содержания», которое оно «должно еще сделать своим, должно еще усвоить». Усвоение это «образует новый процесс, *субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества*»³¹, а цель этого процесса – «внутреннее нравственное преодоление <...> злого начала»³² – самоутверждения, повергнувшего все существующее в первобытный хаос.

Сознание человечества, стремящееся к единству, прежде всего усваивает те его формы, которые явились результатом космогонического процесса в материальной природе. Понимая их как начальные, человечество наделяет элементы внешнего мира внутренним содержанием, таким образом «придумывая

новых богов», которым оно подчиняется в силу своей зависимости от материального начала. Этот процесс определяется Соловьевым как теогонический, он начинается с развитием древней мифологии. По мнению философа, исходная точка и определяющие начала его те же, что и в процессе космогоническом, и между ними можно найти существенные аналогии. Так, Соловьев различает три эпохи теогонического процесса, универсальные, с его точки зрения, для древних народов. В эпоху звездопоклонства (цабеизма) Бог воспринимается как нечто беспредельно великое, непонятное, подавляющее всякое развитие, враждебное и потому страшное для человека. Всечеловеческое сознание не может довольствоваться таким «скудным и пустым единством», поэтому появляется «вечно движущийся, страдающий и торжествующий, благой и светлый Бог – солнце»³³, и начинается солярная эпоха. Поскольку солнце – источник не только света, но и всей органической жизни, религиозное сознание «придумывает» нового Бога, покровителя родового единства, переходя к эпохе фаллических религий. В этих религиях душа возвращается к материальному началу и «высшее природное проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой органической жизни»³⁴. Но жизнь родовая поглощает жизнь индивидуальную, такое единство является отрицательным. Мировая душа в человеке уже готова к реализации единства положительного, и теогонический процесс заканчивается, когда посредство космических сил уже не нужно для восприятия божественного начала: оно заключено в самосознании человеческой души как начала духовного. По мнению Соловьева, «это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение божественного начала образует собственно *исторический процесс человечества*»³⁵ [курсив наш – Р.Х.].

Субъект этого процесса – все люди, объединенные мировой душой. Но постижение божественных истин не происходит одновременно и повсеместно; в разные эпохи разные народы получают «частичные откровения» и тем самым способствуют движению человечества к высшей цели – всеединству. Все политеистические религии (к ним же причисляются мифологические системы и религии природы) Соловьев называет *«непосредст-*

венным откровением». На этой ступени божественное начало проявляет себя только через природные явления. Лишь это, «низшее», откровение доступно всем народам на ранних стадиях развития. Более сложное – «*отрицательное откровение*». Здесь «*божественное начало открывается в своем различии и противоречии с природой как ее отрицание, или ничто (отсутствие) природного бытия, отрицательная свобода от него*»³⁶. В чистом виде, полагает философ, такое откровение представлено буддизмом³⁷, «*отрицательной религией*», вершиной индийской философии. Оно характеризуется пессимистическим, аскетическим характером: освобождение от природного бытия понимается буддизмом как самоуничтожение, уход в небытие (Нирвану). И, наконец, высшая ступень – «*положительное откровение*» – состоит из нескольких фазисов. Первый из них – греческий идеализм (прежде всего учение Платона об идеях), который приходит к пониманию Бога как высшей идеи и в то же время живой личности, обладающей объективной действительностью. Эллинизм утверждает божество как *все*.

Особенный интерес представляет для нас следующий фазис «*положительного откровения*» – иудейский монотеизм. На предыдущих ступенях божественное начало не проявляет «*собственной действительности для него самого*»³⁸, т.е. оно только *объективно*, а это не может исчерпать сущности Бога. На новом этапе иудейство «*осуществило первый момент личной, или субъективной, действительности, признало божество как сущее, или чистое я*»³⁹. Это «*я*» непроницаемо, оно исключает всякую другую самостоятельность и требует полного подчинения. Воля такого Бога для человека – непреложный закон, потому и иудаизм, по Соловьеву, есть религия закона. В этом откровении подвергается сомнению утверждение философа о том, что субъект исторического процесса – мировая душа, воплощенная в человечестве, поскольку «*человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли <...> безусловного я*»⁴⁰. Деспотизм Бога достигает высшей точки, подавляя человеческую волю. Свобода, оставшаяся у человека, – лишь свобода подчиниться или воспротивиться, но во втором случае человек неизбежно будет наказан суровым, непрощающим и капризным «*Я*» (яр-

чайшие примеры такого наказания – Всемирный потоп и расправа над жителями Содомы и Гоморры). Понятие о безусловном содержании поглощается представлением о Боге как о Сущем. Являясь для евреев личностью, Сущий ведет с ними диалог с позиции абсолютной силы, «весь Ветхий Завет представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса, или Иеговы) с представителями иудейского народа – его патриархами, вождями и пророками»⁴¹. При этом характерно, что «избранные» прежде всего выступают в качестве посредников, передающих и реализующих волю Всевышнего, а их авторитет основан главным образом на «близости» к нему. Постепенно через пророков Бог дает знать, что такое положение несовершенно и потому временно, что грядет Новый Завет, основанный таких отношениях человека и Бога, при которых воля Божия понимается «не как *признанный произвол*, а как *сознанное добро*» – это «новый богочеловеческий порядок, который должен заменить ту предварительную и переходную религию, которая утвердилась на внешнем законе»⁴². В сознании пророков как вдохновенных *деятелей*, утверждает Соловьев, «впервые соединился субъективный чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности»⁴³, но эта идея для полноты своего воплощения должна была сделаться предметом не только духовной практики, но и мысли.

Свершился этот синтез там и тогда, где столкнулись греческая и иудейская народности, для которых открылись преимущественно разные божественные элементы: соответственно абсолютная идея Божества и безусловная личность Бога – в Александрии среди евреев-эллинистов, воспринявших греческое образование. Это третий фазис «*положительного откровения*». Филон развил учение о Логосе, Плотин и неоплатоники – о трех божественных ипостасях. Александрийские мыслители определили сущность божества умозрительным путем. Та же всеединая божественная жизнь как историческая действительность явилась в христианстве, которое включает в себя все откровения, постигнутые человечеством до него: и аскетизм, и идеализм, и монотеистическое понимание божества, и учение о триедином Боге вошли в его состав.

Итак, мы видим, каким образом, по мнению Соловьева, человечество идет к центральному моменту истории – явлению Иисуса Христа. Мировая душа (София) находится в постоянном поиске истины о Боге. Но, получив откровение, народ может счесть его полным, «законсервировать» поиск, и его восхождение к всеединству останавливается, а София проявляет себя в другой нации, в другой культуре, готовой к более совершенному знанию. Почему Иисус родился именно среди еврейского народа? Мыслитель объясняет это тем, что у иудеев наибольшего развития достигло самоутверждение – источник зла (следствие отчуждения и непроницаемости, присущих всем тварям), который, будучи преодоленным и направленным во благо, становится движущей силой стремления к добру. Иначе говоря, энергия самоутверждающейся воли природного человека трансформируется в новую силу – добра. «В человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в святости, что мог бы быть велик и во зле...», – считает Соловьев. И именно по этой причине «народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы <...> есть народ святых и пророков, в котором должен был родиться новый духовный человек»⁴⁴. Таким образом национальным характером иудеев определилась среда для вочеловечения божественного начала; время его было предопределено общим ходом истории: «когда внешняя правда, правда людская, государственная <...> сосредоточилась в одном живом лице обожествленного человека, римского кесаря, – тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа»⁴⁵.

Принципиальное отличие христианства от всех других религий заключается, по мнению философа, в «учении Христа о Себе самом, указании на Себя самого как на живую воплощенную истину»⁴⁶; «в Христианстве как таковом мы находим Христа и только Христа»⁴⁷. Христос – «организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала»⁴⁸. В нем вновь соединились Логос (действующее единящее начало) и София (единство произведенное). Он – воплощение Бога и в то же время человек, «второй Адам», «индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собой все возрожденное, духовное человечество»⁴⁹, деятельное начало единства

Бога и природы. Христос должен подчиниться закону внешнего бытия и преодолеть злой дух разлада и вражды, но для этого он должен не искупить грехи человечества (эту теорию латинских богословов средних веков Соловьев считает искажающей смысл отношений Божества и людей), но открыв для него на деле Царство Божие.

Божественное начало в Христе ограничено, что освобождает начало человеческое: «Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией»⁵⁰. Но для этого он должен встретиться со злом, возвыситься над искушением плоти, грехом ума – гордостью, грехом духа – властолюбием и, наконец, «духовный подвиг <...> должен быть довершен подвигом плоти – претерпением страданий и смерти»⁵¹. Второй Адам восстанавливает единство, нарушенное первым: природа, «очищенная крестною смертью, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*»⁵². Этот акт в своей сущности является необходимо и безусловно свободным. До христианства природное начало в человечестве было дано как факт, а божественное было искомым. С явлением Христа идеал стал фактом, божественное начало стало материальным, поэтому новое искомое – человечество, способное воспринять божество, идеальное человечество. С точки зрения Соловьева, «как искомое, это идеальное человечество является действующим началом истории, началом движения, прогресса»⁵³.

Идеальное человечество есть тело божественного Логоса в вечном первобытном мире; в мире природном оно как *Церковь* является телом того же Логоса, но уже воплощенного в богочеловеческой личности Иисуса Христа. Тело Христово – субъект того отрезка истории, который можно определить как путь от Богочеловека к богочеловечеству. Сначала это лишь «немногочисленная община первых христиан»⁵⁴, она растет и должна охватить всех людей и всю природу. Развитие *Церкви* повторяет путь Иисуса в его земной жизни, но это не «субъективный психологический», а «объективный, исторический» процесс, сложный и длительный, поскольку «часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным

опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека»⁵⁵.

Соловьев полагает, что из-за того, что Христа можно понимать по-разному, «внутренним» и «внешним» образом, возникли противоречия среди его последователей. Западная часть церкви не устояла перед тремя искушениями зла, проявившимися в католичестве (грех духа: употребление зла для целей блага, т.е. неверие в силу добра), в протестантизме (грех ума: рационализм, самоуверенность и самоутверждение человеческого разума) и в современных Соловьеву социализме и позитивизме (грех плоти: попытка положить в основание жизни и знания материальное начало). Другая часть, Восточная, сохранила истину Христову, но «не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую», поскольку человеческий элемент (разум и личность) оказался в Восточной церкви слишком слабым.

Существование истинного богочеловеческого общества требует согласования божественного и человеческого начала, но ни Запад, ни Восток, идя разными путями, не достигли этой цели. Соловьев считает возможным и, главное, необходимым их соединение, при котором они, дополнив друг друга, пришли бы к искомому идеалу⁵⁶ и породили *духовное человечество*. Объединение всех людей и народов в Боге означало бы возвращение Софии к Абсолюту, т.е. конец истории.

Итак, можно сделать выводы о том, что, по Соловьеву, является субъектом истории. Поскольку в понимании мыслителя история мира начинается с отпадения Софии (души мира) по собственной воле от Сущего, а цель исторического процесса – ее возвращение (также с необходимостью добровольное), восстановление единства, София выступает в качестве субъекта истории, будучи в то же время объектом производящей деятельности божественного Слова – Логоса, с которым она неразрывно внутренне связана. Содержание всего развития заключается в стремлении души мира вновь обрести утраченное знание о Боге как всеединстве; это линейное многоэтапное познание происходит во времени и пространстве. София воплощается во всем человечестве – идеальном и природном, а в ходе теогонического про-

цесса проявляется в различных его представителях: личностях (пророках) и народах, постигающих божественные откровения. После явления Богочеловека Иисуса Христа начинается богочеловеческий процесс, в котором София воплощается как духовное человечество, тело Христа или церковь Его. Из общей линии выделяется второй фазис положительного божественного откровения – иудейский монотеизм, в котором как субъект понимается сам Сущий, а человек выступает как объект Его воли.

Необходимо отметить, что в процессе творческой эволюции Вл.Соловьев переосмыслил и развил некоторые положения своего учения, изложенного в «Чтениях о Богочеловечестве», поэтому для более адекватного представления о понимании философом исторического субъекта следует обращаться и к другим, более поздним его работам.

-
- ¹ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990; Бердяев Н.А. Основная идея Вл.Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии. В 2 т. Свердловск, 1991. Т. 2.
- ² Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. В 2 т. М., 1995.
- ³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. М., 2000.
- ⁴ Кожев [Кожевников] А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3.
- ⁵ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 126.
- ⁶ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 195.
- ⁷ Бердяев Н.А. Основная идея Вл.Соловьева // Н.А.Бердяев о русской философии. Т. 2. С. 44.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 45.
- ¹⁰ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 126—127.
- ¹¹ Фурс В.Н. История // Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 290.
- ¹² Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 260.
- ¹³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. С. 142, 145.
- ¹⁴ Sutton J. The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev: Toward a Reassessment. L., 1988. P. 73.
- ¹⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 123.

- ¹⁶ Sacke G.W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. Berlin—Königsberg, 1929.
- ¹⁷ Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 79.
- ¹⁹ Там же. С. 82.
- ²⁰ Там же. С. 96.
- ²¹ Там же. С. 102.
- ²² Там же. С. 133.
- ²³ Там же. С. 135.
- ²⁴ Там же. С. 135–136.
- ²⁵ Там же. С. 137.
- ²⁶ На несогласованность декларируемой Соловьевым свободы мировой души и зависимости ее от Бога, предопределенности возвращения к нему указывает А.Кожевников в контексте противоречия Вечность (как абсолютный детерминизм) — Время (история и свобода). С его точки зрения, нельзя одновременно утверждать и то, и другое. М.В.Максимов полагает, что данное утверждение вовсе не недостаток соловьевского учения, а «способ обоснования исторического процесса» (Максимов М.В. Указ. соч. С. 71).
- ²⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 138.
- ²⁸ Там же. С. 139.
- ²⁹ Там же. С. 140.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. С. 141.
- ³² Там же. С. 142.
- ³³ Там же. С. 144.
- ³⁴ Там же. С. 145.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. С. 40.
- ³⁷ Эту точку зрения критикует Дж. Саттон, считая ее субъективной и отмечая европоцентристский характер историософии Соловьева.
- ³⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 68.
- ³⁹ Там же. С. 70–71.
- ⁴⁰ Там же. С. 71.
- ⁴¹ Там же. С. 151.
- ⁴² Там же. С. 73.
- ⁴³ Там же. С. 76.
- ⁴⁴ Там же. С. 151.
- ⁴⁵ Там же. С. 152.
- ⁴⁶ Там же. С. 106.

⁴⁷ Там же. С. 105.

⁴⁸ Там же. С. 108.

⁴⁹ Там же. С. 152.

⁵⁰ Там же. С. 157.

⁵¹ Там же. С. 159.

⁵² Там же. С. 160.

⁵³ Там же. С. 169.

⁵⁴ Там же. С. 160.

⁵⁵ Там же. С. 161.

⁵⁶ Позднее философ отказался от такого оптимистического взгляда, и, по выражению Н.А.Бердяева, «слишком большой оптимизм сменился слишком большим пессимизмом» (Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 48). В работе «Три разговора» Соловьев выносит единение церквей за рамки исторического процесса.

И.А. СМЕРНОВА

Филиал Северо-Западной академии государственной службы,
г. Иваново

**ИДЕИ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ
В РУССКОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ
И ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ**

*Как только нет
свободы, нет и человека¹.*

Л.Н.Толстой

Сокровенная природа человека изучается уже много веков, но по-прежнему таит в себе сложнейшие проблемы. Это может огорчать, но это и радует, ибо убеждает в неограниченном многообразии, богатстве и красоте того, что заложено в человека матерью-Природой или Богом-отцом. Одно из главных отличий человека от самых совершенных собратьев по царству живого – свобода, причем свобода осознанная.

В нашей стране проблема свободы ныне особенно злободневна. После долгого тоталитарного принуждения и патернализма произошло духовное освобождение. «...Дух, казалось бы,

уже навсегда уснувший, ушедший в себя, вдруг пробуждается, оживает на глазах, и появляются силы, умственные и нравственные, которые никто не предполагал увидеть ожившими, да и сами они не подозревали, что могут ожить (...) Мы выходим из состояния безвластия, немоты и глухоты, мучительно переживая распавшуюся «связь времен» (...) Постепенно освобождаемся от гнетущего чувства не востребованности своей личности, ума и воли, которыми привыкли манипулировать все, кому не лень»².

Россияне стали намного свободнее от прежних навязанных им идеологических стереотипов и норм. Но разумно ли многие из них реализуют открывшиеся возможности? И столь хорошо ли понимают, что выражает «это сладкое слово свобода»? Скорее всего, нет, а это по-своему влияет на системный кризис, охвативший постсоветское пространство.

Свобода личности – это господство человека над обстоятельствами и отношениями, в которых он живет. Быть свободным означает проявлять личную активность во всех важнейших жизненных ситуациях и процессах, в которые человек вовлечен, причем делать это вполне сознательно и разумно, выдвигая и реализуя цели, предвидя последствия своих действий. Лишь постигая закономерности мироздания и свое место в нем, человек становится способным управлять и силами окружающей природы, и процессами общественной жизни, и самим собой.

На протяжении многих веков сторонники индетерминизма воспроизвели картину мира, опираясь на то, что определяющую роль в нем играет свобода воли. В то же время детерминисты настаивали на том, что свободной воли не существует, так как все волевые акты *мотивированы* прямыми или косвенными причинами.

Два радикально противоположных решения проблемы свободы также давали волюнтаризм и фатализм. Если первый провозглашал абсолютную, ничем не лимитированную свободу личной воли, то второй уповал на абсолютную предопределенность всего происходящего (т. е. абсолютизировал фатальную необходимость). Как в том, так и в другом случае человек, по сути дела, не несет *ответственность* за свою деятельность. Сводить всю меру его ответственности к ответственности *только* перед самим собой, лишая ее объективного социального ос-

нования, – это фактически стирать границу между ответственностью и произволом.

Добиваться свободы важно такими средствами, которые проявляют не только любовь к ней, но и уважение к *ответственности* и *праву*. На этот путь наставлял еще Марк Туллий Цицерон: «Мы должны быть рабами закона, чтобы стать свободными».

Ретроспективный анализ взглядов на свободу и примыкающих к ней понятий позволяет не только лучше разобраться в современном состоянии проблемы, но и наметить некоторые перспективы ее дальнейшего теоретического развития и практической реализации. Сузим исследовательское поле и рассмотрим идеи только некоторых представителей *религиозно-философской мысли*, и прежде всего Вл. Соловьева и Н. Бердяева. Но начнем издали, и это, конечно не случайно.

Перед тем как говорить о свободе, имеет смысл остановиться на проблеме *закона*, которая не раз вызывала горячие споры в истории христианства.

Однако сначала обратимся к иудаизму, который с самого своего возникновения последовательно выражал идею подчинения закону. Как известно, Ветхий завет включает в первую свою часть Пятикнижие (книгу Закона, или Тору)³. Считается, что Закон передан Моисею самим Богом и должен неукоснительно исполняться. Но уже в рамках иудаизма появилась пагубная тенденция превращать Закон в нечто самодовлеющее, приводящее даже к некоторому опасному забвению Бога. «Закон как бы становился обособленным от человека, превращался в нечто обладающее собственной логикой развития, так что его требования превращались в запутанный свод противоречивых предписаний; служение Богу становилось равнозначным выполнению буквы Закона, не одухотворенному участию «сердца»⁴. Хотя в дальнейшем появилась новая интерпретация союза с Богом (не чисто внешнее выполнение Закона, а внутреннее его принятие), иудаизм остался религией соблюдения Закона, установленного Богом Яхве.

Важнейшая веха в развитии христианства – создание канонического права. Этот процесс шел постепенно, начиная с 1

Вселенского собора (325 г.). Он канонизировал Библию и изложил основные догматы. В дальнейшем поместные соборы стали принимать правила и каноны, упорядочивающие церковную жизнь.

Около тысячи лет тому назад первый русский митрополит Иларион (митрополит с 1051 г.) в сочинении «Слово о законе и благодати» сравнил и противопоставил эти два понятия. Закон он считал чем-то сковывающим человека, чем-то тяготеющим над ним. Стремиться же человек должен к благодати. Обрести ее он может как только пожелает, в любой момент. Через благодать благо дает сам Бог. Благодать превосходит закон. Иларион провозгласил: «Родися благодать и истина, а не закон».

Один из крупнейших исследователей древнерусской культуры Г.К. Вагнер так трактует позицию Илариона. Закон устанавливает жесткие нормы поведения, которые лишают человека свободы воли. Даже если нормы сами по себе хороши, слепое подчинение им есть нравственная несвобода, то есть духовное рабство. Вполне возможно, что Иларион имел в виду Ветхий завет с его заповедями. Но к слепому подчинению закону призывал в «Государстве» и Платон. В предложенной им модели процветает рабство и, на что обращал внимание

А.Ф. Лосев, нет никакой личности и личностей. Скорее всего, Иларион выступил против духовного порабощения как в тех, так и в других его проявлениях.

Однако мало избежать духовной несвободы. Человеку суждено выбирать между благодатью и искушением, что приведет либо к спасению, либо к грехопадению. Под благодатью выступает божественная сила, указующая путь к добру. По мнению А. Гулыги, еще Иларион предвосхитил идеи Лейбница, Канта и Гегеля.

Г.К. Вагнер обращает внимание на то, что истину Иларион, как и Платон, понимал в смысле справедливости, то есть гармонии всех «элементов» человека. «Но если у язычника Платона гармонии подлежали Ум, Мужество и Рассудительность, то у православного христианина Илариона это, вероятно, будут Благодать, Свобода воли и Совесть. Как бы мы ни относились к религии и христианству, но в смысле развития нравственного начала это был разительный скачок вперед»⁵.

Вообще говоря, признание свободы воли человека вытекает из самой сути христианства. Благодаря внутренней свободе духа, христианские подвижники стремились не к насильственно навязанным духовным ценностям, а к ценностям свободно принимаемым. Один из основных христианских догматов говорит о спасении человека и его приведении к вечному блаженству, степень которого соотнесена со степенью нравственного совершенства, достигнутой человеком в земной жизни. Другими словами, Бог должен спасти человека, но и последний со своей стороны обязан подвижнически стремиться к спасению. Итак, христианское учение призывает к вере в божью благодать (в помощь со стороны Бога) и вере в самодеятельность человека.

Рассмотрим учение Вл. Соловьева (1853-1900), обогатившего как отечественную, так и мировую философию оригинальными идеями по обсуждаемой проблеме.

Опыт XX века продемонстрировал, что человек, предоставленный самому себе, зачастую не является хозяином собственной судьбы и порою просто опасен. Но Вл. Соловьев в свое время уже предостерегал от этого: «Предоставленный самому себе человек не может уберечь ни своей жизни, ни своего нравственного достоинства. Он не в силах избавить себя ни от телесной, ни от духовной смерти»⁶.

Согласно Вл. Соловьеву, человек – это связующее звено между божественным и природным миром. Человеческое начало соединяется с божественным в процессе и в итоге исторического развития благодаря деятельному духовному труду (идея «Богочеловечества»). Последовательно проведенные и до конца осуществленные вера в Бога и вера в человека «сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»⁷.

Вл. Соловьев считал человека существом лично-общественным. Более того, между человеком и обществом очень много общего. Личность – это как бы общество в миниатюре, в то время как общество есть раскрывшая свою полноту личность. О лично-общественной связи в прошлом говорит *общее предание*, в настоящем – *общественное служение*, в предваряемом будущем – *общественный идеал*. Одно из важных различий между личностью и обществом таково: личность воплощает подвижно-динамическое, а общество – охранительно-статическое

начало в их единой целостности. Философ отстаивает интересы личности в этом противоречивом взаимодействии: «Каждый человек, как таковой, есть нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил. Отсюда прямо следует, что *никакой человек ни при каких условиях и ни при какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, – он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага*, т.е. блага большинства других людей»⁸.

Несомненна перекличка данного фрагмента с рассуждениями Канта о нравственном категорическом императиве. Однако, Вл. Соловьев отказывается следовать великому предшественнику, сводя совесть к чисто субъективному основанию и утверждая, что нравственный закон, прежде всего, внутри нас. Как считал он сам, нравственный закон, будучи безусловным, исходит от «абсолютного законодателя».

В «Чтениях о Богочеловеке» Вл. Соловьев утверждает, что каждый воспринимает беспредельную божественную волю по своему; в результате эта воля перестает быть уже только божественной. Другими словами, существует определенное взаимное соответствие воли человека и божественной благодати.

Особая роль в духовном освобождении и пробуждении свободы принадлежит, по Вл. Соловьеву, философии (лекция «Исторические дела философии»). Ее освободительная деятельность объясняется коренным свойством человеческой души, «в силу которой она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самую добыты...»⁹.

Человек искренний и граждански бесстрашный, философ выступает с дерзкой, как показалось многим, речью против смертной казни – и конкретной, и как таковой¹⁰. Еще и месяца не прошло после убийства 1 марта 1881 года народовольцами Александра II. Взбудораженное «общественное мнение», питае-

мое господствующей идеологией и массовыми инстинктами, требовало жестокого возмездия¹¹. Но в день вынесения судом смертного приговора Вл. Соловьев во время очередной публичной лекции неожиданно обращается к новому царю не прося, а, скорее, требуя освободить осужденных от смертной казни. При этом философ не снимал тягчайшей вины с участников покушения¹². Однако он напомнил царю «правду Божию»: «не убий»; «но если государственная власть отречется от Христова начала, если она произвольно вступит в кровавый круг обоюдных убийств, – мы выйдем из него, – отстранимся от этого круга взаимных убийств!»¹³. Русский народ отвергает как грех, так и чисто внешний закон. Он признает и ставит выше всего внутреннюю правду, *благодать*, которая упраздняет и грех, и закон.

Собственная духовная раскрепощенность привела к той бескомпромиссной критике, которой Вл. Соловьев подверг византийско-московское православие, потерявшее живого Христа за пышными внешними обрядовыми формами и мирскими устремлениями иерархов. В результате прижизненная публикация философских трудов мыслителя на родине была затруднена, а религиозно-церковных – невозможна. Синод русской православной церкви неоднократно запрещал публиковать его произведения.

В итоговых трудах Вл. Соловьев высшим принципом нравственного поведения провозглашает следование христовой правде даже тогда, когда нет никакой видимой (земной) надежды на победу¹⁴. Силам зла суждено в конце концов исчезнуть. Та же участь постигнет и всё то, что не встало на сторону Христа.

Проблема свободы тесно переплетена с проблемой равенства¹⁵ и справедливости¹⁶. Скажем, любое социальное неравенство связано с узаконенным или произвольным ограничением свободы одних субъектов в интересах других.

В связи с этим рассмотрим тот вклад, который внес Вл. Соловьев в углубление социально-философских представлений об отношениях между мужчинами и женщинами. Его идеи во многом способствовали развитию концепций *гендерного равенства* и явно расходились со славянофильским подходом, отдававшим предпочтение патриархальному образу жизни. Характерно, что Вл. Соловьев преподавал на Высших

женских курсах, вошедших в историю под названием «Бестужевских» – первом в России высшем учебном заведении для женщин, открытом в 1879 году.

Сколько прекрасных поэтических строк посвятил Вл. Соловьев любви... Вспомним хотя бы эти:

Смерть и Время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Всё, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви¹⁷.

Эта тема получила специальное раскрытие в знаменитой статье (серии статей) Вл. Соловьева «Смысл любви»¹⁸ (1892) (по словам Н.А. Бердяева, может быть, самой замечательной из всего им написанного). Н. Бердяев правомочно сопоставлял это произведение с «Пиром» и «Федром» Платона. И действительно, все упомянутые творения придавали полувесомый философский смысл, оправданный тем, что половая любовь служит связующим звеном между человеком, родом и мирозданием¹⁹. Вл. Соловьев с философско-религиозной позиции осудил чисто телесную страсть, изолированную от всего и резко сужающую горизонты человеческих возможностей. Он вывел любовь на необъятные просторы всеединого мира, как поюстороннего (в нем возрастающие уровни единства всё больше приближают к потенциальному всеединству), так и трансцендентного (в нем действительность принадлежит всеединству, а «раздельность и обособленность существуют только потенциально и субъективно»²⁰).

В обществе, согласно Вл. Соловьеву, имеют место три вида межполовой связи: на животном уровне («по низшей природе»), на морально-житейском уровне («по закону») и на духовном уровне («соединение в Боге»). Однако реализуются они противоестественным образом, ибо отделены одно от другого. Кроме того, диаметрально искажена их последовательность, мера и истинный смысл. На первое место выходит то, что должно быть на последнем, – животная физиологическая связь. И только в последнюю очередь (к тому же, это удел немногих избранных) обнаруживает себя «чистая духовная любовь, у которой всё действительное содержание уже заранее отнято другими, низшими связями, так что ей

приходится довольствоваться мечтательной и бесплодной чувствительностью... Эта несчастная духовная любовь напоминает маленьких ангелов старинной живописи, у которых есть только голова да крылышки и больше ничего»²¹.

Вл. Соловьев убежден, что исключительно духовная любовь столь же несуразна, как исключительно физическая или исключительно житейская межполовая связь. Он отвергает «ложную духовность», отрицающую плоть, и призывает к восстановлению целостности человеческого существа. Человек в полноте своей идеальной личности должен быть высшим единством мужчины и женщины. В половой любви важно сохранить формальную обособленность мужского и женского начала, но преодолеть существенную рознь и распадение, что ведет к созданию истинного человека. Любовь является высшим проявлением *индивидуальной* жизни, находящейся в *соединении* с другим существом свою собственную бесконечность. Преодолевая личную ограниченность, любовная страсть часто завершается «эгоизмом вдвоем», затем втроем и т. д., что не намного лучше «эгоизма в одиночку». Истинная любовь невозможна без нравственного подвига и религиозной веры. Они являются надежной опорой в противостоянии низменной стороне материальной среды, но сами по себе они бессильны перед органической смертью.

Лишь окрепшая на их основе истинная духовная любовь способна победить смерть (разъединение и распад), превращая временное в вечное. Лишь такая любовь делает человека по-настоящему свободным.

В то же время в рассуждениях Вл. Соловьева по проблеме свободы и равенства женщин существует некоторая непоследовательность. Создавая культ женственности, он всё же исходил из того, что мужчина выражает активное, а женщина – пассивное начало, а посему мужчина определяюще влияет на ум и характер женщины. Женщина у Вл. Соловьева – только «альтер эго» человека, но не сам человек. Философ отчасти противоречит сам себе. Ведь процесс всеединства человека подразумевает полную равноправность и равнозначимость того и другого пола.

Учитывая важность проблемы свободы и равенства в сфере отношений между мужчинами и женщинами, остановлюсь на

этом более подробно. Еще Фурье провозгласил, что степень цивилизованности общества характеризуется степенью освобождения женщины. Однако история показывает, что женщины были первой индивидуальной собственностью мужчин. Жены принадлежали мужьям, сестры – братьям, дочери – отцам, опекунами матерей выступали их сыновья. А.Бебель отмечал, что женщина стала рабой раньше первого раба²². Было время, когда женщины по закону считались частью имущества и передавались в наследство вместе с рабами, домашними животными и предметами домашнего обихода. В дальнейшем подобные законы были отменены, но соответствующее положение продолжало функционировать в жизни некоторых народов как обычай. В традиционном обществе женщина всегда остается в семье мужа, даже после его смерти.

Рыночные отношения вывели женскую деятельность за пределы семьи. Низкая заработная плата мужей экономически принудила женщин участвовать в капиталистическом производстве. Они превратились в двойную собственность – и мужского пола (прежде всего, в лице мужа, но не только), и частного капитала. Марксистская идеология раньше других обратила на это пристальное внимание. Утверждая, что противоположность классов совпадает с развитием антагонизмов между мужем и женой при единобрачии, марксизм стремился показать женщин (как и рабочих) в числе основных «жертв» частной собственности.

Делая упор на экономическое неравенство женщин, обусловленное господством частной собственности в сфере производства, марксизм говорил о причастности семьи, созданной на принципах экономической зависимости, к возникновению социополового неравенства²³.

Говоря о вкладе России в разработку обсуждаемой проблемы гендерного равенства, можно особо выделить: а) учение Вл. Соловьева и других софиологов; б) гуманистические концепции Герцена, Чернышевского и их единомышленников; в) пионерский опыт практической реализации марксистского варианта социального равенства полов в нашей стране (особые сдвиги произошли в союзных республиках Кавказа и Средней Азии).

Однако в практической реализации гендерного равенства в нашей стране – на этапе ее «социалистического» развития – не обошлось без «перегибов». Зачастую различия между женщинами и мужчинами сглаживались подобно тому, как преодолевались различия между городом и деревней, умственным и физическим трудом и т.д. В результате «маскулинизации» женщин и «феминизации» мужчин немалое число из них по своему образу жизни и даже отчасти по внешнему виду всё более походили друг на друга.

Не случайно в свое время Н. Бердяев предупреждал, что пол – это то, что должно быть преодолено. Пол – это разрыв. Но преодоление пола есть утверждение пола, а не отрицание, есть творческое соединение полов²⁴.

В концепции гендерного равенства (а для реформируемой России это имеет особое значение) приоритетным является принцип равных прав и равных возможностей для женщин и мужчин, призванных обеспечить в гуманистическом духе общественную самореализацию их личностных качеств и индивидуальных способностей. По мнению О.М. Вовченко, это не исключает оказание помощи человеку, независимо от половой принадлежности со стороны общества в кризисной ситуации, создания «преференциального» режима жизнедеятельности для женщин в условиях их реального социального неравенства с мужчинами, создания условий для того, чтобы мужчины могли иметь доход, обеспечивающий семью.

Но вернемся к учению Вл. Соловьева и постараемся проследить отношение к нему современной православной философии. Она тоже придает важное значение взаимосвязи между промыслом божьим и человеческой свободой. Как современная православная философия, так и богословие все последовательней настаивают на том, что провиденциализм вовсе не мешает, но даже способствует социальной активности и «практическому христианскому деланию». Все чаще подчеркивается творческий характер деятельности человека в мире; активностью охвачена вся природа. Тем более, творчески активен человек, находящийся на гребне волны совершенствования. Однако человек творит мир лишь благодаря тому, что привлекается к осуществлению тех целей, которые устанавливает Творец²⁵. Осуществле-

ние божественных замыслов может реализоваться как через верующих, так и через неверующих. Всё это довольно хорошо согласуется со взглядами Вл. Соловьева.

Конечно, учение Вл. Соловьева одобряется далеко не всеми православными философами и тем более богословами. Они осуждают попытки «возвеличить» роль человека, провозглашая его «божьем помощником» в процессе творения. Ведь человек согрешил, превратился в «падшего человека».

Продолжим анализ нашей проблемы, обращаясь к некоторым идеям «послесоловьевских» религиозных философов. Согласно христианской антропологии, тело, душа и дух не равны в обладании свободой. В наибольшем плену находится человеческое тело. Ведь оно подчинено всем закономерностям материального мира. Более свободна человеческая душа. Но и она связана «законами сознания и бессознательного, силою инстинкта и влечений, законами мышления, воображения, чувства и воли... Душа не творит сама этих законов, а подчиняется им и не может изменять их по произволению. Но духу человека *доступна* свобода, и ему *подобает* свобода. *Ибо дух есть сила самоопределения к лучшему. ...Дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего бытия, творить себя и способы своей жизни*»²⁶.

Тема свободы как *творческой силы* пронизывает учение Николая Бердяева. В основание философии он кладет не бытие, а свободу, объявив ее опыт *первичным* опытом. Бердяев трансформирует гегелевский тезис о свободе, создаваемой необходимостью, в тезис о необходимости, создаваемой свободой²⁷. «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла»²⁸. Ярче всего дух **свободы** выражает не процесс выбора самого по себе (порою мучительного и даже рутинного), а **творчество** на основе сделанного выбора. Подлинной свободе тесно в клетке индивидуализма. Уже для А.С. Хомякова свобода и соборность нераздельны (ведь Церковь для него – это «синтез единства и свободы в любви»). И для Бердяева свобода не замыкает, не изолирует человека. Напротив, она размыкает его внутренний мир и через творчество раскрывает в нем универсум.

Философско-антропологическое учение Бердяева – это один из ранних вариантов христианского экзистенциализма, в сильной мере повлиявший и на развитие персонализма. Бердяев считал, что назначение и достоинство человека состоит в его призвании быть свободным сотрудником Бога, и сам Бог нуждается в этом сотрудничестве. «Новая христианская антропология» призвана дать религиозное обоснование человеческой свободы и человеческой творческой активности (по мнению Бердяева, титаническая попытка представить в христианской антропологии активную творческую позицию человека уже предпринималась Николаем Федоровым).

Ницше мучительно переживал выбор: либо Бог и послушание, либо свободное творчество в мире без Бога. Он выбрал второй вариант – творчество. Однако, по Бердяеву, картина иная: сначала Бог, послушание и искупление непослушания; но затем Бог и свободное сотворчество с ним человека. «Цель человека не спасение, а творческое восхождение, но для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха»²⁹.

Путь же человеческого искупления своей греховности лежит через культуру. Лишь пройдя его, человек вновь обретет свое высшее божественное предназначение – участвовать в процессе сотворения мира. Это уже этап не посторонней культурной деятельности, а самотрансцендентный прорыв в иные – высшие – измерения, в Сверхкультуру. Истинное творчество не может быть детерминировано наличной действительностью³⁰. Подлинная творческая свобода дает человеку возможность создавать даже то, что отсутствовало в первоначальном божественном замысле и божественном предвидении. «Бог премудро сокрыл от человека свою волю о том, что человек призван быть свободным и дерзновенным творцом, и от себя сокрыл то, что сотворит человек в своем свободном дерзновении»³¹. Учение же о том, что всё человечество и весь космос предвечно завершены в Божьих идеях, превращает мировой процесс в комедию и лишает человека реальной активности и реальной свободы.

Бердяев был убежден, что даже самые радикальные *политические* революции мало меняют человека. Захвативший власть коммунист может быть духовно буржуазен. Духовная буржуазность, по его словам, свойственна всем, кто слишком

хочет благополучно устроиться на земле, для кого закрыта бесконечность и кто крепко утверждает в конечном.

В современной мировой культуре существует тенденция, в соответствии с которой религиозность все более индивидуализируется, а выбор человеком того или иного верования всё более становится свободным актом. Но это не лишает возможности универсализации и сближения самых разных религиозных учений на свободной и добровольной основе.

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч. М., 1913. Т. VIII. С.456.

² Освобождение духа. М., 1991. С.3-4

³ Вторая часть ветхозаветных книг – Пророки, третья – Писания.

⁴ Гараджа В.И. Религиоведение. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 104.

⁵ Вагнер Г.К. О духовности русской культуры // Сов. культура. 4.2.1989.

⁶ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1982. С.21.

⁷ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 27

⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Т.1. М., 1988. С. 345.

⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т. 2. С. 412.

¹⁰ Выступление Вл. Соловьева имело большой общественный резонанс. Оно способствовало определенному идейному сближению философа со Львом Толстым, но в то же время отдалило его от И.С.Аксакова и фактически привело к концу его преподавательской деятельности.

¹⁰ Вл. Соловьев был из тех, кто не раз доказывал своими жизненными поступками, что и один в поле воин. А.Ф. Лосев напоминает, что никто из демократически и прогрессивно настроенных общественных деятелей, кроме Вл. Соловьева, не осмелился выступить с публичной лекцией, в которой требовал бы у царя помиловать народовольцев (Лосев А.Ф. ...Он сердечно любил Россию // Наше наследие. П. 1988. С. 69).

¹² Двумя неделями раньше, читая лекцию на Высших женских курсах, он решительно осуждает любые формы насилия, тем более, обрегающие характер революции.

¹³ Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 650.

¹⁴ Основные этические рассуждения Вл. Соловьева довольно полно приводятся в «Критике отвлеченных начал», «Духовных основах жизни», но особенно многопланово и систематизировано они даны в фундаментальном труде «Оправдание добра».

- ¹⁵ К. Ясперс считал, что идея равенства всех людей неверна и что «... в лучшем случае могут быть равные шансы и равное право перед Законом» (Ясперс К. *Философская вера // Смысл и назначение истории*. С. 453). Со временем эта идея К.Ясперса и некоторых других исследователей легла в основу "теории равных прав и равных возможностей". Последняя призвала обеспечить каждому человеку при помощи закона, правительства, политических институтов равные возможности добиваться успеха, повышать свой общественный статус, распоряжаться собой, своим имуществом, свободно выбирать жизненные цели.
- ¹⁶ К.Поппер предложил включать в социальную справедливость:
а) равное распределение бремени гражданских обязанностей;
б) равенство перед законом отдельных граждан, групп, классов;
в) равное распределение преимуществ (Поппер К. *Открытое общество и его враги*. М., 1992. Т. 1. Чары Платона. С. 126).
- ¹⁷ Соловьев В.С. *Стихотворения и шуточные пьесы*. Л., 1974. С. 79
- ¹⁸ Соловьев В.С. *Смысл любви // Философия любви*. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 68-83. Более полно: Соловьев В.С. *Смысл любви // Русский эрос или философия любви в России*. М.: Прогресс, 1991.
- ¹⁹ Под половой любовью Вл. Соловьев понимал «исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предрешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела» (Соловьев В.С. *Смысл любви // Русский эрос или философия любви в России*. С. 38).
- ²⁰ Там же. С. 61.
- ²¹ Там же. С. 56-57.
- ²² Бебель А. *Женщина и социализм*. М., 1959. С. 65.
- ²³ Вовченко О.М. *Гендерное равенство как социально-философская проблема*. М.: Социум, 2000.
- ²⁴ Бердяев Н. *Эрос и личность. Философия пола и любви*. М., 1898. С. 25.
- ²⁵ *Журнал Московской Патриархии*. 1974. №2. С.61.
- ²⁶ Ильин И.А. *Соч.* В 10 т. Т.1. С.95.
- ²⁷ «Не свобода есть создание необходимости (Гегель), а необходимость есть создание свободы, известного направления свободы. Я не согласен принять никакой истины иначе, как от свободы и через свободу» (Николай Бердяев. *Самопознание (фрагменты книги) // Наше наследие*. №6. 1988. С. 46).
- ²⁸ Там же. С.47.

²⁹ Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С.335-336.

³⁰ И в современных работах, даже не имеющих прямого отношения к религиозно-философской проблематике, нередко звучат схожие высказывания. Вот лишь один из примеров: «Творческие акты суть акты свободы, которые рождаются и развиваются в сочетании опыта религиозного и опыта логического...» (Скрыпник В.И. Философия российской двухполюсной социально-экономической системы целостного и гармоничного развития общества. М., 1999. С. 19).

³¹ Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С.331.

Е.П. СУГАТОВА

Барнаулский государственный педагогический университет

ВОПРОС РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

Вопрос религиозной свободы В.С. Соловьев считал одним из самых насущных в российской действительности, связывая с ним все нравственные задачи и историческую будущность России. В заметке «Порфирий Головлев о свободе и вере» философ пишет, что религиозная свобода является для русской жизни 90-х годов такой же важной и насущной необходимостью, как когда-то потребность в освобождении крестьян. А в письме к своей единомышленнице в вопросе соединения Церквей кн. Е.Г. Волконской в марте 1887 г. В.С. Соловьев отмечает, что упразднение духовной цензуры гораздо важнее и вместе с тем, несомненно, легче, нежели материальное освобождение крестьян в 1861 году. Одного царского слова было достаточно сорок лет назад, чтобы снять с России позор рабства. Также и одной царской воли, по мнению философа, может быть достаточно, чтобы Россия обрела блага религиозной свободы, не будучи стесняемой в вопросах религии и совести. Движением в этом направлении русский мыслитель считает закон Александра III от 3 мая 1883 г., даровавший некоторые богослужебные и гражданские права русским раскольникам. В.С. Соловьев, считая этот акт доброй воли залогом

религиозной свободы в России недалекого будущего, с большой надеждой обращается в 1896 году к недавно вступившему на российский престол императору Николаю II. В своем письме русский мыслитель подчеркивает, что со времени крещения Руси не было во всей российской истории такого важного дела, как духовное освобождение.

Читая эти поразительные строки В.С. Соловьева, невольно задаешься вопросом: «Почему же философ придает такое исключительное значение духовной и религиозной свободе?», Следует отметить, что, хотя понятия «духовность» и «религиозность» не идентичны, но представители русской религиозно-философской традиции полагали специфической основой духовности религию как константу духовности. Обратимся к пониманию сущности религии В.С. Соловьевым. «Религия, говоря вообще и отвлеченно, - пишет он в «Чтениях о Богочеловечестве», - есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»¹. Вправе ли «власть предержавшие» ограничивать связь человека с безусловным началом, оценивая «истинность» веры другого? Религиозные притеснения являются святотатством, потому что человек, как отмечает философ в «Оправдании добра», есть «возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания»². Для В.С. Соловьева бесконечность человеческой личности и подобие ее Богу является аксиомой. А следовательно, и свобода человека, связанная с безусловным началом и бесконечностью содержания, имманентна природе человеческой. Имея безусловное достоинство, на чем основаны неотъемлемые права, человек, с точки зрения философа, не может быть средством, а только целью в богочеловеческом процессе.

Потенциально заключающееся в личности бесконечное содержание действительно осуществляется в обществе, которое есть, по Соловьеву, восполненная или расширенная личность. Полнота личности неосуществима без общества: «Этот» может быть «всем» только с другими, лишь вместе с другими он может осуществить свое безусловное значение – стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого, самостоятельным, живым и своеобразным органом абсолютной жизни»³. Рассматри-

вая проблему взаимоотношений личности и общества, В.С. Соловьев задается вопросом: Будет ли человеческим общество, если оно состоит из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? В чем будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования, и какую силою оно будет держаться?

В.С. Соловьев считал отсутствие религиозной свободы, наряду с положением еврейства и обрусением Польши, главными грехами России, парализующими ее моральные силы. И если крепостное право, порабощая крестьян, развращало помещиков, то без религиозной свободы ни личность, ни общество не могут проявить свои положительные внутренние силы, озариться правдой Христовой и исполнить свое высшее назначение. Законность религиозной свободы, по мнению В.С. Соловьева, зиждется на христианском принципе справедливости, который гласит: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»⁴. Таким образом, продолжает философ, справедливость требует, чтобы мы не стесняли и не ограничивали другие исповедания, так как не желаем этого себе. Христос говорил о любви к ближнему, предполагающей уважение, терпимость, сострадание и прощение. И нарушение религиозной свободы есть нарушение христианских заповедей. В.С. Соловьев признавался в своих предсмертных «Трех разговорах», что остающиеся в России ограничения религиозной свободы являются для него одной из самых больших сердечных болей, вредных и тягостных не только для тех, кто им подвергается, но главным образом для христианского дела в России. Несоблюдение христианских истин, возбуждение религиозной и национальной вражды, столь противной духу христианства, в корне развращает общество и ведет к нравственной деградации.

Придя к такому убеждению, В.С. Соловьев считает нужным при всяком случае обличать противников религиозной свободы. И как он сам пишет, «взял на свою долю добровольное «послушание»: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы»⁵. Среди этого «печатного мусора» В.С. Соловьев выделяет два рода противников: одни, не отвергая начала веротер-

пимости, ставят его в зависимость от предполагаемых ими национальных и государственных интересов, другие отрицают веротерпимость в самом принципе, утверждая исключительную свободу только для своей веры. Выразителями этих двух противоречивых взглядов В.С. Соловьев считает Л.А. Тихомирова и В.В. Розанова, посвятив критике их воззрений три статьи в «Вестнике Европы»: «Порфирий Головлев о свободе и вере» (февраль 1894), «Спор о справедливости» (апрель 1894), «Конец спора» (июль 1894).

Особенно В.С. Соловьева возмутила статья В.В. Розанова «Свобода и вера» в первом номере «Русского вестника» за 1894 г., в которой автор решительно заявил, что допущение терпимости в религиозных вопросах есть гнуснейшее меж всеми преступление и корень всякого зла. Терпимости нет и не может быть при истинной вере, так как церковь по существу своему нетерпима и все противное православию, с точки зрения В.В. Розанова, должно подлежать исчезновению и рассеянию. Отступивший же от церкви должен быть презрен до невыносимости его видеть. В.В. Розанов требует религиозной свободы только для себя и ограничения для всего прочего, обвиняет протестантов и католиков в слабоверии.

Выражая свое принципиальное несогласие с антихристианской позицией В.В. Розанова, В.С. Соловьев задает риторический вопрос о средствах, которыми «должно защищать истину веры – духовным ли оружием, т.е. словом убеждения и обличения лжи, или же вещественным оружием, т.е. принуждением к молчанию, тюрьмою, ссылкой?»⁶. В письме к императору Николаю II философ отмечает, что оружие Церкви есть слово. Но можно ли достойно обличать словом тех, кому уже зажали рот? Можно ли честно бороться с противниками, у которых крепко связаны руки? С точки зрения В.С. Соловьева, Церковь может господствовать только силою внутреннего духовного притяжения. Даже Христос остановил Петра в Гефсиманском саду, вынужденного в его защиту меч. «Не завоевателя мечом и огнем, - пишет В.С. Соловьев Николаю II, - ждут от нас народы, не оружием должны мы объединить мир, а духом и истиной»⁷. Недостойная защита истины производит в глазах народов гораздо больший соблазн, нежели свободная проповедь заблуждений.

Величайшая опасность в религии и политике, по мнению В.С. Соловьева, состоит в заведомом отступлении от нравственного закона, в принципиальном допущении злых путей и средств хотя бы для самых лучших целей. С переменой поколений цели меняются, а привычка к злему способу действия остается и усиливается, как наследственная болезнь.

В истории христианства заповеданный принцип религиозной свободы постоянно нарушался, имея следствием зримые, трагические для гонителей, результаты. Так, например, во Франции Людовик XIV, отменив закон веротерпимости, систематически преследовал гугенотов и принудил их к выселению. Но скоро французская революция показала, как пригодились бы нравственные и умеренные протестанты против неистовых якобинцев. Рассуждая об уроках французской истории в вышеупомянутом письме императору, В.С. Соловьев писал: «Изгнали «еретиков» и воспитали безбожников; изгнали заблуждающихся верноподданных и получили цареубийц. Не гугеноты, а сыны добрых католиков, избавленные от всякой еретической заразы, разрушили во Франции монархию и подкопали церковь»⁸. Именно так произошло и в России XX века. Не выполнил Николай II своей исторической миссии духовного освобождения. Не было им услышано пророческое предостережение В.С. Соловьева о последствиях религиозных притеснений.

По мнению В.С. Соловьева, грех религиозной нетерпимости, цезарепапизм Россия унаследовала от Византии, которая, приняв идею христианства на словах, не проводила ее в социальную и политическую жизнь общества. Церковь, имея божественное происхождение и вселенское призвание, была порабощена светской властью. Подобные взгляды на русское православие и историю Византии В.С. Соловьев высказывал во многих своих работах, но особенно четко они прозвучали в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», прочитанном 19 февраля 1891 г. на заседании Московского Психологического общества. Реферат В.С. Соловьева, воспринятый консервативным лагерем как откровенное нападение на устои православия и российской государственности, имел в российском обществе огромный резонанс. Газеты и журналы посвятили сотни номеров полемике по этому реферату.

Особенно жаркие дискуссии, почти на сотню номеров, развернулись на страницах «Московских ведомостей». В.С. Соловьев убедительно и красноречиво отвечал в трех письмах в редакцию «Московских ведомостей», опубликованных 26, 30 октября, 3 ноября 1891 г., и в декабрьских публикациях «Решенный вопрос», «Тяжкое дело и легкие слова», «Ответ А.С. Павлову» своим оппонентам Ю.Николаеву, В.А. Грингмуту, Н.А. Заозерскому, А.С. Павлову. Философ констатирует, что начало инквизиции как учреждения было положено императором Феодосием в Константинополе. В.С. Соловьев пишет, что факты византийской инквизиции не его выдумка, как пишут корреспонденты «Московских ведомостей», а исторические факты. Он ссылается на энциклопедические словари Брокгауза и Мейера, в которых черным по белому написано, что уже при императорах Феодосии Великом и Юстиниане были учреждены особые судьи для розыска тех, кто не принадлежал к православной вере, например, манихеев, которые затем подвергались церковным и градским наказаниям. Уголовные преследования и казни еретиков и иноверцев, санкционированные византийскими законами, были не единичны и принципиально не осуждались византийской иерархией.

В.С. Соловьев также приводит в пример избиение павликиан (еретиков-дуалистов в Малой Азии) при императрице Феодоре. Массовые казни павликиан с инквизиционным процессом, а также без всякого процесса были произведены в 848 году. Число казненных было не менее десяти тысяч. Точку зрения В.С. Соловьева подтверждает профессор Петербургской духовной академии Чельцов. Известный ученый отмечает, что не папистическая церковь изобрела инквизицию, она была лишь достойной ученицей византийской церковной политики. Случаи же веротерпимости, на которые указывают профессор Московской духовной академии Н.А. Заозерский в статьях «Неосторожное слово: По поводу реферата и писем Вл.С. Соловьева»; «Последнее возражение г. Соловьеву» и профессор Московского университета А.С. Павлов в заметке «Quousque tandem?(Ответ Вл.С. Соловьеву)», являются, по мнению В.С. Соловьева, лишь проявлениями ее отдельными личностями – Василием Великим, Иоанном Златоустом, Никоном Черногорцем, св. Феодором Студи-

том. Но такая личная благожелательность не отражалась в целом на религиозной политике Византии.

В России византийская традиция религиозных гонений была продолжена. В.С. Соловьев аргументирует свою точку зрения, обращаясь к «Истории России» С.М. Соловьева. В конце XVII века при царе Феодоре Алексеевиче было решено превратить духовное училище при Заиконоспасском монастыре в высшее богословское, научное и вместе с тем церковно-практическое учреждение, сообщив ему формальную привилегию инквизиционного судилища для розыска, суждения и приговора к сожжению и другим наказаниям всех обвиняемых в различных религиозных преступлениях. «Московская Академия по проекту царя Феодора, - пишет С.М. Соловьев в своем фундаментальном труде, - это цитадель, которую хотела устроить для себя Православная Церковь при необходимом столкновении своем с иноверным Западом: это не училище только, это страшный инквизиционный трибунал: произнесут блюстители с учителями слова: «виновен в неправославии», - и костер запылает для преступника»⁹. «Инквизиционный трибунал» защищал огнем не только собственное православие, но и лютеранскую ортодоксию, осудив по доносу пастора и приговорив к сожжению в 1689 г. философа и мистика Квирина Кульмана.

В «Ответе А.С. Павлову» В.С. Соловьев ссылается еще на одно историческое свидетельство - на решение Московского собора 1667 года, которое предписывало наказывать еретиков и раскольников не только церковным наказанием, но и «градским законом». В статье «О духовной власти в России» философом приведен эпизод, произошедший во время стрелецкой смуты в 1682 году: один из старообрядцев обратился к патриарху Иоакиму с вопросом о причинах гонений на старообрядцев, противоречащих наставлениям Христа, на что патриарх ответил, что не за крест и молитву преследуют раскольников, а за то, что они выступают против Никона. Таким образом, как считает Соловьев, русской иерархией со времен Никона была усвоена антихристианская политика, которой славилось папство и Византия.

Отношение церкви и государства к проблеме религиозной свободы почти не изменилось, по мнению В.С. Соловьева, за истекшие столетия. Примером тому служит сенатское решение

от 12 марта 1891 года. В нем говорится, что лица, отступившие от православия и присоединившиеся к другому исповеданию, все равно считаются православными. В.С. Соловьев убежден, что утверждение христианства через насилие неприемлемо. «Христос сказал: Я есмь дверь. Позволительно ли христианам силою толкать в эту Дверь одних и силою же не выпускать из нее других?»¹⁰ - вопрошает христианский мыслитель. В Евангелии Христос неоднократно говорил своим ученикам о том, что их будут гнать за имя Его, но Он ни разу не сказал, чтобы они гнали других во имя Его. Так что же больше соответствует духу Христову: гонящее или гонимое? И как ни тяжелы и обидны эти притеснительные меры для стороны терпящей: иноверцев, сектантов, раскольников, но для самой господствующей православной церкви они просто губительны. Закрепощение людей к православию лишает русскую церковь нравственной силы и подрывает ее внутреннюю жизнеспособность.

Многочисленное тело России, скованное цепями цензуры и уголовных законов, карающих инородцев и иноверцев, не может явить миру предначертанную красоту духовного подвига. Как позорные кандалы, висят на ней ее грехи, главным из которых, после отсутствия религиозной свободы, В.С. Соловьев считал притеснения евреев. Он подчеркивал, что «еврейский вопрос» - прежде всего христианский. Именно христиане, исходя из евангельской заповеди о любви к ближнему, призваны проявлять ее ко всем, не исключая и евреев. В.С. Соловьев видит причину отдаленности и неприязни между иудеями и христианами в том, что ни иудеи, ни христиане не являются таковыми вполне, ибо «полнота христианства обнимает собою и иудейство, и полнота иудейства есть христианство»¹¹. Доказать евреям истинность христианства можно только фактически – на деле осуществляя христианскую идею в личной и общественной жизни, проявляя родственную любовь и давая религиозную свободу всем народам, живущим в России.

Отвечая на «тревоги» В.В. Розанова и Л.А. Тихомирова относительно подрыва религиозных устоев русского общества допущением религиозной свободы, В.С. Соловьев подчеркивает, что принцип равноправности религиозных убеждений, ставший законом во многих государствах, вовсе не заключает в себе при-

знания их равноценности. Философ на примере Англии показывает, что в этой стране всеобщее равенство религиозных прав прекрасно совмещается с государственным преимуществом господствующей церкви.

Вопрос религиозной свободы непосредственно связан с двумя важнейшими историческими вопросами – церковным и славянским. В.С. Соловьев считал, что русским, называющим себя христианами, нужно стремиться к церковному единству, ибо, если один пастырь, то должно быть едино и стадо. Двойственность духовного начала составляет сущность и славянского вопроса. В.С. Соловьев отмечает, что славянство, призванное, с точки зрения славянофилов, стать спасительной для человечества исторической силой, не может осуществить своей миссии из-за своего разделения на западное (католическое) и восточное (православное). И пока не решен церковный вопрос, нечего и думать о единении славян и его всемирном призвании.

В своих многочисленных статьях «О духовной власти в России», «О народности и народных делах России», «Любовь к народу и русский народный идеал», в письме в редакцию журнала «Известия СПб. Славянского благотворительного общества» В.С. Соловьев подчеркивает, что только допущение религиозной свободы позволит рассмотреть церковный вопрос со всех сторон по всем спорным пунктам между восточной и западной церковью. Без этой свободы невозможно искоренение застарелых предрассудков и устранение новых недоразумений, невозможно взаимное понимание, сближение и соглашение. Не может истина христианства находиться под охраной уголовных законов и духовной цензуры. Именно допущение религиозной свободы и будет первым шагом и ближайшим условием к соединению церквей и всеславянству.

В.С. Соловьев считал, что путь к обретению религиозной свободы лежит через правовую сферу. Он был одним из первых русских философов, выступивших за возрождение идеи естественного права и возвращение праву его изначального содержания как минимума нравственности. Не случайно П.И. Новгородцев называл В.С. Соловьева «защитником правовой идеи». Славянофилы, а впоследствии Н.А. Бердяев и другие русские философы XX века утверждали, что русский народ по своей сути да-

лек от государственной и правовой политики. Он не желает и не может государствовать. Примером тому служит вся русская история, начиная от призвания в Киев варягов для княжения. Отдавая всю власть правительству, русский народ, по мнению славянофилов, оставляет себе внутреннюю свободу. Подобным образом рассуждает и оппонент В.С. Соловьева Л.А. Тихомиров, выражая полное презрение к юридическим законам.

В статье «Конец спора» В.С. Соловьев «вразумляет» Л.А. Тихомирова относительно важности юридических ограничений преступной деятельности. В.С. Соловьев в полемике со славянофилами Б.Н. Чичериным, Л.А. Тихомировым и Л.Н. Толстым отстаивал понимание права как «исторически-подвижного определения необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага»¹². Принудительность права объясняется у В.С. Соловьева тем, что в современном ему обществе реально господствует эгоистический интерес, побуждающий к преступлениям. В «Оправдании добра» философ пишет, что задачу права видит не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад. Не может быть, по его мнению, внутренней свободы русского человека, о которой писали славянофилы, без должных гарантий со стороны права и государства, без реализации через закон минимальных требований религиозной свободы. Право, служа идеалам нравственного прогресса, призвано помочь нравственному началу распространяться среди людей. И хотя В.С. Соловьев солидарен с Л.А. Тихомировым в том, что самый хороший по содержанию и намерению закон может не выполняться, но все же он остается верным заветам Христа, говорившего, что только руками и ногами человеческими можно в Царствие небесное войти.

Для обеспечения естественных прав и свобод, в частности религиозных, В.С. Соловьев призывал отказаться от права силы и поверить в силу права. Основа права – свобода и равенство его субъектов. С точки зрения В.С. Соловьева, все вероисповедания должны быть равны перед законом. Нельзя преследовать инакомыслящих за идеи, а только – за конкретные преступные действия. Возможные же бесчинства и злодеяния сект и бесовских

культов (как их называет Л.А. Тихомиров) должны преследоваться по закону на основании общего права.

Сто лет прошло со дня смерти великого русского Философа, которому Мудрость отвечала взаимной любовью. Но вопрос религиозной свободы остается актуальным и в наше время. Он связан не только с формальной равноправностью религий и свободой совести и вероисповеданий в современной России, что нередко остается в области должного. Главным для нас, как и для В.С. Соловьева, остается вопрос о «византийском грехе». Церковь, имея божественное происхождение, поработана светской властью, услужливо проводя не христианскую, а государственную политику. Невольно вспоминаются строки В.С. Соловьева, обращенные к грезящей о великом будущем России:

Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.5.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.282.

³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.506.

⁴ Мф. 7:12.

⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.509.

⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.507-508.

⁷ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С.661.

⁸ Там же. С.663-664.

⁹ Цит. по Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 611.

¹⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С.662.

¹¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. С.210.

¹² Русская философия права. СПб., 1999. С.161.

Е.А. СМИРНОВ

Филиал Северо-Западной академии
государственной службы, г. Иваново

УЧЕНИЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА И СОВРЕМЕННЫЕ ОРГАНИЗАЦИОННО-УПРАВЛЕНЧЕСКИЕ ИДЕИ

«Единство, - возвестил оракул наших дней, -
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
Но мы попробуем спаять его любовью, -
А там увидим, что прочней...

Ф.И. Тютчев¹

Наука, философия (в том числе, религиозная) и религия – взаимодополнительные сферы духовной культуры. Их взаимодействие – залог цельности и целостности миропонимания. Попытки взаимного подавления или принижения постепенно все больше уходят в прошлое. Более того, они способны духовно оплодотворять друг друга, а в перспективе могут образовать единство, в котором части не теряют своей специфики и автономии, но даже обогащаются, благодаря сопряжению с иной формой постижения мира. Подобное единение А.С. Хомяков называл соборным, Л.П. Карсавин – симфоническим, П.А. Флоренский – синархическим.

Не только в научных исследованиях, но и в религиозно-философских учениях лежат истоки основных синергетических идей. Особое место среди них занимает учение Вл. Соловьева.

Как любой идеалист платоновской традиции, Вл. Соловьев ставил идею выше материи и считал, что именно идея материю оформляет и организует².

С именем Вл. Соловьева связывают возникновение в России «религиозного эволюционизма». Последний не только представляет существующий мир в постоянном развитии, но и считает источником этого развития «непрерывное внутреннее взаимодействие идеальной и материальной природы»³. Идеальное, по Вл. Соловьеву, - это специфическая творческая сила, которая пронизывает всё существующее и одухотворяет его. Для фило-

софа именно «жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всём»⁴. Оставаясь на позиции христианского монотеизма, он в какой-то мере сближает его с пантеизмом, по-своему развивая идею «мировой души». Она-то и есть «всеобщая одухотворяющая сила», выражающая вечную женственность. Но сама по себе «мировая душа» пассивна и не обладает «идеей всеединства». Именно Бог направляет ее деятельность, снабжая «идеей всеединства» как определяющей формой. Бог также предопределяет появление в ходе эволюции качественно новых элементов бытия, ибо «общий закон мирового порядка» утверждает, что «чуждый тип существования *не создается* предшествующим процессом, а только обуславливается им в своем явлении»⁵. Итак, благодаря Вл. Соловьеву в рамках «религиозного эволюционизма» укрепилась идея о том, что сотворение мира - это не просто единичное событие в прошлом, но и «продолжающийся процесс, к которому приобщен человек»⁶.

Учение Вл. Соловьева дышит жизнерадостностью и верой в торжество высших идеалов. Однако надежда на прогресс к концу жизни (и века) сменилась предвосхищением катастрофической эпохи, предваряющей конец света. Именно об этом идет речь в последнем произведении Вл. Соловьева «Три разговора» (1899-1900), в котором описано и явление антихриста.

Учение о диалектическом всеединстве – это центральная часть философской системы Вл. Соловьева. Идея органичного всеединства – это идея синтетичности универсума, существования всего во всем, что означает частичное проявление в каждом фрагменте действительности *всей* этой действительности⁷. Однако подчеркнем это еще раз, Вл. Соловьев дает принципу всеединства не пантеистическую, а христианскую монотеистическую трактовку. Сущее (Бог) заключает в себе всё в потенциальном нерасчлененном единстве (что и ведет к всеединству). Сущее заключает в себе Благо (как проявление воли), Истину (как проявление разума), Красоту (как проявление чувства).

Итак, всеединство выражает единство Бога и человечества, идеальных и материальных начал, единого и множественного, рационального и интуитивно-мистического. Оно выражает также единство религиозного, научного, нравственного, эстети-

ческого. Характерно, что Вл. Соловьев начинает свою систему не с понятия бытия, а с понятия сущего. Уже в древнеиндийской философии возникает одно из самых первых философских утверждений, провозгласившее родство всего существующего: «всё есть едино» или, по словам Вл. Соловьева, «все особенности и разделения суть видоизменения одной всеобщей сущности»⁸.

Абсолютно-сущее имеет два полюса: 1) высший или свободный центр, самоутверждающий абсолютное начало как такое; 2) первоматерия - София, мировая душа – это чистая потенция бытия, это обоженная материя, пронизанная устремленностью к единению.

Всеединое сущее есть начало становящееся, т.е. переходящее из чистой возможности всего в действительность. Здесь имеет место разделенность отдельных единств, а значит, возможность их определения (Абсолют же – Бог – выше любого определения). Вся совокупность разделенных единств, по Вл. Соловьеву, есть Бытие. Тождество Сущего и Бытия он называл Сущностью. Сущее, Бытие и Сущность составляют основную триаду учения Вл. Соловьева о всеединстве.

Философ отмечает, что и разум, и наука признают единство всего существующего и целостность мира. Но какое же это целое? – вопрошает он. «Можно представить его как сумму частей, и тогда мир будет огромным механизмом; однако машина требует машиниста, но ведь если всё есть машина, то для машиниста места нет; следовательно, Вселенная не может быть механизмом; она есть организм, единое абсолютное живое существо, и это существо есть Бог»⁹.

Вл. Соловьев весьма критично относился к окружающей действительности, осуждая общественно-гражданский порядок, те отношения между людьми, которые определяют их жизнь. Он был уверен, что «этот существующий порядок далеко не таков, каким *должен* быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении»¹⁰.

Идеалом общественного устройства Вл. Соловьев считал свободную теократию (как результат слияния церковной и светской власти в нераздельное целое). В ней Церковь (и ее верховный представитель) олицетворяет нравственный авторитет,

Царь предстает носителем власти, а пророки (обладатели ключей будущего) вершат живой совет с Богом. Государство при этом подчиняется авторитету Церкви.

Человеческое развитие управляется тремя «коренными силами». *Центростремительная* сила направлена на то, чтобы подчинить человечество одному верховному началу, лишая людей свободы и многообразия личной жизни. Полная победа этой силы привела бы к существованию «одного господина и мертвой массы рабов». *Центробежная* сила имеет противоположную цель – ослабить общие, объединяющие начала. Ее торжество означало бы, что верх одержали всеобщий эгоизм и анархия, «множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи». *Божественная* сила призвана снять образовавшееся противоречие и примирить «единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов». В результате способна возникнуть *общечеловеческая целостность* («целость общечеловеческого организма») несравненно более высокого уровня¹¹. Народ, через который проявится божественная сила, действует не от себя, ибо становится посредником между человечеством и высшим миром, его свободным и сознательным орудием. Этот народ должен возвыситься над всякой ограниченностью и односторонностью, над любыми мелкими интересами каждодневной жизни, всецело уверовав «в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа». Судьбоносное назначение России – увлечь за собой народы мира на путь объединения в одну семью, единое «вселенское братство».

При этом Вл. Соловьев отстаивал принцип, что «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести» и напоминал о культурном призвании великой нации: стремиться не к господству, а к служению другим народам и всему человечеству.

Таким образом, организационно-управленческий аспект можно выделить и в той части философско-исторических представлений Вл. Соловьева, которые принято именовать *русской идеей*.

Одна из важнейших категорий учения Вл. Соловьева – категория *целостности*. Современные системные исследования позволили углубить представления о целостности, наполнить их конкретным содержанием, обогатившим современную науку в самых разных ее областях. Системный анализ проник во многие науки о природе и все сильнее воздействует на развитие гуманитарно-общественных наук. Он способствует созданию сложных техносистем, включающих человеческую составляющую.

Остановимся на некоторых особенностях сложно организованных систем. Среди них прежде всего целесообразно выделить следующие: 1.Тотальность: приоритет целого над частями. Поведение и функции отдельных частей обязательно согласуются с поведением и функциями целостности и зависят от нее. 2.Приоритет *взаимодействий* над элементами для материальных систем; приоритет *взаимопосредующих отношений* над элементами для идеальных (абстрактных) систем. 3.Приоритет синхронии над диахронией. Поэтому в исследованиях упор делается на сохраняющемся, а не на меняющемся. 4.Трансформационность, инвариантность на уровне существенных взаимодействий. 5.Многоуровневость, многоярусность системы; полиморфизм взаимосвязей, приводящий к полиморфизму и самой системы¹². 6.Саморегулирование (динамическое равновесие), благодаря которому противоположные тенденции и силы взаимно компенсируют друг друга и приводят систему к целесообразному поведению. 7.Латентный характер структуры некоторых протекающих процессов (более относится к субъектным составляющим систем). 8.Важная роль опережающего отражения и перспективной активности. Чем выше организована система, тем более она подстраивается под ожидаемое (наиболее вероятное) будущее или проектирует желаемое будущее. 9.Интенсивная информационная насыщенность. 10.Статистико-вероятностный характер протекания ряда важнейших процессов. 11.Внутреннее качественное многообразие.

Системный анализ включает изучение: 1)фундаментальных элементов и основных подсистем, их многоуровневого характера; 2)управляющей подсистемы и ее роли; 3)определяющих взаимодействий как внутренних, так и внешних; 4)целостной природы системы (а у нее появляются принци-

пиально новые качества); 5) принципов и закономерностей ее развития; 6) систем высшего и низшего порядка по отношению к изучаемой системе; 7) типов систем, родственных и изоморфных изучаемой; 8) кризисных и бифуркационных состояний системы; и т.д.

Рассматривая системный объект в *статике*, анализируют прежде всего его *состав* и *строение*; рассматривая его в *динамике*, анализируют его *структуру* и *функции*; рассматривая его в *развитии*, анализируют фундаментальные *качественные изменения*.

Синергетика (самоорганизация сложных нелинейных систем) главную свою задачу видит в поисках общих принципов и закономерностей, по которым происходят процессы самоорганизации в разнообразных физических, биологических, социокультурных, технических и прочих системах. Сам термин введен нем. физиком Г.Хакеном. Особую известность получили работы И.Р.Пригожина (теория диссипативных структур).

Управление – это функция некоей подсистемы, которая играет особую главенствующую роль, определяя в значительной мере как поведение системы в целом, так и поведение некоторых ее подсистем. На разных уровнях организованности управление представлено по-разному. Особо ярко оно проявляется у высокоорганизованных систем. В управлении заложена такая возможность: используя малоэнергетичные процессы, можно влиять на явления, связанные с несравнимо большими энергетическими процессами.

Особый тип управления – *социальное управление*. Оно в обязательном порядке требует: установить стратегическую *цель* развития; выделить его основные этапы и их цели; составить соответствующие программы решения промежуточных задач и т.д. Развитие без цели становится хаотичным шараханьем из стороны в сторону, грозя трагическим концом. Эффективное управление подразумевает опережающее воздействие на те процессы, которые содержат потенциальную опасность. Одно из основных управленческих правил: «Управлять – это предвидеть».

Социальное управление может быть жестким и пластичным. При первой форме функции и цели задаются «сверху» (причем они в значительной мере однозначны и непосредствен-

ны). При пластичной форме учитываются также отдаленные цели и инициируется творчество в управляемых подсистемах. Можно выделить типы людей, в большей или меньшей степени соответствующие выделенным формам управления: люди исполнительные (манипулируемые) и люди творческие. Грамотное и демократичное социальное управление немислимо без учета общественного мнения. Важная проблема в социальном управлении – поиски оптимального соотношения между централизацией и децентрализацией; интеграцией и дезинтеграцией.

Одной из важных форм осуществления диалектического всеединства является переход внешнего во внутреннее и обратно. Это хорошо просматривается в сфере социальных связей. Мало сказать, что внутренняя и внешняя социальность подразумевают друг друга; они существуют лишь сообща как разные стороны единого целого. Особый интерес представляет такое обстоятельство: не только актуальная интерсоциальность в той или иной форме и мере фиксируется интрасоциальностью; интерсоциальность былых веков и эпох в определенной мере также запечатлена (в “снятом” виде) на уровне глубинных бессознательных автоматизмов, архетипов, влечений, имеющих социальную ориентацию¹³.

Деятельность через внешние взаимодействия, в которые вовлечена, обретает и формирует свои собственные структуру и функции, а также опосредует структуру и функции выражающих ее языков. Внутренняя структура и функции духовной жизни опосредуются этой внешней деятельностью и ее языковыми формами.

В жизни общества важную роль играет его стабильность¹⁴. В структурно-функциональных исследованиях (Т. Парсонс и др.) установлено, что она поддерживается, если общество решает основные задачи жизнеобеспечения, присущие действующей системе как целому. Один из структурных «срезов» общества позволяет выделить такие подсистемы, как биологический организм, личность, социальная система, культурная система. Стабильность общества достигается успешным функционированием определенных механизмов на всех четырех уровнях. Их задача – обеспечить адаптацию, целевую ориентацию, интеграцию общества и поддержание культурных образцов поведения. *Адаптаци-*

онные механизмы дают обществу возможность приспособиться к природной среде обитания. Эту функцию реализует экономическая подсистема. *Целевая ориентация* приводит к тому, что человек не избирает личные цели, катастрофически противоречащие общественным. С этой функцией должна справляться политическая подсистема при определенном участии семьи. *Интеграционные* механизмы организационно согласуют деятельность независимых друг от друга субъектов. В развитом обществе, в котором функции институционально разделены, данная функция осуществляется правовой подсистемой, которая устанавливает нормативные определения социальных ролей. Последняя функциональная задача – поддержание культурных образцов поведения – решается, естественно, в рамках культурной системы ценностей.

Возрастает значимость «всеединства» и универсализации в преподавании.

Вл. Соловьев был, бесспорно, настоящим русским интеллигентом и гуманистом. О важности для нашего времени этих двух характеристик мыслителя хотелось бы сказать в заключение.

Гуманизм рассматривает права и свободы человека в качестве высшей нравственной ценности и сам представляет величайшую нравственную ценность. Он выступает против нарушений прав личности, унижения ее достоинства, активно добивается ее защиты.

Гуманистические принципы осуждают пассивность. Они ориентируют на активные действия, в том числе – на инициативное участие в социальном управлении. А инициативность проявляется только тогда, когда человек чувствует себя лицом, принимающим решения, причем это происходит независимо от занимаемой должности и характера работы¹⁵. Эффективность работы такого человека заметно увеличивается. Какие-то решения вообще требуют коллективного принятия (или согласования) с последующей коллективной ответственностью за их реализацию. Что касается руководителя, то он должен нести реальную ответственность не только перед вышестоящими инстанциями, но и перед своими подчиненными.

Гуманизация социального управления позволяет противостоять таким социальным болезням, как отчуждение, бюрократизация и др.

У многих людей существует пренебрежительное отношение к сфере управления и политики. Они считают эту сферу бездуховной, лишенной возвышенных устремлений и творческого начала. «Возникают иллюзии, что культурно-духовная деятельность способна сама, минуя управление или даже вопреки управлению, направить общество по верному пути. Эти всплески гордыни, этот «высокий» снобизм фактически не имеют опоры в исторической практике. Напротив, эта практика показывает, что воодушевленное культурой управление может в один день сделать больше, чем культура сама по себе за многие десятилетия (...) Управление и культура, – разумеется, не рутинная, а истинная культура – должны решительно шагнуть друг другу навстречу...»¹⁶.

В наше невероятно сложное судьбоносное время особенно возрастает роль интеллигентности. Под ней подразумевается высоконравственная мудрость, подкрепленная жертвенным служением близким и дальним людям, гуманистическим ценностям, а также активное творческое соучастие в совершенствовании мира и себя самого. И трудно переоценить ту духовную поддержку, которую нам оказывает во всем этом – своими идеями и примером своего жизненного пути – Владимир Соловьев.

¹ Наше наследие. II. 1988. С. 90.

² Хотя для Вл. Соловьева духовное, идеальное выше материального, но «материя трактуется как такое осуществление духа, которое необходимо для самого же духа, чтобы он полноценно существовал. Материя – это храм духа; и она такая же светлая и прекрасная, как и сам дух. Материя – это мать, это единственная порождающая сила, это наша родина, это наше спасение» (Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983. С.4).

³ Соловьев В. Собр. соч., т.3. СПб., 1902. С. 261.

⁴ Там же. С.262.

⁵ Там же. Т. 7. СПб, 1903. С. 208.

⁶ Журнал Московской Патриархии. 1966. №6. С.66.

- ⁷Своеобразной аналогией подобного принципа в современной науке и технике является фрактал (от лат. fractus – «дробный»). Главной характеристикой фрактальных объектов является самоподобие, благодаря которому малая часть некой структуры уже содержит в себе информацию о целом. Математическое описание (уравнение) дано французским математиком Бенуа Мандельбротом. Фрактальное графическое изображение стало украшением компьютерных экранов.
- ⁸Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т., Спб., 1911-1914. Т.2. С. 403.
- ⁹Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Правда, 1989. С. 39.
- ¹⁰Из письма Е.К. Романовой (Селевиной) от 2.8.1873 //Соловьев В.С. Письма. В 4 т. СПб.-Пг., 1908-1923. Т.3. С. 87.
- ¹¹Напомню, что Э. Дюркгейм сравнивал одно из действий религии с действием клея: она помогает людям осознать себя как моральную общность, скрепленную общими ценностями и общими целями.
- ¹²В зависимости от того, какая характеристика избирается в качестве системообразующей, на первый план выступает соответствующая ей взаимная «вложенность» систем и подсистем.
- ¹³Многоликое взаимоотражение интерсоциальности и интрасоциальности позволяет именно в *этом смысле* говорить, с одной стороны, о человеке как “обществе в миниатюре”, а с другой стороны, об обществе как человекоподобном “гранд этр”. Невольно вспоминается знаменитый принцип **гомеомерии**, предложенный еще Анаксагором и часто толкуемый как “**всё во всём**” (в буддизме ему соответствует “одно во всем и все в одном”), и, конечно же, принцип всеединства Вл. Соловьева. Ведь рассмотренные нами **взаимозапечатления** развитых форм внешней и внутренней социальности знакомят с более-менее непосредственными вариантами реализации (пусть *частичной*) данного принципа.
- ¹⁴Стабильность характеризует способность социальной системы к переменам без крушения ее устоев; изменяясь, она продолжает сохранять свою идентичность.
- ¹⁵На это, в частности, обращал внимание в своих статьях И. Бестужев-Лада.
- ¹⁶Гельман А. Литературная газета. 10.9.1986.

В. В. ЖУРАВЛЕВ
Институт молодежи, г. Москва

**Ф.ДОСТОЕВСКИЙ И В.СОЛОВЬЕВ О РОССИИ
КАК СВЯЗУЮЩЕМ
НАЧАЛЕ МЕЖДУ ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ
КУЛЬТУРНЫМИ ТРАДИЦИЯМИ**

... что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности?
Ф.М. Достоевский

Последние мировые события, агрессия НАТО против Югославии как будто подтверждают прогноз американского политолога С. Хантингтона о том, что источником конфликтов, войн станут различия цивилизаций, культур, религий.

«...Как только был ликвидирован идеологический раздел Европы, вновь возродился ее культурный раздел на западное христианство, с одной стороны, и православие и ислам - с другой»¹.

А может быть, бесчисленные межэтнические конфликты и религиозные распри вторичны, может быть, в глубине их – более существенное противоречие?

Противоречие между двумя аспектами социума – цивилизацией и культурой?

И тогда уходящий XX век выглядит как век торжества технологического детерминизма и одновременно начало его кризиса.

Человечество начинает бунтовать против технократической цивилизации и ищет пути утверждения культуры, в основе которой духовность, человечность, способность понимать иное, не свое, потребность сострадать и помогать.

В таком случае поиск пресловутой «русской идеи» из маниловских мечтаний перемещается в плоскость определения места и роли России, русского народа, русской культуры в судьбах человечества, в назревающей потребности духовного возрождения и обновления.

И тогда ориентиром движения по этому пути выглядит знаменитая речь Ф.М. Достоевского, произнесенная 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности.

Величайший поэт России для Достоевского олицетворяет особенность русской нации и ее культуры – всемирную отзывчивость. «И эту-то способность, главную способность нашей национальности, он именно разделяет с народом нашим, и тем, главнейше, он и народный поэт. Самые величайшие из европейских поэтов никогда не могли воплотить в себе с такой силой гений чужого, соседнего, может быть, с ним народа, дух его, всю затаенную глубину этого духа и всю тоску его призвания, как мог это проявлять Пушкин»².

Оценка Достоевским способности Пушкина постигать душу других наций и народов, как бы перевоплощаться в испанского, английского и т.п. поэта в таких произведениях, как «Фауст», «Скупой рыцарь», «Дон-Жуан», «Пир во время чумы», сопровождается обобщающими выводами: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского народа так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому, что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретения, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»³.

Великий русский писатель говорит в основном о взаимоотношениях России и Запада. Для него всемирность русского национального менталитета – это прежде всего способность понимать европейское. Но есть и Восток, его великие прошлые и настоящие цивилизации, есть, наконец, восточная культурная традиция, по многим параметрам принципиально отличная от

западной культурной традиции. В чем же эти существенные различия?

Западная культурная традиция ставит человека в качестве эпицентра бытия. Он – ось, вокруг которой вращается все мироздание. Отсюда культ индивида и индивидуализма, пронизывающий европейскую культуру. В восточной культурной традиции человек есть часть, элемент чего-то более важного, чем он. Отсюда призыв раствориться в этом более важном, в безликом абсолюте, или в чем-то персонифицированном (Боге, государстве, общине).

Апофеоз личности и индивидуализма в западной традиции перерастает в воинствующий активизм по отношению к миру: не принимать этот последний таким, каков он есть, а воздействовать на него, переделать его в соответствии со своими интересами.

Восточная культурная традиция исповедует созерцательный пассивизм в отношении к миру: смиренно принять его таким, каков он есть, приспособиться к нему, ничего существенно не изменяя в миропорядке. Отсюда обращенность восточного человека на себя, погружение в себя. К.Г.Юнг пишет: «На Востоке внутренний человек всегда имел настолько сильную власть над внешним человеком, что окружающий мир не имел ни малейшего шанса оторвать человека от его внутренних корней; на Западе внешний человек получил настолько значительный перевес, что в конце концов отделился от своей глубинной сущности»⁴.

Экстравертивная установка Запада и интровертивная установка Востока, по выражению К.Г.Юнга, проявились и в различных приоритетах в познании мира, в ставке на разум, в культуре рационализма на Западе и в ориентации Востока на интуитивное постижение действительности, в тяготении к медитации.

Но ход и тенденции развития современного мира подтачивают, казалось бы, незыблемость известных строк Р.Кипплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с места им не сойти».

XXI век должен стать веком приоритета ноосферы не только над биосферой, но и над состоянием взаимного игнорирования культур различных этносов и цивилизаций. Сближение

различных культурных традиций становится условием всеобщего выживания.

Нам представляется, что русская культура может выполнить роль духовного моста между западной и восточной культурными традициями. Обоснованность такого предположения следует искать в истоках и природе русского менталитета, русской культуры, русской духовности. Обратимся к великому современнику великого Достоевского, который за три года до речи последнего на юбилее Пушкина и накануне Русско-турецкой войны 1877 – 1878 гг. выступил на заседании Общества любителей русской словесности.

Речь В.С.Соловьева была напечатана под названием «Три силы». Первые две силы, по Соловьеву, – мусульманский Восток и Западная цивилизация. «Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов – вот последнее осуществление этой силы. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия... Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи – вот крайнее выражение этой силы»⁵.

Обе эти силы, по мнению В.С.Соловьева, ведут к тупику: «И если мусульманский Восток ...совершенно уничтожает человека и утверждает бесчеловечного Бога, то Западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека»⁶.

Но есть в мире третья сила, которая снимает противоположность первых двух, утверждая диалектическую соотнесенность общечеловеческого единства и свободы человеческой личности.

Носителем этой третьей силы является славянский мир и в особенности национальный характер русского народа: «Только Славянство, и в особенности Россия осталась свободной от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей»⁷.

Не разделяя религиозно-мессианскую направленность рассуждений великого русского философа, нельзя не принять самую суть его идеи.

Особенности исторического пути России, ее национально-менталитета, ее культуры содержат в себе предпосылки стать связующим началом между западными и восточными цивилизациями с их крайностями. Россия являет нам пример страны, которая во имя защиты интересов других народов, всего человечества, не раз жертвовала собой, своими интересами, даже благополучием собственного народа. Россия – дон-Кихотская страна, цивилизация, ментальность, культура. В России сложился особый тип культуры, которому присущи установка на примат духовного над материальным, пренебрежительное отношение к накоплению материальных благ, стремлению приобрести богатство. Жажда справедливости, поиск истины и смысла жизни, стремление подчинить жизнь высокой цели – осуществлению социально-нравственного идеала – вот в чем секрет «загадочной русской души».

Говорят, что XXI век может стать веком утверждения общества глобального гуманизма. Но очевидно, что общество нового гуманизма невозможно без нового типа человека, в котором будут преодолены крайности прошлого опыта. Взамен индивидуалистической личности «свободного» капитализма и безличностной коллективности «казарменного» социализма должна утвердиться цивилизация, человеческим основанием которой станет коллективистская личность или личностный коллектив.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 37.

² Достоевский Ф.М. Собр.соч. Т. 10. М., 1958. С. 455.

³ Там же. С. 457–458.

⁴ Юнг К.Г. Йога и Запад. Львов; Киев. 1994. С. 198 – 199.

⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 19.

⁶ Там же. С. 28.

⁷ Там же. С. 30.

В. Н. ДЕНИСОВ

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

РОССИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ФИЛОСОФИИ

В.С. СОЛОВЬЕВА

В.С. Соловьев – крупнейший русский философ – идеалист. Его грандиозная философская система возникла не только на традиционном пространственном месте встречи восточной и западной цивилизаций, но и во временной момент вступления России в период капитализма и утверждения индустриальной цивилизации в мире. В.С. Соловьев, как писал В.В. Зеньковский, «... вывел русскую мысль на общечеловеческие просторы... Корни творчества Соловьева не только русские, но и не только западноевропейские – они всемирные. Всеобъемлющая сила его синтеза не пропустила мимо себя ничего значительного, что дало человечество в философских исканиях, – и мы снова можем повторить о нем слова о. С. Булгакова, что система Соловьева есть «самый полнозвучный аккорд» в истории философии».

В соловьевской философской концепции содержится множество самых разнообразных идей, но важнейшей идеей его творчества является идея Богочеловечества. Человек и человечество находятся в центре всех его философских исканий. Размышляя о природе и судьбах человека и общества, отыскивая общие основания и смысл мирового развития человечества, В.С. Соловьев создает глубоко продуманную и оригинальную систему глобального переустройства мира на основе нравственного совершенствования человечества.

Сущность общественного прогресса В.С. Соловьев видит в процессе постоянного достижения человечеством всеединства и превращения его в богочеловечество. Особую роль в этом процессе он отводит России. Эта ее роль связана с тем, что на ней лежит обязанность быть посредником и третейским судьей в споре Востока и Запада. «Россия, – отмечал В.С. Соловьев, – не призвана быть *только* Востоком ... в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять од-

ну из спорящих партий ... она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей этого спора»².

Всемирная история для В.С. Соловьева – это главным образом духовно-религиозная история человечества. Все наиболее значительные исторические события он трактует как результат осуществления идеи мировой, или религиозной, либо идеи национальной. При этом *«идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»*³.

Философ исходит из реального единства человеческого рода. Человечество – это «великое собирательное существо, социальный организм», а различные нации являются его живыми членами. Отсюда жизнь каждого народа неразрывно связана с общей жизнью всего человечества, а истинно национальная идея – это органическая функция, возложенная на нацию во «вселенской жизни».

Мыслитель полагает, что особая функция, которую призваны выполнять нации и человеческие индивиды во вселенской жизни всегда выступает не в качестве материальной необходимости, а только в форме морального обязательства. Индивиды и нации как моральные существа никогда не могут освободиться от своего призвания, от власти божественной идеи. Последняя является смыслом их бытия. Но от них самих зависит восприятие ее и отношение к ней. И не всегда отдельный индивид или даже целый народ может верно понять свое призвание.

Исторический смысл существования России В.С. Соловьев связывает с христианской идеей. В верности истинному христианству видит он основу могущества и процветания Российского государства. Именно оно поднимало из хаоса и бедствий и Владимира Святого и Петра Великого.

В.С. Соловьев резко выступает против идеи цезарепапизма. Эта идея погубила Византию, не может она принести успеха и России. И, по мнению философа, национальная совесть русского народа «сумеет найти более достоверное выражение для истинной русской идеи»⁴.

Критерием нравственной оценки существования всякой нации, по В.С. Соловьеву, является идея Богочеловечества.

«Смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»⁵. До христианства человечество было лишь абстрактным существом. С возникновением христианства оно уже реально существует на Земле. Оно несовершенно, но оно движется к совершенству. Его субстанциальная форма находит свое выражение во Вселенской Церкви. «Участвовать в жизни Вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований, вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа»⁶.

Русский народ – народ христианский, и выполнение Россией своей роли должно быть направлено не только и не столько на осуществление ее национальных интересов, сколько «на благо всего христианского мира, частью которого она предполагается. Она должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой⁷. Но для этого России необходимо отречься от «безумия национализма», сковывающего ее духовные силы, и действовать всегда по-христиански, в соответствии с духом истины и любви.

Отказ от национального эгоизма – это единственное средство для России приготовить себя к осуществлению своей действительной национальной идеи, которая является нравственным долгом для нее. «Русская идея, – утверждает В.С. Соловьев, – ...не может быть не чем иным, как некоторым аспектом идеи христианской, и миссия нашего народа может стать для нас ясна, лишь когда мы проникаем в истинный смысл христианства»⁸.

Осуществление Россией своей национальной идеи, выполнение ею своего нравственного долга В.С. Соловьев связывает с идеей Вселенской Церкви. По мнению русского философа, Вселенская Церковь в наибольшей мере отвечает традициям и идеалам не только России, но и всего человечества: «... Во Вселенской Церкви прошлое и будущее, традиция и идеал не только не исключают друг друга, но равно существенны и необходимы для создания истинного настоящего человечества, его благосостоя-

ния в данное время. Благочестие, справедливость и милосердие чужды всякой зависти и всякому соперничеству, должны образовать устойчивую и нерасторжимую связь между тремя основными действующими силами социального и исторического человечества, между представителями его прошлого единства, его настоящей множественности и его будущей целостности»⁹.

Истинная Церковь, по убеждению В.С. Соловьева, признавая право наций, отвергает национальный эгоизм; уважая власть государства, она выступает против его абсолютизма. Считая, что национальные различия будут существовать вечно, что различные народы навсегда останутся обособленными членами великого социального организма, философ вместе с тем говорит и о том, что сам этот организм должен на деле существовать и как целое: «... Великое человеческое единство не должно существовать лишь в виде ... абстрактного существа, но должно воплотиться в видимом социальном теле, явная и непрестанная центростремительная сила которого могла бы противодействовать множеству центробежных сил, раздирающих человечество»¹⁰. Выполнить эту задачу может Вселенская Церковь. Именно она способна объединить вокруг себя все народы.

В.С. Соловьев настойчиво проводит мысль о необходимости единения народов на нравственно-религиозной основе. «Истинная будущность человечества, над которой нам надлежит потрудиться, есть *вселенское братство, исходящее из вселенского отчества чрез непрестанное моральное и социальное сыновство*»¹¹.

Высшей ступенью в развитии формы организации социальной жизни человечества явится соединение духовной (вселенский первосвященник), государственной (законный глава государства) и пророческой (свободный пророк) властей. «Таким образом, – пишет В.С. Соловьев, – все три члена социального бытия одновременно представлены в истинной жизни Вселенской Церкви, направляемой совокупностью всех трех главных действующих сил: духовного авторитета вселенского первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества; светской власти национального государя (законного главы государства), сосредоточивающего в себе и олицетворяющего собой ин-

тересы, права и обязанности настоящего; наконец, свободного служения пророка (вдохновенного главы человеческого общества в его целом), открывающего начало осуществления идеального будущего человечества. Согласие и гармоническое действие этих трех главных факторов является первым условием истинного прогресса»¹².

В.С. Соловьев довольно абстрактно показывает конкретное социально-историческое выражение этого триумвирата. Главное внимание философ уделяет нравственным и религиозным аспектам его организации и функционирования. «Как в Троице, – пишет В.С. Соловьев, – каждая из трех ипостасей есть совершенный Бог, и тем не менее, *в силу их единственности*, существует только один Бог, ибо ни одно из этих трех лиц не имеет отдельного бытия и никогда не находится вне субстанционального нераздельного единства с двумя другими, точно так же каждый из трех главных чинов теократического общества владеет действительной верховной властью, причем, однако, это не предполагает трех различных абсолютных властей во Вселенской Церкви или в какой-либо ее части, ибо три представителя богочеловеческой верховной власти должны быть *безусловно солидарны* между собой, являясь лишь тремя главными органами единого общественного тела, выполняющими три основные функции единой коллективной жизни»¹³. И далее продолжает: «В божественной Троице третье лицо предполагает два первых в их единстве. Так оно должно быть и в социальной троице человечества. Свободная и совершенная организация общества, представляющая призвание истинных пророков, предполагает союз и солидарность между властью духовной и властью светской, Церковью и государством, христианством и национальностью. Между тем этого союза и этой солидарности нет больше. Они разрушены восстанием Сына против Отца, ложным абсолютизмом национального государства, пожелавшего стать всем, оставаясь одним, и поглотившего авторитет церкви, удушившего социальную свободу»¹⁴. Антисоциальный абсолютизм государства вызвал антисоциальный индивидуализм прогрессивной цивилизации. Социальное единство, нарушенное нациями и государствами, не существует как органическое целое и для каждого отдельно взятого человека. Виновен в этом, по мнению В.С. Со-

ловьева, не Запад. «Первородный грех националистического партикуляризма и абсолютического цезарепапизма» принадлежит Византии, ответственной преемницей которой является Российская империя.

В силу исторических условий в России получило наиболее полное развитие, наиболее чистое и могущественное выражение национальное государство, отвергающее единство церкви и включающее религиозную свободу. Но русский народ – в глубине души – народ христианский. И христианская Россия, по мнению В.С. Соловьева, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа).

«Русская идея, исторический долг России, – заключает В.С. Соловьев, – требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея»¹⁵. И реализовать эту идею Россия может только вместе с другими народами. «Для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать *против* других наций, но с ними и *для* них, – в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная»¹⁶. Вместе с другими народами установить такие отношения, которые бы исключили вражду и войну между собой, которые бы способствовали совместному выживанию, развитию и совершенствованию всех людей Земли – в этом и состоит русская идея, в этом и заключается национальное призвание России. Человечество, поднявшись на такую высоту нравственного совершенства, окажется способным к превращению в Богочеловечество.

Как бы мы ни оценивали сегодня многие суждения В.С. Соловьева, выраженные в религиозных категориях, все же нельзя не признать, что высказанная им идея о необходимости еди-

нения человечества на нравственной основе созвучна нашему времени. Глобальные проблемы современности не оставляют человечеству другого пути, кроме как преодоления разобщенности и разногласия между странами и народами, сохранения вместе с тем их самобытности и своеобразия, стремления ко все большему и большему своему единству. А это возможно только на основе гуманистических идеалов и ценностей.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 69–70.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989, Т. 1. С. 276–277.

³ Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 220.

⁴ Там же. С. 227.

⁵ Там же. С. 228.

⁶ Там же. С. 228.

⁷ Там же. С. 229.

⁸ Там же. С. 239.

⁹ Там же. С. 240.

¹⁰ Там же. С. 241.

¹¹ Там же. С. 242.

¹² Там же. С. 242.

¹³ Там же. С. 243–244.

¹⁴ Там же. С. 244.

¹⁵ Там же. С. 245–246.

¹⁶ Там же. С. 246.

С.М. УСМАНОВ

Ивановский государственный университет

ВОСТОК И ЗАПАД В ИТОГОВЫХ РАЗМЫШЛЕНИЯХ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

Выдающийся русский мыслитель Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900 гг.) является одной из самых сложных и загадочных фигур в русской религиозной и общественно-политической мысли XIX – начала XX вв. Он оказал существенное влияние на религиозно-философские искания русской ин-

теллигенции в XX в. Вместе с тем творчество философа с трудом воспринималось его современниками, а многие стороны его наследия до сих пор осмыслены еще весьма неудовлетворительно, вызывая научную полемику и множество спорных публицистических высказываний. В числе наименее изученных проблем наследия Вл. С. Соловьева остается его итоговое произведение «Три разговора», да и его историософские искания последних лет жизни в целом. В этой связи недостаточное внимание уделяется месту Востока в религиозно-философских исканиях мыслителя, что чревато серьезными искажениями в понимании действительных путей развития общественного сознания в нашей стране, опасностью зачеркивания уже имеющегося духовного опыта постижения Востока и Запада – как обещающего, так и чреватого огромными опасностями и трагедиями.

Правда, в литературе о Владимире Соловьеве мы бы выделили несколько интересных исследований, затрагивавших восточно-западное измерение историко-философской концепции мыслителя.

Прежде всего обращают на себя внимание работы Е.Б.Рашковского¹, попытавшегося выделить общие черты видения Востока русскими религиозными мыслителями. Однако труды изучаемых Е.Б. Рашковским философов получают в его работах весьма произвольное толкование в соответствии со вкусами исследователя. В результате те особенности русской общественной мысли, которые не соответствуют провозглашенным в статьях характеристикам, просто остаются без внимания. Таким образом смещены акценты и в трактовке наследия Вл. С. Соловьева, «Три разговора» которого Е.Б. Рашковским едва упоминаются.

Другой способ интерпретации «Трех разговоров» избирает М.В. Максимов, который ставит под сомнение восприятие этого произведения как «безусловно итогового сочинения философа». На его взгляд, конец мира и окончательная победа над злом – это тема не только последних произведений Вл. Соловьева, но и всей его историософии². На наш взгляд, заслуживает большего внимания вопрос о существенных различиях в историософских построениях мыслителя на разных этапах его творчества, в том

числе о значительных различиях образов Востока и Запада в начале и конце творческого пути Вл. С. Соловьева.

Своя версия по этой проблеме была у известного автора Русского зарубежья Г.П. Федотова, для которого Соловьев при всей его одаренности все-таки – «дитя XIX века». Вот почему, борясь со своим веком всю жизнь, Соловьев, как полагает Г.П. Федотов, был «загипнотизирован комфортабельной прочностью его цивилизации, верою в окончательность установленного им мира – Рах Еуропесе». Что же касалось изображаемого философом в «Трех разговорах» монгольского нашествия, то эта «болезнь без труда преодолевается сильным организмом». Вообще же, по Федотову, «монголы притянуты за волосы – отчасти как отголосок преследовавшей воображение Соловьева «желтой опасности», отчасти ради соблюдения апокалиптических приличий»³.

Более сдержанны в своих объяснениях и выводах современные исследователи. Так, В.В. Сербиненко не считает нужным говорить о несбывшихся «пророчествах» мыслителя и именует Владимира Соловьева только «визионером», который решился «поведать свое предчувствие грядущих катастроф»⁴.

Такая предусмотрительность не лишена оснований. Ибо одно дело – тревоги о будущем, предчувствие этого будущего. Другое – пророчество, в строгом (и первоначальном) смысле являющееся премудростью и получаемое как дар свыше. В этом отношении небезынтересны суждения о соловьевских исканиях известного православного богослова нашего времени протоиерея Александра Шаргунова, отмечающего как «самое глубокое постижение философа» – «острое чувство конца истории, духовный реализм». Но православный богослов видит и другое – даже в теме Апокалипсиса, в котором даются таинственные и грозные предостережения тем, кто что-нибудь «приложат или отнимут в книге сей», Соловьев свободно обращается со Священным Писанием, рисует фантастическую картину конца света⁵.

Со своей стороны, В.В. Сербиненко полагает, что схематичность описания нового монгольского нашествия на Россию и Европу не случайна, так как для самого философа детали в картине последнего столкновения Востока и Запада второстепенны

и несущественны. Важнее то, что «панмоголизм» – это знак наступления «последних времен», но такую роль может сыграть и столкновение Запада с миром «пробудившегося ислама». Еще более существенно, по мнению Сербиненко, соловьевское понимание самой сущности «панмонголизма». Не страх перед «желтой опасностью», «врагом с Востока» определяет смысл образа «дальневосточного нашествия» в историософии «Трех разговоров». Это не столько предупреждение о «внешнем враге», сколько указание на внутренние, неразрешимые, по мнению философа, противоречия западной цивилизации. Дело в том, подчеркивает Сербиненко, что предчувствовавшийся Соловьевым «панмонголизм» не оригинален, он рассматривался мыслителем как одна из форм идеологизированного национализма⁶.

Более резко разграничиваются соловьевские образы Востока и Запада еще одним современным исследователем, В.Э. Молодяковым. В его понимании Вл. С. Соловьев становится творцом новой концепции, четко противопоставивший два Востока – «Восток Ксеркса» и «Восток Христа», Зло и Добро, порядок и прогресс. При этом, уточняет Молодяков, Запад философ рассматривал не с географической и даже не с политической, а скорее с религиозной точки зрения: «Запад для него – мир Христианства. И этот Запад неразрывно связан с Востоком Христа (...). Не Запад противопоставляет он Востоку, а Христа – Ксерксу, Христианство – исламу и в наибольшей степени буддизму». Дело еще и в том, что для Соловьева «порядок был воплощением косности и устремленности в прошлое, а символами его стали буддизм и Китай»⁷.

Совсем в другой тональности выдержана интерпретация наследия Соловьева одним из биографов, известным автором Русского зарубежья К.В. Мочульским. Для Мочульского «Три разговора» – это покаяние Соловьева. Обличая в них Л.Н. Толстого, он сам «казнил» и самого себя: «В искривленном зеркале толстовства он видел свое прежнее лицо: и в его философской мысли таились соблазны натурализма, эволюционизма и гуманизма, которые Толстой, со свойственной ему прямолинейностью, довел до крайнего выражения. Вот почему тон «Трех разговоров» возвышается до трагического пафоса: Соловьев не мог умереть, не написав их»⁸. Не оставил своим вниманием К.В.

Мочульский и «восточно-западного» измерения соловьевского «покаяния», отмечая, что Владимир Сергеевич предчувствовал близость «панмонгольского нашествия на Европу, которая будет изнурена борьбой с исламом в Азии и Африке. В последнем столкновении Востока с Западом огромную роль сыграют тайные религиозно-политические братства: мусульманское – сенуси и буддийское – Келанов»⁹.

Не менее интересны наблюдения над соловьевскими образами в его «Трех разговорах» известного философа А.С. Панарина. Воплощающий у Соловьева либеральную идею «Политик» отвергает самобытность греко-славянского типа. Для него Россия лишь азиатская окраина России. Напротив, «господин Z», выражающий в повести Соловьева точку зрения автора, трактует конец истории не в духе просвещенческого утопизма, а в эсхатологическом смысле. Вот почему смысл истории по Соловьеву, считает Панарин, заключается не во всесмешении, а в том, что «истина прежде всего разделяет». Данный вывод, полагает А.С. Панарин, – «высший итог философии Вл. Соловьева и высшее прозрение русской духовной культуры»¹⁰.

На наш взгляд, многие из этих соображений и наблюдений – весьма интересных и плодотворных самих по себе – недостаточно учитывают сложность духовной эволюции Владимира Сергеевича Соловьева, а потому изображают его религиозно-философскую концепцию как нечто весьма цельное и однозначное, спрямляют творческую биографию философа. Однако есть веские основания утверждать, что именно соловьевские образы Запада и особенно Востока во многом раскрывают противоречивость, неустойчивость и даже трагизм религиозных и философских исканий мыслителя, что далеко не всегда учитывается в имеющихся версиях наследия Вл. С. Соловьева.

В начале своей идейной эволюции Владимир Соловьев был достаточно близок к славянофильству, что очень сказалось в его публичной лекции «Три силы» (1877 г.). В ней утверждалось, что Восток, в первую очередь мусульманский, «совершенно уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного Бога», а западная цивилизация «стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека». В итоге,

делал вывод философ, только славянство, и в особенности Россия, остались свободными «от этих двух низших потенций»¹¹.

Однако уже в 80-х гг. Соловьев разворачивается к сотрудничеству с либералами и переходит к жесткой критике славянофилов, почвенников и консерваторов. Теперь он категорически отрицает для России возможность создать со славянством особый культурно-исторический тип. Напротив, по его тогдашнему утверждению, «только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина)». Собственные же творческие способности русских, доказывал мыслитель, слишком малы. В пылу полемики Соловьев доходил до откровенного глумления над Россией, а самих русских помещал в один ряд с «другими полудикими народами Востока»¹².

Изрядно доставалось от мыслителя и нехристианскому Востоку. При этом главной мишенью для нападок, как и ранее у российских западников, оказывался Китай: «Огромная китайская империя (...) не одарила и, наверное, не одарит мир никакой идеей и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесет никакого вековечного уклада в общее достояние человеческого духа (...). Вообще китайская оригинальность обнаруживается более всего отрицательным или дефективным образом»¹³.

Категоричность этих формулировок философа не была случайностью. Таким путем он стремился нанести сокрушительный удар «обскурантизму» и «национальному эгоизму» в самой России. А опыт Востока давал удобный материал для конструирования какого-либо броского жупела, вроде «староверческой китайщины»¹⁴.

При всем том Владимир Соловьев гораздо больше интересовался «миром Востока», чем многие его современники-соотечественники. Но его представления о странах и народах Востока были не очень устойчивыми. Это особенно проявилось в соловьевской трактовке ислама.

В своей ранней работе мыслитель однозначно рисует мусульманский Восток как силу, «враждебную всякому развитию»¹⁵. Во второй половине 90-х гг. он пишет специальную работу об исламе и Мухаммеде, в которой мусульманский мир

предстает в ином свете. В этом сочинении философ отводит исламу даже важную промежуточную роль на пути от язычества к Христианству, что – в противоположность прежним утверждениям – предполагает уже элемент развития: «(...) религия Магомета еще имеет будущность: она будет если не развиваться, то распространяться. Постоянные успехи ислама среди народов, мало восприимчивых к Христианству, – в Индии, Китае, Средней Азии - показывают, что духовное молоко Корана еще нужно для человечества»¹⁶. Третью соловьевскую версию ислама мы обнаруживаем в последней крупной работе философа – «Три разговора» (1900 г.). В ее составной части, «Краткой повести об антихристе», упоминается о той последней решительной борьбе Европы с мусульманским миром, которая должна была начаться в XX веке¹⁷.

Таким образом, представления о мусульманском Востоке у Соловьева не отличались определенностью. Они все время множились, расплывались, не обнаруживая цельности и устойчивости. Дело было тут, возможно, и в том, что философ из восточного материала подчас просто составлял ту или иную конструкцию на потребу дня.

Вместе с тем восприятие Вл. С. Соловьевым Европы в 80 – первой половине 90-х годов было далеко не свободно от преобладавшего в среде русской интеллигенции европоцентризма. Эта тенденция более чем очевидна в статье Владимира Сергеевича о западничестве для энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. В ней западничество явно сближается с «культурой» и «просвещением», в то время как российское позднее славянофильство – с «дикостью» и «обскурантизмом». Правда, при этом Соловьев апеллировал к общечеловеческим принципам и в стремлении хотя бы внешне выглядеть беспристрастно даже утверждал, что решения насущных для всего человечества вопросов «еще не дано» ни на Западе, ни на Востоке¹⁸.

Сравнительно мало были распространены при жизни Владимира Сергеевича его стихотворные произведения, составляющие ценную часть наследия мыслителя. Особого внимания заслуживает стихотворение «Панмонголизм» (1894 г.), ставшее широко известным в начале XX века. Упоминая в нем о падении «растленной» Византии и возвышении Москвы (третьего Рима),

Соловьев предсказывает для России надвигающуюся на нее угрозу с Востока. Причем излагается все это не без злорадства:

Панмонголизм! Хоть слово дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно.

/.../

Как саранча, неисчислимы,
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы.
Идут на север племена.

О Русь! Забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.

Стремится в трепете и страхе
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе.
А уж четвертому не быть¹⁹.

В «Панмонголизме» Соловьев по-настоящему оригинален. Его историософия достигает большого размаха. В том числе и в связи с Востоком. Кроме того, здесь отражается настроение из другого соловьевского стихотворения, «Ex Orteute lux», с главным риторическим вопросом:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята:
Каким же хочешь быть Востоком,
Востоком Ксеркса иль Христа?²⁰

Надо отметить, что тематика некоторых стихотворений Владимира Сергеевича нашла место и в его известных прижизненных статьях для либерального журнала «Вестник Европы», в основном в 1895-1896 гг. И в них читатель находил некоторые рассуждения о возможности совместить противоположные начала Запада и Востока в рамках некой «Христианской Империи». И все же в данном случае философа занимало не только

это пожелание и даже не «желтая угроза», а обличение «грехов» России и Византии.

«В окончательном суждении можно сказать, что Византия не исполнила своего исторического призвания. Во внутренней политике она слишком охраняла полуязыческое status quo, не думая о христианском усовершенствовании общественной жизни, вообще же все подчиняла внешнему интересу военной защиты»²¹ – заявлял мыслитель, как бы не замечая причин подобной заботы о защите. Как будто не накатывали на Византию полчища аваров, арабов, турок-сельджуков, турок-османов и многих других. Как будто не разгромили Константинополь европейские крестоносцы во время одного из своих походов. И если для России конца XIX века так страшен был «панмонголизм», то не было бы ли для нее своевременным укрепить свою военную и государственную мощь? Но такие рецепты ни для либерального «Вестника Европы», ни для самого философа не подходили.

И все же в итоговом произведении Соловьева «Три разговора», частично прочитанном им публично весной 1900 г., акценты расставлены существенно иначе. В нем протагонист «г-н Z» ставит под сомнения надежды представлявшего по мнению самого Соловьева «культурно-прогрессивную точку зрения» «Политика» на то, что «культурный или европейский мир (...) наконец должен охватить и все отставшие в этом историческом движении народы, включая их в одно солидарное и мирное международное целое». Возражение «г-на Z», т.е. самого Соловьева, состояло в следующем: « (...) если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна»²². В завершающей «Три разговора» «Краткой повести об антихристе» прямо показано, кто же в не очень отдаленном будущем осуществит «солидарное международное целое» – «бог века сего». Такие выводы контрастировали с прежней публицистикой самого Владимира Сергеевича, еще за несколько лет до появления «Трех разговоров» сотрудничавшего с либеральным «Вестником Европы», где и было бы самое место одному из персонажей «Трех разговоров» – «Политику». В сущности, «Политик» декларирует в прямом и неприглаженном виде все главные тезисы культурно-

просветительской деятельности российского либерализма XIX века. «Теперь, – утверждал соловьевский «Политик», – наступит эпоха мира и мирного распространения европейской культуры повсюду. Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества. В этом смысл истории»²³. Вот почему, по словам «Политика», и задача российской политики «состоит в постоянном и искреннем соглашении с англичанами, чтобы наше культурное сотрудничество с ними никогда не превращалось в бессмысленную вражду и недостойное соперничество»²⁴.

Однако в «Краткой повести об антихристе» автор показывает совсем иную перспективу – наступления языческих сил на Европу, объединенную «заправилами общей европейской политики, принадлежавшими к могущественному братству франкмасонов»²⁵. Объединятся, по предположениям философа, и христиане, но истинных христиан, как видно из «Краткой повести об антихристе», останется совсем мало.

Вот почему герои Соловьева, выражающие религиозную точку зрения, так говорят об остальных христианах, о большинстве: «Положение в самом деле тяжелое. Духа Христова не имея, выдавать себя за самых настоящих христиан (...) за христиан по преимуществу при отсутствии именно того, что составляет преимущество Христианства»²⁶.

Итак, в конце своего жизненного пути Соловьев показывает себя действительно религиозным философом, считая главным то, что человечество вплотную подошло к последним временам, к приходу антихриста. «Три разговора» значительно корректируют его прежние либеральные увлечения.

¹ Рашковский Е.Б. Запад, Россия, Восток: Востоковедные темы в трудах русских религиозных философов // Азия и Африка сегодня. 1990. №6,8,9.

² Максимов М.В. Историософия Вл. С. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: Автореф. дис. ...д-ра филос. наук. М., 1999. С. 34-35.

- ³ Федотов Г.П. Об антихристовом добре //Путь. Париж, 1926. №5. С. 580-585.
- ⁴ Сербиненко В.В. Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1990. Вып. 2. С. 30-31.
- ⁵ Шаргунов Александр, прот. От богословских утопий к духовной трезвости // Православная беседа. 1993. №1. С. 38,41.
- ⁶ Сербиненко В.В. Указ. соч. С. 37-38.
- ⁷ Молодяков В.Э. Концепция двух Востоков и русская литература Серебряного века // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. Т. 49 (1990). №6. С. 504-505.
- ⁸ Мочульский К. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995. С. 209.
- ⁹ Там же. С. 207.
- ¹⁰ Панарин А. Глобальное всесмещение, или Новая повесть об антихристе // Москва. 1999. №1. С. 168-170.
- ¹¹ Соловьев Вл. С. Три силы // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 55,58.
- ¹² Соловьев Вл. С. Россия и Европа // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 319-328.
- ¹³ Там же. С. 328-329.
- ¹⁴ Соловьев Вл. С. Россия и Европа. С. 337.
- ¹⁵ Соловьев Вл. С. Три силы. С. 47.
- ¹⁶ Соловьев Вл. С. Магомет: Его жизнь и религиозное учение. СПб, 1896. С. 80.
- ¹⁷ Соловьев Вл. С. Три разговора // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 382.
- ¹⁸ См.: Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1894. Т. 23. С. 243-244.
- ¹⁹ Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 104.
- ²⁰ Там же. С. 81.
- ²¹ Соловьев Вл. Значение государства // Вестник Европы. 1895. №12. С. 14.
- ²² Соловьев В.С. Избранное. С. 351, 353.
- ²³ Там же. С. 323.
- ²⁴ Там же. С. 316.
- ²⁵ Там же. С. 396.
- ²⁶ Там же. С. 338.

Б.В. МЕЖУЕВ

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КРИТИЧЕСКОГО РАЗУМА И КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В ФИЛОСОФИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

Вначале я хотел бы указать на одно из основных противоречий мировоззрения молодого Соловьева в «семидесятые годы». С одной стороны, мыслитель стремился, как он выразился впоследствии, во введении к работе «История и будущее теократии», «оправдать веру отцов», ввести религиозную традицию европейского человечества на степень высшего разумного сознания. С другой – он критиковал западноевропейский рационализм за разрыв с народной верой, разрыв, который оказался причиной духовного кризиса западной философии. В первом случае мыслитель сходил с теми деятелями европейской философии, которые признавали разумность христианского вероучения и способность человеческого ума постичь тайну религиозного догмата – с Мальбраншем, Лейбницем, Гегелем. Во втором – его позиция оказывалась близка романтическому традиционализму, т.е. в отечественной версии – позднему славянофильству и религиозному почвенничеству.

По мнению Соловьева, высказанному в магистерской диссертации, философия есть произведение личного разума, его стремления постичь истинно-сущее, отрешившись от связи с началами веры, с духовными основами религиозной традиции¹. В «Кризисе западной философии» оставалось неясным, насколько отпадение философии, т.е. личного разума, от установлений общенародной веры являлось позитивным историческим событием, насколько оно было закономерным и необходимым эпизодом культурной эволюции европейского человечества. Эта неясность делала возможной интерпретацию соловьевских воззрений в духе религиозного почвенничества с характерным для него признанием «греховности» личного мышления и необходимости смиренного поклонения народу, сохранившему чистоту веры. Примерно так поняли позицию Соловьева его оппоненты из ра-

дикально-демократического лагеря. Например, петербургский журнал «Дело» в одной из анонимных рецензий на ряд вышедших в 1875 г. диссертаций поспешил представить юного магистра ретроградом и обскурантом. «Диссертация г. В. Соловьева научила бы, – писал обозреватель, – что история умственного развития Европы кончилась таким кризисом, после которого остается только пасть к ногам М.П. Погодина и умолять его научить уму-разуму. ... Да, хорошо и делает публика, – заключает рецензент, – что не читает этих диссертаций, от которых отдает плесенью и скукой!»². Возможно, предчувствуя такие нападки, Соловьев попытался разъяснить свою позицию в речи на магистерском диспуте 24 ноября 1874 г., которая появилась в печати (в журнале-газете «Гражданин» 2 декабря 1874 г., № 48. С.1212–1213) под заглавием «Несколько слов о настоящей задаче философии».

В своей речи Соловьев повторил мысль о совершившемся в истории Европы разделении религиозной веры и философии, а также соответствующем этому разделению расколе «во внешней жизни народов... между так называемым образованным обществом, которое более или менее сознательно стало под знамя расудочного просвещения, получающего свои высшие начала от философии,... и так называемым простым народом, который остался верен религиозному преданию»³. Однако Соловьев подчеркивает, что в отличие от славянофилов не считает умственное развитие Запада «явлением безусловно ненормальным» и признает «историческое раздвоение разумного сознания и религиозной веры законным производением логической и исторической необходимости»⁴. «Если разум, – заключает Соловьев, – в известный момент своего развития становится необходимо в отрицательное отношение к содержанию религиозной веры, то в дальнейшем ходе этого развития он с такою же необходимостью приходит к признанию тех начал, которые составляют сущность истинной религии»⁵. Разделение философского сознания и религиозной традиции, по мнению Соловьева, являясь неизбежным эпизодом в процессе эмансипации личного разума, должно завершиться их окончательным примирением, ставшим возможным благодаря новейшим философским системам в Германии,

под которыми автор «Кризиса» понимает рассматриваемые им в диссертации системы Шопенгауэра и Гартмана.

Почему, однако, разделение должно было все-таки состояться, почему разум на определенный исторический период должен был подвергнуться критическому рассмотрению истины христианской веры? Если античная философия подвергала критическому осмыслению ложную языческую религию, то западная философия вступила в спор с истинной христианской верой, и поэтому оправдание ее для христианского мыслителя, а Соловьев несомненно считал себя таковым, должно было являться более сложной проблемой.

В статье 1881 г. «Исторические дела философии» Соловьев более подробно развивает свой тезис о позитивном значении эмансипации личного разума от религиозного предания. Он еще раз и более четко, чем в магистерской диссертации, определяет роль философии в историческом развитии человечества. «Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергла всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества»⁶. Если целью развития древнеиндийской и древнегреческой философий было «ниспровержение ложных богов», то задачей развития философии западной Соловьев, в то время еще враждебный римскому католицизму, считал освобождение «христианской истины от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы» и восстановление непризнанных лжехристианством (т.е. средневековым католичеством – *Б.М.*) прав человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия»⁷. Так же как и во вступительной речи на магистерском диспуте Соловьев подчеркивает высокое значение философии для осмысления западным человечеством религиозной истины. «Все это развитие философского рационализма, – пишет он, – от Декарта до Гегеля, освобождая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине»⁸. В принципе, такую точку зрения на философию Соловьев разделял на протяжении всей своей жизни. Необходимо указать на еще один аспект отношения Соловьева к развитию рационалистической мысли, свидетельствующий о признании мыслителем ее огромного зна-

чения в истории европейского человечества – на положительное в целом отношение Соловьева к древнегреческим софистам, представителям античного Просвещения. По мнению мыслителя, «софистика – это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием»⁹. В отличие от С.Н. Трубецкого, критически относившегося как к самому философскому релятивизму софистов, так и к аргументам его защитников в истории философии XIX в., в первую очередь Гегеля и Каткова¹⁰, Соловьев указывал в рецензии 1890 г. на книгу Трубецкого «Метафизика в древней Греции»¹¹ на большую роль софистов в деле освобождения сознания от ложных религиозных представлений. Соловьев считал, что без предварительной критической работы софистов была бы невозможна как нравственная проповедь Сократа, так и платоническая философия, давшая человеческой личности объективное содержание и тем самым добившаяся в отличие от субъективизма софистов ее объективного освобождения. Подобное относительно высокое значение как древнегреческого Просвещения, так и Просвещения Нового времени Соловьев отмечал и в других работах, таких как «Идея человечества у Августа Конта» (1898), «Жизненная драма Платона» (1898).

Еще до защиты докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» Соловьев задумывал создать труд «Критика традиционных начал» и опубликовать его в оплоте позитивистов и социальных радикалов журнале «Отечественные записки», в числе авторов которого были наиболее непримиримые критики «Кризиса западной философии» – В.В. Лесевич и Н.К. Михайловский. О существовании такого замысла и об отказе от него Соловьев сообщал в письме к Д.Н. Цертелеву от 19 ноября 1878 г.: «Я думаю, что наши диспуты будут одновременно, так как вряд ли я кончу раньше осени – очень разрослось мое произведение. Что касается до критики традиционных начал, которую я хотел поместить в «Отечественных записках», то я совсем от нее отказался по соображениям, о которых слишком долго будет писать»¹². Это письмо – свидетельство парадоксального тяготения мыслителя к просветительству еще и в пору наилучших отношений с консервативным лагерем общественной мысли, воз-

главляемым И.С. Аксаковым и М.Н. Катковым. Вряд ли, конечно, Соловьев всерьез надеялся на публикацию своего сочинения в журнале М.Е. Салтыкова и Г.З. Елисеева, скорее всего мыслитель хотел убедить самого себя в возможности сохранения “равноудаленного положения” от крайних политических и социально-философских течений в русском обществе, добившись публикации *Критики традиционных начал* в “Отечественных записках” одновременно с *Критикой отвлеченных начал* в катковском “Русском вестнике”.

Следует также напомнить, какое определение давал Соловьев “традиционным началам” в докторской диссертации. Во второй главе “Критики отвлеченных начал” Соловьев причисляет “традиционные начала” к началам “положительным”, имеющим в отличие от “начал отвлеченных” силу над сознанием, “когда за ними признается непосредственно сверхчеловеческое происхождение, когда их настоящая подлинная основа полагается в мире божественном”¹³. “Положительные” начала Соловьев называет также началами “религиозными” и “жизненными” по причине их способности овладевать всем человеком и народными массами (“отвлеченные” или “отрицательные” начала представляют собой продукт философского сознания). Положительные начала, полагает Соловьев, могут основываться “на личном восприятии и созерцании божественных вещей” – тогда их следует определять как “мистические”, – а могут предполагать наличие божественного авторитета или посредство исторического предания – в этом случае их следует определять как “традиционные”¹⁴. Разделение их представляет временное явление, “по существу дела, – предполагает Соловьев, – ничто не препятствует представить такое состояние общечеловеческого сознания, в котором традиционное основание религии будет совершенно поглощено мистическим, т.е. религия для всех будет основана на непосредственном восприятии божественных вещей, а историческое предание останется только в сознании как идея пережитого прошлого”¹⁵. Точно так же Соловьев, повторяя в более развернутом виде одно из положений магистерской диссертации, считает возможным достичь синтеза веры и разума, т.е. “положительных” и “отвлеченных” начал, или, другими словами, “просветительства”, “мистицизма” и “традиционализма”.

Общую оценку мирозерцания Просвещения Соловьев также высказывает в словарной статье энциклопедии Брокгауза-Ефрона «Объективизм». Термин «объективизм» для Соловьева, как следует из текста статьи, является практически тождественным по смыслу «просветительскому подходу к философии». Соловьев определяет его так: «...стремление к оценке вещей, лиц и событий на основании их точного изучения, независимо от собственных пристрастий и предвзятых мнений, когда они не могут быть удовлетворительно оправданы разумом»¹⁶. Далее Соловьев высказывает свою точку зрения на объективный метод. Он признает, что «объективизм обязателен для всякого ученого и критика, который должен быть прежде всего освобожден от бэконовских идолов»¹⁷. Однако «полное и безусловное отделение изучаемых предметов от душевной природы изучающего» Соловьев считает в конечном счете невозможным: «врожденные и в основе своей бессознательные свойства личной и национальной души не могут быть лишены своего естественного влияния через одно намерение быть объективным»¹⁸. Казалось бы, Соловьев неожиданно для себя солидаризуется с отвергаемой им в самой категоричной форме точкой зрения Н.П. Гилярова-Платонова, признававшего обязательную зависимость всякой умозрительной истины от «бессознательных» субъективных предпочтений человека¹⁹. Однако Соловьев в отличие от автора работы «Откуда нигилизм?» признает высший суд над «бессознательными предпочтениями» (тот, о котором умалчивает Гиляров) – суд нравственной оценки²⁰. «Если чьи-нибудь личные чувства и мнения согласны с высшими идеальными требованиями, то нет причины от них отрекаться... Истинный разумный объективизм требует, чтобы, кроме фактов действительности, принималось во внимание и ее достоинство – и это связано с тою или другою высотой субъективного мерил»²¹. Очень важно в этом контексте слово «субъективный». Нравственная оценка человека для Соловьева в 90-е годы, когда он принимал участие в создании Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, – это самооценка субъекта, точнее суд человеческой совести²².

Нравственный субъективизм (безусловно, субъективизм – относительный, ибо суд совести для Соловьева является проявлением в человеческом сознании высших требований всеединой

истины) – исходный мотив философского творчества Соловьева в середине 90-х годов, в период создания книги «Оправдание добра». В 90-е годы мировоззрение Соловьева освобождается от элементов почвеннического традиционализма: он выступает принципиальным оппонентом как славянофильства, так и левого народничества и толстовства. На рубеже 80–90-х гг. почвеннические мотивы еще в какой-то степени оказывают влияние на миросозерцание Соловьева: в книге «Национальный вопрос в России», критикуя старых славянофилов за смешение религиозной веры с романтическим преклонением перед народной правдой, он, тем не менее, часто ссылается в подтверждение своих тезисов на религиозные убеждения русского народа, который, по мнению философа, сохранил истинное понимание христианства и в силу этого смог обрести право на высшее религиозное призвание²³. Хотя Соловьев признает критический суд личности над «предрассудками» народной традиции, он не сомневается, что основу мировоззрения русского народа составляют не ложные «предрассудки», а истинная христианская вера. Однако в конце жизни, в завершающем его творческий путь сочинении «Три разговора» народнические и славянофильские (точнее сказать, почвеннические) мотивы в мировоззрении мыслителя полностью сходят на нет. «Краткая повесть об антихристе», завершающая «Три разговора», содержит неутешительный для всех видов христианского почвенничества, и для позднего славянофильства в частности, прогноз исторических судеб России и Европы: христианские народы в ближайшем будущем утратят свою веру. Христианство после предвещаемой Соловьевым монгольской экспансии на Европу будет вытеснено из общественного сознания европейского человечества туманным спиритуалистическим миросозерцанием с оттенком восточного мистицизма. Христианское человечество «перерастет младенческую способность наивной, безотчетной веры, – предсказывает Соловьев устами таинственного автора «Краткой повести» отца Пансофия. – Таким понятиям, как Бог, сделавший мир из ничего и т.д., перестанут уже учить и в начальных школах... И если огромное большинство мыслящих людей остается вовсе не верующими, то немногие верующие все по необходимости становятся и мыслящими, исполняя предписание апостола: будьте младенцами по

сердцу, но не по уму»²⁴. Исповедание и сохранение основ христианской веры станет уделом не народов Европы, а религиозно ориентированной интеллигенции, из которой только небольшая часть впоследствии отвергнет Антихриста. Народные массы окажутся в плену вначале неопределенного восточного мистицизма, распространившегося после монгольского завоевания Европы, а затем антихристового искушения.

Одно из объяснений разочарования Соловьева в подлинности и твердости религиозной веры народных масс связано, возможно, с более глубоким знакомством с сектантскими движениями России, а также языческими повериями, сохранившимися у некоторых народов, населяющих империю. Не случайно «Три разговора» начинаются упоминанием о «возникшей где-то в восточных губерниях» новой религии – «вертидырников» или «дыромояев», выбравшей предметом богопочитания «дыру в стене». Соловьев рассказывает об этой секте для того, чтобы иронически подчеркнуть ее связь с псевдохристианством Льва Толстого, полемике с которым и посвящены «Три разговора». Тем не менее следует учесть, что с начала 90-х годов Соловьев интересовался распространенными у северных народов России пережитками язычества в виде пандемонизма и веры в магию, свидетельством чему стала написанная им еще в 1890 г. статья «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки»²⁵.

Нельзя не упомянуть и о другом существенном переломе в мирозерцании Соловьева, произошедшем на рубеже 80–90-х годов – его отказе от убеждения в необходимости церковного авторитета для вынесения суждений по вопросам веры. Как известно, Соловьев во второй половине 80-х годов переживал увлечение католицизмом, следствием чего явилось его признание религиозных прав главы римской церкви, официально закрепленных I Ватиканским Собором в 1870 г. (непогрешимость римского папы в делах веры). В противоположность близким ему ранее наследникам славянофильской традиции Соловьев выступает с 1884–85 гг. поборником идеи церковного авторитета в вопросах веры. Этот неожиданный поворот в мирозерцании Соловьева, еще недавно, в 1881 г., усматривавшем задачу философии в освобождении личного разума от «внешнего авторитета» римской теократии, был отмечен критикой старокатоличе-

ского движения²⁶ и временным альянсом со сторонниками возрождения православия на основе более тесного взаимодействия с Константинопольским патриархатом: Т.И. Филипповым и К.Н. Леонтьевым (См. письмо Вл. Соловьева 1885 г. «Церковные дела», опубликованное под псевдонимом Варсонофий Максимов в опекавшейся Т.И. Филипповым газете «Голос Москвы» (14 марта 1885 г., № 73). Авторство Вл. Соловьева установлено Н.В. Котрелевым²⁷).

Ультрамонтанские настроения владели Соловьевым сравнительно недолго. Уже в 1888 г. у мыслителя возникают трения с французскими иезуитами по поводу содержания публикуемой им во Франции книги «Россия и Вселенская Церковь». Софиологические аспекты книги показали способствовавшим изданию книги в Париже о. Пирлингу и о. Мартынову еретическими²⁸. По причине этих трений католические симпатии Соловьева значительно слабеют, а вместе с ними и его убеждение в необходимости церковного авторитета в делах веры.

Как справедливо отмечает С.М. Соловьев, а вслед за ним и западно-германский исследователь творчества философа Людольф Мюллер, уже с начала 90-х годов религиозное мирозерцание Соловьева отличается «протестантским» настроением²⁹. Он, правда, не в столь категоричной форме, как в 1881 г., в статье «Исторические дела философии» высказывается за принципиальную свободу суждения в делах веры, независимую ни от какого внешнего авторитета. Особенно отчетливо такая позиция Соловьева отразилась в его статье 1893 г. «Из вопросов культуры», вторая часть которой была посвящена размышлению автора об опубликованной переписке Ю.Ф. Самарина с баронессой Э.Ф. Раден. «Путь внешнего вынужденного подчинения в области веры вместо внутренней самодеятельности в ней, – пишет Соловьев, – этот путь упадка и смерти для народов, вышедших из детского возраста, он был бы для России тем более противостественным, что исповедуемая большинством русского народа православная религия вовсе не заключает в себе той внешней, бесспорной и, так сказать, осязательной определенности, при которой только принцип внешнего подчинения может быть логически установлен и последовательно применяем»³⁰. Необходимо отметить, что наряду с подобными высказываниями в ча-

стной переписке Соловьева можно встретить и другие, позволившие, например, С.М. Соловьеву сделать вывод о сохранившемся у мыслителя в конце жизни убеждении в праве главы римской церкви на верховный авторитет в делах веры³¹. По-видимому, во взглядах Соловьева 90-х годов на церковный вопрос имелось объективное противоречие, которое он попытался разрешить в работе «Три разговора», вынеся его в эсхатологическую перспективу.

До конца своей жизни Соловьев был убежден в необходимости разумного оправдания религиозного наследия, в праве человеческого разума критически оценивать основоположения традиции культуры и в его способности обнаружить их истинный смысл. Все философское творчество Соловьева проникнуто верой, что хранимая христианами народами религиозная традиция представляет собой не «слепое невежество, рутину масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются»³². Вслед за ранними славянофилами Соловьев не сомневался, что свободное философское исследование и свободное нравственное убеждение неотделимы от принадлежности к истинной традиции. Поэтому традиционализм Соловьева отличался от того направления европейского консерватизма – от Жозефа де Местра до Рене Генона, – для которого признание прав исторической традиции вопреки радикально-просветительской ее критике было равносильно отказу от наследия Просвещения XVII в., от Бэкона и Декарта, т.е. от совершившейся в новоевропейской истории духовной эмансипации субъекта.

Однако вклад Соловьева в историю русской философии заключался далеко не только в намерении и осуществленной попытке «оправдания веры отцов». Соловьев, так же как и другие представители философского движения конца XIX в.: братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.М. Лопатин, А.Н. Гиляров, Н.Я. Грот – оказались перед необходимостью разрешения иной проблемы – не только «оправдания традиции» философским сознанием, но «оправдания философского сознания» с помощью обращения к религиозной и культурной традиции. Классическая европейская философия, ее принципы и исходная задача – постижение органического единства мира, в котором преодолен метафизический

дуализм идеального и реального, чувственного и умопостигаемого, жизни и ее духовного смысла, воли и разума, – представляла перед сознанием Соловьева и его духовных наследников в русской мысли как произведение средиземноморской культуры, разрыв с наследием которой оказывался равносильным окончательной утрате философией своей исконной и, возможно, единственно приемлемой религиозно-культурной основы. Символом и глубинным откровением средиземноморской культурной традиции, родившейся в результате органического скрещения двух культурных потоков – греческой и римской античности и иудаизма, – была для Соловьева идея Софии.

Как уже отмечалось в первой главе диссертации, основным мотивом философской деятельности Соловьева была попытка воскрешения классических основ европейского мирозерцания. В современной западной философии происходил с 70-х годов XIX в. разрыв с классическим наследием, ярчайшим свидетельством которого явилась впервые четко обозначенная в философии Шопенгауэра апофеоза бессознательного, неразумного начала воли как подлинной, субстанциальной, основы действительности. Русская философия конца XIX в. возникает в оппозиции к этому движению европейской культуры, актуализировавшему все свои разрушительные интенции в ницшеанском культе «воли к власти». Той формой противодействия одностороннему проявлению творческой активности жизни вопреки ее духовному осмыслению, которую выбрала русская философия, стало ее обращение к важнейшим философам религиозной традиции Европы, выразившим убеждение ее представителей в возможности одухотворения конкретно-чувственной действительности и проявления идеального мира в мире материальном – возможности органического синтеза идеального и реального начал. Такими основополагающими для культурной традиции средиземноморского мира в целом и Европы в частности философами были идея Софии и идея Логоса.

Идея Софии, наиболее существенная для всего творчества Соловьева, для его религиозной и поэтической судьбы, в его учении символизировала не только единство преображенного Святым Духом человечества и творческий замысел о нем Бога-Творца, но единство исторической судьбы средиземноморской

макроцивилизации. «София» – «Хохма» – понятие, проистекающее одновременно из греческой и иудейской религиозно-философских традиций выражало духовную «встречу» этих крупнейших средиземноморских культур, их органический синтез, осуществленный христианством и гностицизмом. В культурном аспекте идея Софии выразила также классическую парадигму европейской истории, ее эйдетическую заданность – веру в то, что различные ипостаси человеческого духа, начала Добра, Истины и Красоты сольются в гармонии Единой Божественной Идеи, что европейское иудео-христианское человечество, естественно, не отрекаясь ни от одного компонента своего культурного наследия, вернется к религиозным истокам, к Божественному Откровению, обнаружив ту «нить, которая связывала бы первоначальную жизнь человечества с новой жизнью»³³. Однако в наибольшей степени классические черты соловьевской софиологии отразились в убеждении ее творца в рациональности, осмысленности мира, в возможности примирения иррациональной, «злой», мировой и человеческой воли с идеальным, разумным Божественным космосом. Для Соловьева «подвижная гармония» человека и целого, микрокосма и макрокосма представлялась не мечтой, не «стадией иллюзии», не удаленным в будущее социальным идеалом, а реальностью, пребывающей от века в Божественной полноте, с одной стороны, и созидающейся в ходе исторического процесса, с другой. Соловьев и его философские наследники: С.Н. Трубецкой, Н.Я. Грот, Н.О. Лосский и др. – усматривали органическое единство различных элементов средиземноморской культуры, их взаимодополнительность, не обнаруживая существенных трещин в ее фундаменте³⁴. Они подвергли критике традиционализм славянофилов, не признавая окончательным и принципиальным раскол между православием и католицизмом, между Римом и Константинополем). С другой стороны, связь современной Европы с античным и христианским наследием они не считали нарушенной окончательно. Не случайно Соловьев в работе «Об упадке средневекового миросозерцания» называл деятелей европейского прогресса бессознательными проводниками Божественного провидения³⁵: его задачей была не столько критика европейского Просвещения, сколько доказательство его неполноты, ограниченности, невозможности

для либерального мирозерцания полагаться исключительно на секулярные основания. Отношение мыслителя к христианской и классической традициям ни в малейшей степени не было связано с чувством ностальгии по прошлому Европы и не напоминало романтический протест против буржуазной прозы. Соловьев считал, что Европа остается Европой до тех пор, пока она остается верна римскому принципу политического универсализма, а темный мистицизм Востока с его нечестивым неприятием «жизни» или, напротив, нечестивым преклонением перед ней не вытеснил в западной философии «софийную» веру в иерархическую подчиненность темных иррациональных сил бытия Божественным силам разума и красоты.

Важнейшей особенностью традиционализма Вл. Соловьева было его убеждение в отсутствии принципиальных напряжений и разрывов внутри средиземноморской традиции; Соловьев полагал, что Афины и Иерусалим совместимы, так же как Рим и Константинополь. Языческая мудрость, по его мнению, конечно, должна была преобразиться в христианской вере, но к принятию Богочеловека и Богочеловечества ее вела внутренняя, имманентная логика, а не диктат ортодоксии. Поэтому Соловьев взялся увлеченно за перевод вергилиевой IV эклоги, содержащей, по мнению христианских апологетов, туманные намеки на грядущее рождение Спасителя³⁶. С другой стороны, он – ошибочно или нет, другой вопрос – считал необходимым освободить христианскую религию от исторически объяснимой нетерпимости к высшим достижениям античной культуры. «...я должен сказать про отцов церкви, – писал Вл. Соловьев А.Ф. Аксаковой в письме от 28 апреля 1887 г., – что их малая способность ценить красоту (в форме ли мифологических представлений или в форме интересных дам) есть их односторонность, которой я никак не завидую. У них христианство находится в своем напряженном и исключительном состоянии – оно несвободно – это не есть высшая степень христианства»³⁷. Претворение культурной традиции Средиземноморья в современности и было возможно для Соловьева именно потому, что, по мнению мыслителя, эта традиция была сущностно едина: в ней органически соединились православие и католицизм, эллинская мудрость и иудейская религиозность.

Наследники Соловьева в русской религиозной философии, однако, сразу же актуализировали все те внутренние разрывы средиземноморской культуры, которые, по-видимому тщетно, попыталась замаскировать соловьевская софиология. Афины и Иерусалим, «примирившись» на короткое время в философии всеединства Соловьева, вступили с началом нового века в очередное противоборство. Творец русского религиозного экзистенциализма Л. Шестов вслед за Тертуллианом и Паскалем требовал отречения от эллинской мудрости во имя «абсурдной веры», от Бога философов и ученых ради Бога Авраама, Исаака и Иакова³⁸. Его прямой антипод, блистательный знаток античности Ф.Ф. Зелинский, напротив, призывал христиан перестать считать Ветхий Завет «книгой откровения» и обнаружить исток религии Богочеловека в верованиях древних эллинов³⁹. И все же, соловьевская попытка доказать взаимную обусловленность критического разума и европейской культурной традиции остается выдающимся памятником *созидательной* философской работы, направленной не на «подрыв» цивилизационных основ и «переоценку ценностей», а на охранение лучшего, что есть в духовном наследии веков, от разрушительных вызовов современности.

¹ См.: Соловьев В.С. Собр. соч. Т.1. С.28.

² См.: Дело. 1875. № 11. С.42.

³ Соловьев В.С. Письма. Т.3. С.223.

⁴ Там же. С.225.

⁵ Там же. С.225.

⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.2. С.412–413.

⁷ Там же. С.409.

⁸ Там же. С.410.

⁹ Там же. С.406.

¹⁰ Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890. С.404.

¹¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.6. С.305–306.

¹² Соловьев В.С. Письма. Т.2. С.241.

¹³ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.2. С.9.

¹⁴ Там же. С.13–14.

¹⁵ Там же. С.14.

¹⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.12. С.609.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Гиляров-Платонов Н.П. Откуда нигилизм? // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Изд.К.П.Победоносцева. Т.1. М., 1900.

²⁰ Об отношении Соловьева к Н.П.Гилярову-Платонову см.: Межуев Б.В. Вл. Соловьев, Н.П. Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства» // История философии. №6. 2000. С.33–61.

²¹ Там же. С.610. Соловьев подчеркивает также, что “самая противоположность между субъектом и объектом не есть что-нибудь безусловное и окончательное и что полная правда не может быть ни объективной, ни исключительно субъективной”(См. там же: С.610).

²² См. также статью В.С. Соловьева “Рационализм”, в которой находим такие строки: “Принципиальное противоречие между рационализмом и традиционализмом возникает тогда, когда, с одной стороны, известные предания заранее признаются неприкосновенными, а с другой стороны, всякое предание “заранее отвергается как неразумное... Не будучи источником какого-нибудь предания, разум является необходимым условием для оценки достоинства и значения всяких преданий. Если в каком-нибудь обществе стала раскрыта множественность противоречащих преданий, подлежащих сравнению друг с другом, то выбор между ними необходимо требует рассуждения, зависящего от разумных условий достоверности. Таким образом, – делает вывод Соловьев, – безусловное противоположение между рационализмом и традиционализмом не может быть последовательно удержано” (См.: Соловьев В.С. Собр. соч. Т.12. С.617). Позиция Соловьева, изложенная в этой заметке, представляется предельно ясной и четкой и не нуждается в подробных комментариях.

²³ См., напр., вошедшую в первый выпуск “Национального вопроса в России” ст. «Любовь к народу и русский народный идеал (открытое письмо И.С. Аксакову)» // Соловьев В.С. Собр. соч. Т.5. С.39–57.

²⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.10. С.197.

²⁵ См.: Соловьев В.С. Собр. соч. Т.6. С.174–233.

²⁶ Имеется в виду статья В.С. Соловьева “О церковном вопросе по поводу старокатоликов” // Соловьев В.С. Собр. соч. Т.4. С.123–132. Оpubл. впервые в г. “Новое время” в № 2639 за 1883 г.

²⁷ См.: Вестник РХД. 1990. № 158. С. 147–159.

²⁸ “О. Пирлинг, русский иезуит, заявил мне устно и письменно, что никакого участия в издании моей книги принимать не может *вследствие разницы наших взглядов.*”(курс. авт. – Б.М.) (Из письма В.С. Соловьева М.М. Стасюлевичу от 12/24 ноября 1888 г. // Соловьев В.С. Письма. Т.4. С.38).

²⁹ См.: Muller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951.

³⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. Т.6. С.403–403.

³¹ “В сочинениях Соловьёва, – пишет С.М. Соловьёв, – середины 90-х годов трудно узнать автора-католика. Особенно следует это сказать об “Оправдании добра”, где Соловьёв высоко оценивает реформацию. Несомненно затем, что полемика Соловьёва с православием во имя принципа “веротерпимости” трудно соединима с определенным конфессионализмом. Тем более надо сказать это об идее восстановления пророческого служения, по праву в свое время упраздненного христианством, и “религии духа, которая шире всех исповеданий”, как обмолвился Соловьёв в письме к Розанову от 92 г.” Однако добавляет С.М. Соловьёв: “...мы не можем по “Оправданию добра” судить о внутренней жизни Соловьёва в 90-х годах. В этом сочинении все закончено, закруглено, схематизировано, оно исполнено глубокого оптимизма и спокойствия. Между тем Соловьёв скоро принужден был испытать всю тяжесть своего положения в оторванности от Церкви. Его начинают преследовать мрачные видения, он часто видел дьявола” (См.: Соловьёв С.М. Указ. соч. С.345–346).

³² Соловьёв В.С. София // Логос. 1993. № 4. С.275.

³³ Там же. С.274.

³⁴ См. в этой связи письмо С.Н. Трубецкого о славянофильстве: Вопр. философии. 1996. № 1. С.147–150.

³⁵ См.: Соловьёв В.С. Собр. соч. Т.5. С. 324.

³⁶ См.: Соловьёв В.С. Поллион. Четвертая эклога Вергилия // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С.195–197.

³⁷ См.: Владимир Соловьёв в восьмидесятые годы. По его письмам к А.Ф. Аксаковой, а также по записям и переписке А.А. Киреева. (Публ. Д. Соловьёва) // Звезда. 1996. № 1. С.145. (ЦГАЛИ, ф.475, оп.1, ед.хр.17–18, л.284–285).

³⁸ См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. С.333.

³⁹ Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. Киев, Синто, 1993. С.123.

О.В. РЯБОВ

Ивановский государственный университет

**ИДЕЯ ЖЕНСТВЕННОСТИ РОССИИ
В СОЧИНЕНИЯХ В.С. СОЛОВЬЕВА
И ПОИСКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОСОФИИ**

В «Трех речах в память Достоевского» В.С. Соловьев вспоминает, что видение Иоанна Богослова о «жене, облеченной в солнце», великий писатель трактовал таким образом: жена – это Россия, а рождаемое ею есть то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Соловьев, воспринимая метафору Ф.М. Достоевского, высказывает мысль, что новое слово России «есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»¹.

Хотя Соловьев, по-видимому, никогда не называет Россию женственной прямо, такая соотнесенность женского образа из «Апокалипсиса» с Россией, по нашему мнению, вполне органична для его творчества. Чтобы обосновать этот тезис, нам предстоит провести сравнительный анализ трактовки Соловьевым русскости, с одной стороны, и его интерпретацию сущности мужского и женского начал, с другой. Кроме того, логика объяснения «феминизации» России в философии Соловьева предполагает исследование вопроса, как отечественная историософия в целом рассматривала проблему женственности России. Это включает в себя выявление сущности и причин подобного способа гендерной концептуализации русского бытия, определение его внутри- и внешнеполитического контекста, анализ реакции на него представителей различных течений общественно-политической мысли страны.

В качестве своеобразного ключа к интерпретации соловьевской версии русской идеи² может быть предложена высказанная философом мысль о России как о примирительнице двух начал, восточного и западного, начала единства и начала свободы. «Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной –

самодеятельность человека»³. Достоинства души восточной – смирение и полная покорность внешним силам – влекут за собой раболепство, косность, апатию. Обратная сторона достоинств западного человека (независимости и энергии) – личная гордость. Россия и может стать «третьей силой», примиряющей «единство высшего начала со свободной множественностью частных форм»⁴.

Как обосновывает Соловьев свой тезис о такой миссии России? Обратим внимание на следующий пассаж из работы «Три силы»: «Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражениям против ее призвания, но скорее подтверждает его»⁵. Апеллируя к авторитету Достоевского, философ отмечает, что главным задатком веры писателя в это будущее была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе: «необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций» и «осознание своей греховности, требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига»⁶. Напоминая о призвании варягов и реформах Петра, Соловьев пишет: «...Мы, как народ, спасены не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным *самоотречением*»⁷, причем в способности к самоотречению «и заключается наша истинная самобытность».

Среди плодов подобного отказа от «национального самолюбия» Соловьев называет и государственную силу России, и «какое ни на есть просвещение»⁸. Но историческая задача России – не в обретении политического могущества; «русский народный идеал, народную правду» мыслитель усматривает в религиозности. Если француз говорит о «прекрасной Франции», англичанин – о «старой Англии», немец называет наиболее ценной чертой национального духа «верность», то русский народ, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит о «*святой Руси*»⁹. Принципиально, что в интерпретации Соловьева сам идеал «святой Руси» оказывается связанным с отмеченным выше пониманием русскости: он «исключает всякое национальное самолюбие и самомнение»¹⁰. Вспоминая о «святой Руси», он приводит другой пример самопожертвования – Хри-

ста¹¹. Красноречива и еще одна параллель образа нашей страны с образом «жертвенного агнца»: Россия рождалась для искупления «греха антагонизма, вражды и ненависти», свойственного «второму Риму». Философ подчеркивает эту особенность бескорыстного, жертвенного русского мессианизма: «...Призвание славянства не в том, чтобы *сменить* Европу на исторической сцене, а в том, чтобы *исцелить* ее и *воздвигнуть* к новой, более полной жизни»¹².

Таким образом, мессианское предназначение России обусловлено ее жертвенностью, самоотречением, бескорыстием, подлинно христианским духом. Еще более показателен для нашего исследования следующий фрагмент из работы «Три силы»: «...Тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником*» между человечеством и высшим божественным миром. «Такой народ... не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа – носителя третьей божественной силы требуется... всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа»¹³. Мы подчеркнули среди атрибутов русскости те качества, которые вполне устойчиво маркируются как феминные, что отвечает общим принципам философской концептуализации сущности различий мужского и женского начал, восходя к гендерным оппозициям античной культуры (форма и материя, предел и беспредельное, Единица и Двоица). Такое понимание сущности полового диморфизма характерно и для отечественной философской традиции: мужское начало трактуется как аполлоновское начало формы, идеи, активности, власти, культуры, личности, разума, справедливости; женское – как дионисийское начало материи, пассивности, подчинения, природы, рода, чувства, милосердия¹⁴.

Наконец, анализ соловьевских текстов позволяет установить, что сам философ разделяет подобные воззрения на содержание гендерных характеристик. Так, он следует идущим еще от Аристотеля представлениям о мужском начале как начале активной формы и о женском – как начале пассивной материи. Мужское начало – зачинающее, женское – завершающее, восприимлющее, рецептивное, инертное¹⁵. Будучи «вечной пустотой», «чистой потенцией»¹⁶, женское начало есть «окончательное выражение материального мира в его *внутренней* страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство – к нравственному одухотворению. И мужчина здесь не представляет только деятельное начало вообще, а есть носитель деятельности собственно человеческой, определяемой безусловным смыслом жизни, которому через него приобщается и женщина»¹⁷. Всемирная Магдалина, ожидающая Христа, – такой образ избирает философ для того, чтобы подчеркнуть, что материальная природа (женственный элемент¹⁸) – не является субъектом¹⁹. Женское начало природно, «телесно» – подобная интерпретация обнаруживает себя и в известной фразе из работы «Россия и Вселенская Церковь», в которой «разум и сознательность» мужчины противопоставляется «сердцу и инстинкту» женщины²⁰. При этом следует отметить некоторую двойственность соловьевской оценки женского начала. Во-первых, наряду с идеей асимметрии отношений полов Соловьев признает их «отношением двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия»²¹. Во-вторых же, соловьевская идея андрогина включает в себя положение о том, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»²²; трактовка муже-женской сущности человека предполагала признание комплементарности двух начал.

Помимо атрибутирования России феминных черт, аргументом в пользу тезиса, отстаиваемого нами, может служить соловьевская софиология. Во-первых, следует обратить внимание на мысль философа об особой предрасположенности русских к культу Премудрости²³. Упоминает Соловьев и о поклонении Богородице как другому воплощению женского, материн-

ского, начала²⁴. Принципиально, что мыслитель связывает эту специфику религиозных представлений с теми – отмеченными выше – качествами, которые и помогут осуществить нравственный идеал русского народа; на «священном всероссийском знамени», подчеркивает он, написано «та же Св. София, тот же Дом Пресвятыя Богородицы... Не может быть такого, чтобы на знамени великого народа было написано только его собственное имя, чтобы он должен был верить только в самого себя, служить только своей корысти»²⁵.

Во-вторых, образ России обнаруживает определенные параллели с образом самой Софии (и этим может быть объяснена особенность отношения Соловьева к России – не столько как к матери, сколько как к возлюбленной)²⁶. Вслед за Ф.И. Тютчевым философ называет Россию «душа мира» – еще один феминный образ, тесно связанный с учением о Софии, – и объясняет этим не только величие России, но и подстерегающие ее опасности: «...Как в душе природного мира, так и в душе отдельного человека светлое духовное начало имеет против себя темную хаотическую основу, которая еще не побеждена, еще не подчинилась высшим силам, – которая еще борется за преобладание и влечет к смерти и гибели, – точно так же, конечно, и в этой собирательной душе человечества, то есть в России»²⁷.

Таким образом, образ России в текстах Соловьева наделяется женственными чертами. В поисках объяснения этого феномена рассмотрим проблему «феминизации» России в более широком контексте. Идея женственности России проходит в своем развитии два этапа; рубежом и становится историософия Соловьева. Для первого этапа характерно то, что эта идея носила скорее характер метафоры и занимала маргинальное место в дискуссиях о национальной идентичности. На втором же она, во-первых, все более эксплицируется, и миссия России явно связывается с ее особыми отношениями с мировым женственным началом, во-вторых, становится предметом обсуждения и критики. Образ России как «жены, облеченной в солнце», наряду со многими иными образами, идеями, концепциями Соловьева, принимается виднейшими представителями религиозно-философского ренессанса; так, он встречается в сочинениях

А.А. Блока, А. Белого, С.Н. Булгакова. Идея женственности России воплощается в образах, отражается в метафорах, осмысливается в историософских концепциях²⁸. Подчеркнем, что на протяжении последних полутора веков отечественная мысль была заинтригована этой идеей. К ней обращались, в частности, А.И. Герцен и К.Д. Кавелин, В.В. Розанов и Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский и В.Ф. Эрн, Н.О. Лосский и В.И. Иванов, И.А. Ильин и Г.В. Флоровский, Г.Д. Гачев и А.Г. Дугин. Уже сам перечень имен мыслителей, принадлежащих к различным школам и направлениям отечественной философии, позволяет предположить, что обращение к идее женственности России, русской души является не случайным для историософских попыток концептуализировать русское бытие, выявить при помощи соотнесения с социокультурным полом сущностные характеристики русской цивилизации.

Обратим внимание и на тот факт, что идея женственности России занимает немаловажное место в западном образе нашей страны. Чтобы понять ее содержание и функции в интеллектуальном пространстве Запада, обозначим способы конструирования идентичности России, присущие западной мысли. Россия – начиная с записок путешественников в Московию – представляется Западу тем, чем он не является, – варварским Востоком, построенным на ценностях, противоположных собственным. Россия на страницах большинства западных книг предстает как воплощение «радикально Иного». Отношение к России – это отношение к Иному. Воспринимая ее как некую периферию по отношению к Западу-центру, западные авторы не могли не атрибутировать ей тех качеств, которые в бинарных оппозициях занимают место периферийное – и потому традиционно маркируются как феминные. Таким образом, Россия была обречена быть названа женственной.

Почему же подобная – не особенно лестная для России – идея могла найти приверженцев среди представителей отечественной мысли и получила популярность в общественном сознании? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к анализу одного из вариантов концептуализации национальной идентичности России, который может быть обозначен как «умонастроения русского мессианизма»; это – комплекс идей, согласно которым

Россия – в силу особых качеств – предназначена к миссии спасения Европы (или человечества от Европы). Данное течение составляет один из модусов русской идеи, но далеко не исчерпывает ее содержание. Национальная идентификация всегда имеет позитивные и негативные черты; в этом же течении негативная идентичность выходит на первый план, приобретая черты идентичности «полемической»²⁹ – то есть стремление радикально отличаться от Другого становится доминирующим мотивом. Здесь, следовательно, в основу идентификации нашей страны была положена противоположность Западу (не уникальность, не своеобразие, не *отличие* от него, а именно *противоположность*), которая и определяет структуру и элементы данного образа России³⁰.

Рассматривая образ России как упорядоченную целостность, подчеркнем, что концептом³¹ такого его варианта стал поиск новой идентичности в условиях кризиса идентичности прежней, «московской», вызванного петровскими реформами, и наступления радикального западничества как в политике, так и в идеологии. Мы разделяем высказывавшуюся точку зрения, согласно которой русская мессианская идея (и русская идея в целом) может быть помещена в ряд других вариантов критики Запада как Модерности и оппозиции ему, – таких, например, как романтизм или ницшеанство³². Россия в Новое время самоопределяется, постоянно имея перед глазами пример Запада, который становится обязательным компонентом структуры национального самосознания.

В подобных условиях формирование негативной идентичности по отношению к Западу (либо как к заблудшей овечке, которую надо спасти, либо как к исчадию ада, от которого Россия должна спасти человечество) становится главным идентификатором. Многие отечественные авторы фактически восприняли западный образ русскости как инаковости; обращаясь к ценностям, альтернативным западным, они конституируют Россию как периферию по отношению к Западу-центру – однако при этом меняют местами и знаками центр и периферию. Символически-образным выражением этой основной интенции мессианских умонастроений и становится идея женственности России: культ ценностей, противоположных западным

– периферийных, феминных, – приводил к идеям женского мессианизма и миссии женственной России.

Системообразующее отношение «Россия-Женщина – Запад-Мужчина» определяет структуру данного способа конструирования национальной идентичности, то есть задает порядок расположения ее подсистем и элементов. На первый план выходит то, что отличает Россию от Запада; схожие же черты отодвигаются на второй план. Концепт и структура реализуют себя на субстрате, каковой составили различные идеологемы и мифологемы; мы предлагаем при анализе исследуемого образа России идти не от субстратных элементов к выявлению его сущности, основного содержания, а, напротив, – от определения его *основной интенции* к *содержательным* компонентам, которые отбираются и редуцируются в соответствии со системообразующим отношением. Разумеется, содержательный компонент мессианских умонастроений возникает не на пустом месте и отражает многие стороны русской культуры: ее языческий субстрат, идейные установки восточного христианства, особенности исторического пути страны. Вместе с тем это, скорее, «строительный материал», из которого «здание» данной ментальной конструкции возводится сообразно плану, каковым становится отмеченное системообразующее отношение.

Как подобные концептуально-структурные характеристики воплощаются в такой подсистеме идентичности как представление о национальном духе, о «загадочной русской душе»? Подчеркнем, что сущностные характеристики образа России нередко прямо определяются как женственные. Например, В.В. Розанов, обосновывая свое понимание России как «женщины, вечно ищущей жениха, главу и мужа», отмечает в русских «свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям», «женственную уступчивость и мягкость»³³. Гендерная маркировка России очевидна и в тех составляющих ее образа, соотносительность которых с феминным в гендерной картине мира не вызывает сомнений. Так, возможность сотериологической миссии России связывалась с ее способностью быть «примирительницей» различных культур, с ее «всечеловечностью» – качеством, отвечающим традиционным представлениям о женском начале как начале медиативном, посредствующем³⁴. Среди основных ценностей, атрибутирование которых России позволяло уповать

на подобную миссию – смирение, соборность, религиозность (христианский дух), «правда», внерациональное познание. Их коррелятами выступают такие распространенные в отечественных и зарубежных историсофских текстах характеристики русскости, как беспредельность, бесформенность, телесность, природность, хаос, склонность к анархии, апокалиптичность, экстремизм, противоречивость, «антилегализм», развитое чувство «мы», невысокая ценность индивида, пассивность, фатализм, терпение. Да и образ «загадочной русской души», «России-Сфинкса», символизировал восприятие нашей страны как «радикально Иного» по отношению к маскулинному рациональному Западу.

Теперь резонно задать вопрос: почему же идея женственности России была воспринята благосклонно русской мыслью, если, как известно, статус женского в андроцентрической культуре ниже, чем статус мужского? Отвечая на него, заметим, что, помимо особенности образа женского начала в России, которое ассоциировалась не только со слабостью, но и с материнской силой³⁵, необходимо обратить внимание на принципиальнейший аспект концептуализации женского начала в андроцентрической культуре – который в феминистском дискурсе, как правило, игнорируется. Образ женского начала (как и образ Другого вообще) по своей сущности амбивалентен. Иное, «чужой» – это всегда и страх, и надежда на чудо, начало и дьявольское, и Божественное. Мужчина – это то, что есть; это – сущее. Можно согласиться с Ж. Лаканом в том, что женщина в андроцентрической культуре «не существует», но при этом следует уточнить – не существует как действительность. Однако она постоянно присутствует как возможность, возможность как худшего, так и лучшего. Женщина – это и меньше, чем мужчина, но и больше, чем мужчина. Мужчина – это человек, но *всего лишь* человек. Феминное как угроза нарушения одних норм и отрицание одних ценностей – это одновременно и возможность утверждения иных норм и ценностей, чем объясняется глубокая укорененность в мировой культуре идеи спасительной миссии женского начала. На женственность возлагают надежды как на будущее, *лучшее будущее*.

На наш взгляд, и «апофатическая», по выражению Л.В. Полякова³⁶, логика русского мессианизма определенно повторяет аналогичный ход мысли в логике мессианизма женского. Феминные бескачественность, неопределенность, хаос, беспредельность, незафиксированность России как «радикально Иного» оборачиваются условием возможности прорыва, чуда. Подобная логика предполагала идею потенциальности России как незавершенности, идею ее «особенной свободы», на которую обратил внимание М. Брода³⁷, ее устремленности в будущее – будь то западные истоки этой ментальной конструкции (Г.В. Лейбниц, Д. Дидро, И.Г. Гердер) или ее первая русская манифестация, связанная с работами П.Я. Чаадаева.

Таким образом, соловьевское соотнесение России с «женой, облеченной в солнце», выражает принципиальную тенденцию конструирования образа России в русском мессианизме. И само очарование Россией – как в русской культуре, так и в западной – заставляет вспомнить «мистику женственности» Б. Фридан и постулировать существование своеобразной «мистики русскости» (или даже «мистики Инаковости»). Так, восхищение русскостью ее немецкого поклонника В. Шубарта неотъемлемо от следующей трактовки миссии России: «Россия не стремится ни к завоеванию Запада, ни к обогащению за его счет – она хочет его спасти. Русская душа ощущает себя наиболее счастливой в состоянии самоотдачи и жертвенности <...> Она переливается через край – на Запад <...> Она намерена не брать, а давать. Она настроена по-мессиански»³⁸. Русь потому Святая, что готова пожертвовать собой, пренебречь своими интересами ради спасения Запада?

В заключение нельзя не отметить, что в России мессианская идея жертвенного служения Западу устраивала далеко не всех. Так, изящно иронизирует над этим желанием Запада И.Л. Солоневич³⁹. Серьезной критике подвергся и тезис о женственности России. Если его могли принимать с безразличием, с благосклонностью, с восторгом в дни мира, то в периоды обострения международной обстановки отечественные мыслители воспринимали подобную гендерную трактовку оппозиции «Россия-Запад» как некую идеологическую диверсию.

Если проанализировать контекст, в который включается идея женственности России, то следует признать, что для подобных суждений были все основания. Так, очевидна корреляция «руссофобии» и *женофобии*. Нашей стране инкриминируются те качества, которые в гендерной картине мира устойчиво маркируются как феминные: хаос, непредсказуемость, неспособность к самоконтролю, экстремизм, иррационализм, излишняя покорность, излишнее терпение, слабость воли, неумеренность ни в чем: доброта и милосердие и те вызывают опасения, – ведь даже с самыми благими намерениями Россия может задушить в своих «медвежьих объятиях». Россия как «империя зла» – это рабье смирение, отсутствие уважения к праву, поглощение личности безликим коллективом⁴⁰.

Подобный международный контекст идеи женственности России был не единственной причиной ее негативной оценки в русской историософии. Отказ от мессианской гордыни требовал иначе смотреть на проблему соотношения мужского и женского в русской жизни.

Кратко охарактеризуем другие способы концептуализации бытия России сквозь призму гендерных характеристик. Оппоненты рассматриваемой идеи, будучи едиными в своем неприятии постулата о том, что Россия фатально женственна, весьма различно относились к его оценочному компоненту.

Представители одного направления признавали, что русским свойственна избыточная женственность (в чем усматривали опасность для страны), и в то же время выражали уверенность, что она может быть преодолена. В этом направлении поиски велись в интеллектуальном диапазоне, определяемом двумя полюсами. Для первого характерна трактовка женственности России как данности, а дополнения женственных ценностей мужественными, обретения ею гармонии мужского и женского начал, «андрогинизма» – как задания. Наиболее яркий приверженец идеи о необходимости синтеза женственных и мужественных ценностей – Н.А. Бердяев. Сторонники второго подхода усматривали цель преодоления Россией избыточной женственности в усвоении маскулинных ценностей. Последовательное воплощение такая позиция получает в западничестве; своеобразным протестом против женского начала русской жизни были

отмечены и интеллектуальные поиски большевиков революционных и первых послереволюционных лет.

В другом способе концептуализации русского бытия сама идея об избыточной женственности России подвергалась критике. В нем также могут быть выделены два основных модуса. Для первого, отражающего взгляды националистического фланга русской идеи, свойственно трактовать русскость как воплощение маскулинных, «нордических» качеств. Для второго подхода характерна апология русскости как самодостаточного и гармоничного синтеза мужского и женского начал. В нем в качестве системообразующего отношения выступает следование национальному духу; самый, пожалуй, известный вариант подобного способа идентификации России и альтернативного образа русскости принадлежит перу Солоневича⁴¹.

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч. М., 1990. Т. 2. С.318.

² Мы разделяем высказывавшуюся точку зрения, согласно которой взгляды Соловьева на смысл бытия России, ее миссию претерпели значительную эволюцию. (Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток, Россия. М., 1994. С. 5.) В настоящей работе для нас принципиально лишь зафиксировать основные положения определенного способа концептуализации России, характерные для «утопического» (воспользуемся термином Е.Н. Трубецкого) периода творчества Соловьева. Подобные положения, на наш взгляд, с одной стороны, развивают заметную тенденцию отечественной философии XIX века, с другой – оказывают сильнейшее влияние на мыслителей XX века.

³ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С.75.

⁴ Любопытно, что грозное «имперское» «третий Рим» мыслитель «расшифровывает» в означенном смысле: как синтез «Рима» «первого», западного, и «второго», восточного.

⁵ Соловьев В.С. Три силы // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С.30.

⁶ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч. М., 1990. Т. 2. С.304.

⁷ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч. М., 1990. Т. 2. С.285.

⁸ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 290 – 291.

- ⁹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 309.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 261.
- ¹¹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 65.
- ¹² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 318.
- ¹³ Соловьев В.С. Три силы // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С.29-30.
- ¹⁴ Рябов О.В. Русская философия женственности (XI—XX века). Иваново, 1999.
- ¹⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. М., 1990. Т. 1. С.529, 533; Соловьев В.С. Женский вопрос // Собр. соч. СПб., 1903. Т. 8. С. 111; Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соч. М., 1990. Т. 2. С.348.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 533.
- ¹⁷ «Что мужчина представляет активное, а женщина – пассивное начало, что первый должен образовательно влиять на ум и характер второй – это, конечно, положения азбучные...». (Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. М., 1990. Т.2. С.529.)
- ¹⁸ Женщина – это «материальная природа в ее высшем индивидуальном выражении». (Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. М., 1989. Т.1. С.491.)
- ¹⁹ Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 348.
- ²⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 362.
- ²¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 530.
- ²² Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 513.
- ²³ Заслуживает упоминания то обстоятельство, что многие авторы, особенно западные, расценивают значимость учения о Софии для философии Соловьева и для русской культуры в целом в качестве свидетельства феминности России; так, К. Мэтьюз, отстаивая идею женственности «Матушки-Руси», приводит имена русских софиологов и заявляет, что в России, где почитание божественного материнства прочно укоренилось, София «была всегда как у себя дома». (Matthews C. Sophia, Goddess of Wisdom: The Divine Feminine from Black Goddess to World Soul. L., 1991; Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.
- ²⁴ Соловьев В.С. Публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в Кредитном обществе // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 40–41.
- ²⁵ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 397.
- ²⁶ Прочитируем Е.Н. Трубецкого: «В его отношении к России есть резко выраженная романтическая нота: он говорит о ней, как влюбленный. Два земных образа чаще всего и больше всего вызывают в нем виденье «Софии» – Премудрости Божией, – образ возлюбленной и

образ родины – *любимая женщина*, которая являет в себе образ «земного всеединства» для личного чувства, и *родная земля*, призванная стать посредницей в осуществлении всеединства в человеческом обществе».

²⁷ Каждая культура содержит и «темный», и «светлый» лики женственности; не стала исключением и культура Серебряного века (Рябов О.В. Русская философия женственности (XI – XX века. Иваново, 1999). Двойственность, полагает Соловьев, со времен пифагорейцев является «самым общим онтологическим определением женственности» (Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соч.: В 2т. М., 1990. Т.2. С.578); пассивное, восприимчивое женское начало предрасположено как к добру, так и к злу (Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соч. М., 1992. Т.2. С.348). Предостерегая от смешения этих двух ликов, философ противопоставляет «поклонение женской природе самой по себе» и «истинное почитание вечной женственности» (Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С.144).

²⁸ Рябов О.В. Русская философия женственности (XI–XX века). Иваново, 1999.

²⁹ Камиллери К. Идентичность и управление культурными несоответствиями: попытка типологии // Вопр. социологии. 1993. № 1-2.

³⁰ McDaniel T. Agony of the Russian Idea. Princeton, 1996.

³¹ Мы используем понимание и терминологию системного подхода в интерпретации А.И. Уемова и И.В. Дмитриевской (Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978. С.2).

³² Страда В. Западничество и славянофильство в обратной перспективе // Вопр. философии. 1993. № 7. С. 59–60.

³³ Розанов В.В. Возле «русской идеи» // Соч. М., 1990. С. 329, 328, 327.

³⁴ Приведем для иллюстрации слова Розанова о связующей, медиативной миссии женщины: «не имея своего Я», она «входит цементирующей связью между всеми человеческим Я», являясь символами единства рода человеческого, его связности (Розанов В.В. Магическая страница у Гоголя // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М., 1995. С.140).

³⁵ Hubbs J. Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington, 1988.

³⁶ Поляков Л.В. Логика «русской идеи» // Обществ. науки и современность. 1992. № 3–5.

³⁷ Брода М. Понять Россию? М., 1998. С. 86.

³⁸ Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С.29.

³⁹ Солоневич И. Народная монархия. М., 1991. С.386, 387.

⁴⁰ Рябов О.В. “Mother Russia”: Гендерный аспект образа России в западной историософии // Обществ. науки и современность. 2000. № 4. С.116–122.

⁴¹ Солоневич И. Народная монархия. М., 1991.

Л.Б. ШУЛЬЦ

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова

КОНЦЕПЦИЯ ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ЕЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР

Очевидно, нет необходимости специально доказывать, сколь созвучна нашему времени идея всечеловечества, в основе которой утверждение единства и равенства всех народов. Повсеместные межнациональные раздоры и конфликты, как правило, принимающие затяжной характер, вновь и вновь возвращают нас к национальному вопросу в разных его аспектах. И тут, конечно, особую важность приобретает выработка такой позиции, которая сближает и объединяет народы.

Идею всечеловечества впервые выдвинул Достоевский в связи с размышлениями по поводу русской идеи и особенностей русского национального характера. В духе своего любимого Шиллера ("Обнимитесь, миллионы! Слейтесь в радости одной!") Достоевский утверждает братство людей и то, "что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено"¹. "Стать настоящим русским, стать вполне русским" значит "стать братом всех людей, *всецеловеком*"². Однако теоретическая разработка идеи всечеловечества – это уже заслуга Владимира Соловьева. Он делает это, противопоставляя всечеловечество космополитизму как положительную ценность – отрицательной.

Рассуждения Владимира Соловьева о космополитизме весьма поучительны для наших дней, так как четким разъяснением сути данного феномена способствуют отличению реальной опасности от мнимой, где призыв к единению народов не несет в себе ничего зазорного с точки зрения интересов данной страны, данного народа. Соловьев рассматривает космополитизм, так сказать, в паре с национализмом, считая оба эти явления дурными крайностями. Первая возникает при оценке присущего всем людям общего, универсального, вторая – при оценке имеющихся у каждого человека особых этнических черт, определяющих его

принадлежность к определенному племени, народности, нации. Сущность космополитической точки зрения философ определяет так: *"народность есть только натуральный факт, не имеющий никакого нравственного значения; у нас нет обязанностей к народу как такому (ни к своему, ни к чужим), и только к отдельным людям без всякого различия народностей"*³. Точка зрения национализма сводится "к формуле: *мы должны любить свой народ и служить его благу всеми средствами, а к прочим народам имеем право быть равнодушными; в случае же столкновения их национальных интересов с нашими мы обязаны относиться к этим чужим народам враждебно"*⁴.

Необходимо подчеркнуть, что Владимир Соловьев не жалуется национализм так же, как и космополитизм. В назидание тем, кто сейчас в России гордо именует себя националистами, считая, что это патриотизм высшей пробы, обратим внимание на то, как аккуратно русский философ отличает национализм от патриотизма, демонстрируя и тонкость мысли, и щепетильность, требуемые такой субтильной материей, как национальный вопрос. Вот как определяет Владимир Соловьев понятие "национализм" в другом месте: *"Национализм – превращение живого народного самосознания в отвлеченный принцип, утверждающий национальное как безусловную противоположность "чужеземного"... Ошибочно его смешение с патриотизмом. Это дает некоторое основание его популярности"*⁵. Поэтому, хотя концепцию всечеловечества Владимир Соловьев непосредственно противопоставляет космополитизму, она вместе с тем противостоит и национализму, а с другой стороны, выступает союзником патриотизма, что будет показано ниже.

Как христианский философ, и тем самым представитель одной из мировых религий, т.е. религий, призывающих под свое знамя людей всех национальностей без изъятия, Владимир Соловьев не может не испытывать особой заинтересованности в том, чтобы разобраться с космополитизмом, поскольку само христианство как будто начинает выглядеть космополитично. Особенно если учесть знаменитое прямое заявление апостола Павла, что во Христе нет ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа⁶. Соловьев сразу отводит возможное обвинение христианства в космополитизме: *"Было бы, однако, явною ошибкой свя-*

зывать с христианством принцип космополитизма. Проповедовать безнародность для апостолов не было никакого повода⁷. Вслед за этим философ на примере христианства развивает идею всечеловечества, доказывая, что именно принцип всечеловечества, а не космополитизма свойствен христианству, что христианство, таким образом, не пренебрегает национальными различиями⁸.

Прошедший школу классической немецкой философии, великолепный знаток Гегеля, Владимир Соловьев был мыслителем-диалектиком. В интересующем нас вопросе это обнаруживается прежде всего в оперировании понятием "конкретно всеобщее", в котором фиксируется нерасторжимая внутренняя связь реально всеобщего (общего) с реально особенным (частным, единичным). Владимир Соловьев различает понятия "общечеловек" и "всечеловек". "Общечеловека" мы получаем, отсекая от каждого отдельного человека все то, что отличает его от других людей, а отличается он от них как чисто индивидуальными, так и национальными (этническими) качествами. В итоге остается нечто присущее каждому, представляющее одно и то же, тождественное, равное, одинаковое, то, что Гегель называл абстрактно всеобщим. Это и есть "общечеловек". Для космополита он есть главное основание: если отброшены национальные (этнические) признаки, то общность, единство человеческого рода утверждается при полном игнорировании каких-либо национальных (этнических) особенностей. Космополит видит в каждом человеке лишь абстрактно всеобщее, "общечеловека", тогда как в принципе в нем надо видеть конкретно всеобщее, "всечеловека". Если использовать мысль Владимира Соловьева о тройном характере всего ценного, производимого в истории, - характере универсальном, национальном, личном⁹, то "всечеловек" есть универсальное в человеке, которое слито с национальным и личным, которое изначально разнообразится как личным (назовем это единичным), так и национальным (назовем это особенным) моментом. Для нашего случая более всего важен учет второго момента.

Обосновывая понятие "всечеловек", Соловьев черпает аргументацию в христианской религии, в ее представлении об универсальности Христа, возвышающегося над всеми социаль-

ными различиями, начиная с этнических, но не путем вычитания всего, что отличает людей друг от друга, а через создание нового человека, причастного ко всему творению, ко всему миру. "Между иудеями и язычниками, эллинами и варварами, свободными и рабами было отрицание всякой солидарности, это было противоположение высших и низших существ, причем у низших отнималось нравственное достоинство и человеческие права. Вот почему апостол должен был провозгласить, что в Христе нет ни иудея, ни язычника, ни эллина, ни варвара, ни свободного, ни раба, а новое творение - новое *творение*, однако, а не простое сведение старых к одному знаменателю. [...] От отвлеченного *общечеловека* философов и юристов сознание переходит в христианстве к действительному *всечеловеку* и этим совершенно упраздняет старую вражду и отчуждение между различными разрядами людей"¹⁰.

По мысли Владимира Соловьева, всякий человек, давая в себе "вообразиться Христу", т.е. проникаясь духом совершенного человека, определяет образом Христа как идеальную норму всю свою жизнь и деятельность и становится причастным Божеству силою пребывающего в нем Сына Божия. "Для человека в этом возрожденном состоянии индивидуальность - как и национальность и все другие особенности и отличия - перестает быть *границей*, а становится основанием положительного соединения с восполняющим его собирательным всечеловечеством или церковью (в ее истинном существе)"¹¹. Тем самым Соловьев выдвигает принципиальное положение об общем значении определенных частных особенностей, присущих человеку или всему данному народу. Именно этим характерен "всечеловек": он обладает такой индивидуальностью, которая интересна для других людей, выступает как предмет их общей заинтересованности.

Подобное общее становится основой для образования целого, т.е. некоей совокупности явлений, где особенности каждого из них нужны для существования других явлений. Для пояснения Владимир Соловьев использует пример апостола Павла (I Кор. 12:12-27) с организмом, пересказывая его обобщенно. Прочитав этот пересказ, ибо он с замечательной емкостью передает суть дела: "...особенность в строении и функции известного органа, напр. глаза, отличая его от других органов, не отделяет

его, однако, от них и от всего тела, а, напротив, составляет основание его определенного положительного участия в жизни всего тела и его незаменимого значения для всех других органов и для целого организма..."¹².

Замечу, что приведенный пример хоть и взят из Нового завета, однако ничего религиозного в себе не содержит. Это не случайно: концепция "всечеловека" и соответственно всечеловечества может вполне обойтись без какого-либо религиозного обоснования. Да, собственно, по ходу дела это и было уже показано, ибо я обратил внимание на то, что есть сугубо философские основания понятий "общечеловек" и "всечеловек", а именно: понятия абстрактно всеобщего и конкретно всеобщего, сформированные в философии Гегеля. "Всечеловек" целиком выводится из диалектического понятия "конкретно всеобщее". В данном случае христианская религия образует просто параллель. Скорее всего, потому, что в ней имеются элементы диалектики, что неудивительно, так как одним из ее источников была диалектическая философия Платона.

Итак, можно идти чисто философским путем, положив в основу понятие "конкретно всеобщее", согласно которому всеобщее в человеке неотрывно от особенного и частного, единичного, не есть замкнутая в самой себе сущность, какая-то зона абсолютной одинаковости людей. Всеобщее немислимо вне внутренней связи с единичным, особенным. Поэтому оно изначально ими разнообразится. И, таким образом, реальной основой единства людей становится и то, в чем они совпадают, и то, в чем не совпадают. И индивидуальная особенность человека, и особенность, выражающая характер народа, могут стать предметом заинтересованности многих людей, т.е. общим. Маяковский говорил о себе: "Я - поэт. Этим и интересен"¹³. Поэтический талант Маяковского, в определенном смысле уникальный талант, становится предметом общего интереса миллионов и миллионов людей, читателей Маяковского; возникает своеобразное объединение, которое можно назвать читательской аудиторией данного поэта. Каждый человек интересен для других тогда, когда в нем есть что-то свое, отсутствующее у других. В том целом, которое представляет собой человечество и которое состоит из отдельных людей, каждая личность благодаря своей индивидуальности

вносит свою незаменимую лепту в жизнь этого целого, значит, всех людей, пусть лепта эта будет различна по степени, от микроскопической у рядовых членов общества до глобальной у наиболее выдающихся людей.

Так же и народы. У каждого из них свое лицо, каждый создает свои особые ценности, которые оказываются нужными для всех других народов. Музыка Чайковского, романы Достоевского и Толстого, повести, рассказы и пьесы Чехова - все это плоды русского национального гения, несущие на себе печать русской национальной самобытности, но они разошлись по всему миру, стали составной частью духовной жизни народов мира. Каждый народ вносит свою лепту в жизнь всего человечества, происходит взаимовлияние культур разных стран, в том числе Запада и Востока. Без Шиллера и Стендаля не было бы Достоевского и Толстого, но без Достоевского и Толстого не было бы Томаса Манна. В таком случае идея всечеловечества есть утверждение единства народов, братства народов при полном признании самобытности их культуры, их исторического жизненного уклада, права на свой путь.

Формирование понятия всечеловечества выразило более точное осознание универсального в людях, их общности, единства народов. До этого в таких случаях всегда использовалось понятие "космополитизм". Однако исторически оно оказалось носителем двух смыслов - отрицательного и положительного. Первый смысл подразумевает отказ от патриотизма и привязанности к своему народу и отечеству, всякое равнодушие к национальным особенностям и пристрастиям ("где хорошо, там и отечество"). Положительный смысл имеет в виду утверждение единства человеческого рода, в котором признается ценность национального своеобразия своего народа и других. Два этих смысла в конечном счете стали все меньше и меньше уживаться друг с другом, особенно во второй половине XIX века.

К этому времени реальность и весомость нации, национального не могли не быть осознаны благодаря накопленному к данному моменту огромному опыту борьбы народов за создание своих национальных государств. Отметим наиболее выдающиеся события этого рода: война за независимость североамериканских колоний, пафос национального самосознания французов в

период Великой французской революции (революционеры называли себя патриотами), национально-освободительные войны против наполеоновской агрессии (в том числе Отечественная война 1812 года), польские восстания, объединение Италии, объединение Германии (оба завершились в начале 70-х). Уже в 70-е годы назрела необходимость вместо одного понятия - "космополитизм" - пользоваться двумя понятиями. Русская философия в лице Достоевского и Владимира Соловьева оставляет "космополитизму" отрицательный смысл и забирает у него положительный. Этот положительный смысл развивается в новое понятие - "всечеловечество".

Параллельно на Западе Маркс, правда, на девять лет раньше, в 1871 году (Достоевский идею всечеловечества выдвинул в 1880), тоже ввел новое понятие, забирающее у "космополитизма" положительный смысл и оставляющее ему отрицательный. Он обозначил его термином "интернационализм". Методологической основой введения этого понятия было не религиозное мировоззрение, а светское, и непосредственным основанием - социальный анализ. Маркс противопоставляет Парижскую коммуну с одной стороны и Вторую империю Наполеона III, версальское правительство с другой. Первую он характеризует следующим образом: "Если Коммуна была, таким образом, истинной представительницей всех здоровых элементов французского общества, а значит, и подлинно национальным правительством, то, будучи в то же время правительством рабочих, смелой поборницей освобождения труда, она являлась интернациональной в полном смысле этого слова"¹⁴. Вторую империю и, по контексту, правительство Тьера Маркс называет "праздником космополитического мошенничества"¹⁵. Следует, однако, признать, что концепция интернационализма оказалась неразвитой в марксизме; это проявилось и в отождествлении интернационализма с пролетарским интернационализмом. При всем при том общий смысл разводки двух понятий у Маркса, с одной стороны, и у Достоевского с Владимиром Соловьевым, с другой – совпадает – отделить истинное понимание универсального в людях, не противопоставляющее его национальному, а предполагающее его (интернационализм, всечеловечество), от ложного,

противопоставляющего универсальное национальному (космополитизм).

Но вернемся к концепции всечеловечества. Из вышеизложенного ясно, что точка зрения всечеловечества органично сочетается с патриотизмом, высвечивая при этом его истинную сущность: любовь к своей родине, своему народу соединена с благожелательством к другим народам. Используя известную евангельскую максиму, Владимир Соловьев формулирует свой принцип межэтнических отношений, в котором выражается суть всечеловечества и который отлично проявляет единство всечеловечества и патриотизма. Он звучит так: "... мы должны любить все народности, как свою собственную"¹⁶. При этом автор этой формулы прекрасно осознает, что никогда нормальный человек не сможет любить чужой народ, как свой собственный; однако, если он будет постоянно ставить перед собой такую задачу - именно любить все другие народы, как свой собственный, - то во всяком случае в нем всегда будет чувство уважения ко всем другим народам. "Этой заповедью, - справедливо отмечает Соловьев, - утверждается патриотизм как естественное и основное чувство, как прямая обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому (т.е. к своему народу. - Л.Ш.), и в то же время это чувство освобождается от зоологических свойств народного эгоизма, или национализма, становясь основой и мерлом для положительного отношения ко всем другим народностям сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу"¹⁷. Думаю, что Владимир Соловьев тысячу раз прав, когда говорит, что если такая заповедь "станет действительно правилом, то национальные различия сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные различия и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества"¹⁸.

Таким образом, Владимир Соловьев подводит нас к замечательной мысли: патриотизм и всечеловечество суть две стороны одной медали. Они различаются лишь акцентами – в первом случае основной зоной внимания является мой народ, моя страна, во втором – другие народы, другие страны. И как в первом случае соблюдение интересов моего народа, моей страны не мыслится за счет интересов других народов, других стран, так во

втором случае сочувствие другим народам, другим странам не предаёт забвению национальные интересы своего народа, своей страны, не становится пренебрежением и к национальным особенностям других народов.

¹Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Русская идея. М., 1992. С. 146.

²Там же. С. 145.

³Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 358.

⁴Там же.

⁵Соловьев Вл. Национализм // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Б.м., 1992. Т. 40. С.710.

⁶Кол. 3:11.

⁷Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 364.

⁸Один современный автор, взявшийся защитить христианство от обвинения в космополитизме, почему-то совершенно не упоминает имени Владимира Соловьева, сделавшего это свыше ста лет назад: см. Кураев А. Где именно нет ни эллина, ни иудея? // Вестник Российского философского общества. 1999. № 2 (10). С.97-99.

⁹Соловьев Вл. Национализм. С.710.

¹⁰Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 364-365.

¹¹Там же. С.365.

¹²Там же.

¹³Маяковский В. Я сам // Собр. соч. В 6 т. М., 1951. Т.6. С. 5.

¹⁴Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.17. С.350.

¹⁵Там же.

¹⁶Соловьев В.С. Оправдание добра. С.378.

¹⁷Там же.

¹⁸Там же.

В.П. БАБИНЦЕВ

Белгородская государственная сельскохозяйственная академия

ИУДЕОХРИСТИАНСКИЕ КОРНИ КОНЦЕПЦИИ ВСЕЛЕНСКОЙ ТЕОКРАТИИ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Концепция вселенской теократии считается одним из фундаментальных оснований социальной философии Вл.Соловьева.

В литературе она нередко определяется как христианская, как учение об осуществлении «прогрессирующим человечеством христианства в мире»¹. Однако такая оценка выглядит поверхностной, не учитывающей всей сложности процесса эволюции соловьевского мировоззрения, которое по сути своей было, скорее, не христианским, но иудеохристианским. Мыслитель в своих основных трудах довольно последовательно сближал христианство и иудаизм, Ветхий и Новый Завет, что в конечном итоге вело к элиминации многих очевидных и принципиальных различий между этими религиозно-мировоззренческими комплексами.

Такое сближение проявлялось, прежде всего, в сфере социально-исторического целеполагания и было связано именно с разработкой концепции вселенской теократии, которая, по мысли философа, служила одной из важнейших точек соприкосновения иудейской и христианской духовных традиций. «Окончательная цель для христиан и для иудеев одна и та же, – писал он, – вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном. Этот союз неба и земли, этот новый завет Бога с творением, этот совершенный круг и венец всемирного дела одинаково признается и христианством и иудейством»².

Несомненно, что данный вывод мыслителя имел под собой существенные основания, связанные с тем, что теократическая идея оформилась именно на почве иудаизма и эволюционировала вместе с ним. Теократический идеал иудаизма поэтому изначально нес в себе отпечаток специфических черт этой религии.

В иудейской теократической идее изначально была заложена не просто мысль о воплощении небесного закона в земном бытии (хотя с формальной стороны дело вполне могло быть представлено именно так, ибо вся мифология иудаизма пронизана желанием реализации в реальной жизни божественных законов), но об отождествлении земного и небесного. На практике она означала лишь возведение до уровня всеобщих принципов, освященных именем Бога, социально-политических отношений древнеизраильского и иудейского царств, получивших нормативно-правовое закрепление в так называемом «законодательстве Моисея». В этой связи необходимо вспомнить мнение русско-

го исследователя А.П.Лопухина: «Теократия, понимаемая в смысле общего теократического принципа, есть основа Моисеева государства»³.

Разумеется, можно рассматривать такое государство как результат установлений Иеговы, что, в сущности, и присуще Вл.С.Соловьеву, ориентирующемуся на теологическую теорию генезиса государства. Но с не меньшим основанием допустимо считать древнееврейскую государственность делом рук сложившейся к тому времени политической элиты, которая лишь апеллировала к Богу, стремясь закрепить свое господствующее положение в обществе. При этом решающее значение в процессе государственного строительства имели практические соображения, связанные с геополитическим положением, структурой народонаселения, сложившимися формами экономической деятельности, характером духовных процессов. Именно под влиянием данных обстоятельств и вызревала иудейская теократическая идеология, вращавшаяся вокруг учения о мессианизме целого племени.

Чисто материалистическое происхождение подобных воззрений было, например, очевидно для кн. Е.Трубецкого, утверждавшего (правда, применительно к современному ему периоду): «Евреи присоединяются к христианской теократии не во имя победы и силы крестной, а потому, что теократия должна сделать русско-польско-еврейское царство землей обетованной, страной, текущей медом и млеком»⁴.

Можно, конечно, утверждать, что идеалы со временем изменились, что в первоначальном виде они более соответствовали христианскому мировоззрению. Вл.С.Соловьев был склонен представлять дело именно таким образом. Отчетливо понимая, что в основе православно-христианских представлений о человеке и обществе лежит идея неотмирности ожиданий и целей существования, противоположная упованиям на мирское благополучие, даже на господство, философ искусственно сближал ее с иудейской и писал: «Несомненно, что иудеи ждали от Мессии, между прочим, и политической победы иудейства; также несомненно и то, что Христос проповедовал прежде всего царство Божие в духе и истине; но как в ожиданиях иудеев дело Мессии не исчерпывалось его политической победой, так, с другой сто-

роны, и возвещенное Христом царство Божие не исчерпывается одним поклонением Богу в духе и истине»⁵.

Безусловно, иудейство не требует лишь своего политического торжества, а христианство наряду с поклонением духу и истине полностью не отвергает земного благополучия. Однако важно, как соотносятся эти приоритеты. В иудаизме политическое самоутверждение длительное время все же стояло на первом месте. К тому же и духовное самоутверждение понималось и часто понимается сегодня как всемирное торжество израильского духа, который, правда, трактуется как исполненный общечеловеческих ценностей. В христианстве же мирское удовлетворение отступает на второй план по отношению к духу и истине, которые имеют универсальный характер, поскольку не связаны с каким-либо одним народом или социальной группой.

Именно так суть дела предстает в писаниях пророков, цитируя которые, Вл.С.Соловьев нередко произвольно обрывал мысль. Скажем, он цитировал Исаию: «Мною клянусь, – говорит Иегова, – из уст Моих исходит правда, Слово неизменное, Им же преклонится всякое колено предо Мною, Мною будет клясться всякий язык. Только у Господа, скажут обо Мне, правда и сила; к Нему придут и устыдятся все враждовавшие против Него (Исаия, 45: 23,24). Но вслед за этим у Исаии идет не приведенное мыслителем примечательное утверждение: «Господом будет оправдано и прославлено все племя Израилево» (Исаия, 45 : 25).

Или же приводились слова Исаии: «Услышь Меня, народ Мой, и племя Мое приклони ухо ко Мне! Ибо от Меня изыдет закон, и суд Мой поставлю во свет для народов». «Поднимите глаза ваши к небесам и посмотрите на землю вниз; ибо небеса исчезнут, как дым, и земля истлеет, как ветхая одежда, и все живущие на ней; а Мое спасение пребудет вовек, и правда Моя не перестанет» (Исаия, 51: 4, 6)⁶. Но в той же главе Исаия дает яркую картину будущего самого Израиля, о которой Вл.С.Соловьев предпочитал не вспоминать: «Так говорит Господь Твой, Господь и Бог Твой, отмщающий за свой народ: вот, Я беру из руки твоей чашу опьянения, дрожжи из чаши ярости Моей: ты не будешь уже пить их. И подам ее в руки мучителей твоих, которые говорили тебе: «пади ниц, чтобы нам пройти по тебе»; и ты хребет твой делал как бы землю и улицу для про-

ходящих» (Исаия, 51 : 22, 23). Вряд ли в мысли об отмщении врагам Израиля можно усматривать лишь ориентацию на всеобщее торжество духа и истины, по меньшей мере, в их христианском понимании.

Наконец, исключительно ясно мысль о грядущем земном торжестве Израиля выражает пророк Захария, на которого также ссылается Вл.С.Соловьев: «И будет в тот день, Я истреблю все народы, нападающие на Иерусалим. А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления...» (Захария, 12 : 9, 10).

Сближая иудейский теократический идеал с христианскими эсхатологическими представлениями, Вл.С.Соловьев не мог отрицать *противоположности* еврейского и христианского отношения к кресту, крестному пути, который открылся христианам и указывает дорогу к венцу всемирного дела, то есть к вселенской теократии. Он объяснял ее тем, что иудеи не смогли совершить «двойного подвига: во-первых, отречения от своего национального эгоизма и, во-вторых, временного отречения от мирских стремлений, от своей привязанности к земному благополучию»⁷. Но, по мысли философа, христиане все же способны, претворяя идеалы своей религии в действительность, доказать евреям необходимость таких шагов. Следовательно, *в перспективе сближение обеих религий возможно*. И именно на теократической основе, более того, в геополитическом пространстве России, в пределах которого и должна была решаться судьба еврейства в соответствии с третьим вопросом мыслителя.

Правда, уже Е.Трубецкой выражал сомнение в правомерности его анализа в соловьевской интерпретации⁸. Однако в замысле Вл.С.Соловьева имелась своя логика. Здесь уместно вспомнить, что «еврейский вопрос», тесно связанный с учением о теократии, предстал у него как проблема *отношения* к трем «фактам» религиозно-исторической концепции, которые он рассматривал в следующем порядке:

«1) Почему Христос был иудеем, почему краеугольный камень вселенской церкви взят в доме Израилевом?

2) Почему большая часть Израиля не признала своего Мессию, почему церковь ветхозаветная не растворилась в церк-

ви новозаветной, почему большинство евреев предпочитает быть вовсе без храма, чем войти в храм христианский?

3) Зачем, наконец, и ради чего наиболее крепкие (в религиозном отношении) части еврейства выдвинуты в Россию и Польшу, поставлены на рубеже греко-римского и латинославянского мира?»⁹.

Отвечая на первый вопрос, философ доказывал избранность еврейского народа не только и не столько в отношении его прошлого, но главным образом будущего – определяющей роли в преобразовании мира. Тем самым он определял перспективу для еврейской массы в России и Польше, так как именно здесь она более всего сохранила к концу прошлого столетия черты традиционного иудейства, то есть качества и свойства, имеющие, по мнению мыслителя, решающее значение для избрания.

Рассматривая второй вопрос, Вл.С.Соловьев «снял» противоречие между христианством и еврейством, наиболее актуальное опять-таки для данной геополитической ситуации. Оно было главным основанием для отрицания возможности участия еврейства в социальных преобразованиях, практической целью которых являлось создание вселенской теократии, возможное лишь на российской почве. Поиск исходных оснований для построения концепции в российской истории и культуре был не случаен, поскольку концепция вселенской теократии философа не вытекала логически из классической христианской традиции, но – более того – противоречила господствующему в последней пониманию «царства Божия».

Вместе с тем она, с одной стороны, отображала и продолжала традицию еретического (иудеохристианского) прочтения христианской идеологии, воплощавшегося в представлениях об особой миссии России. С другой, имела ветхозаветные корни.

Естественно, что главным носителем теократической идеи на земле долгое время было, по его мнению, именно еврейство, хотя сама теократия имела универсальное значение и не исчерпывалась потомками Авраама. Вл.С.Соловьев подчеркивал: «Избрание Авраама в родоначальники восстанавливаемой на земле теократии не имело в себе никакой *исключительности*, «ибо о нем благословятся *все* племена земная»¹⁰. Теократическая мысль и практика естественным образом эволюционировали от Авраа-

ма к Моисею и христианству. Но еврейский компонент всегда играл в ней существенную роль, несмотря, а иногда даже и вопреки, недостаткам этого «племени». Говоря о последних, философ резюмировал: «Каковы бы, впрочем, не были недостатки и достоинства Израиля в отношении к людям, значение его для нас зависит не от них, а от его религиозных качеств и отношений»¹¹.

Поэтому, рассуждая о перспективах теократии, Вл.С.Соловьев заключал: «Теократический поток избранного народа должен слиться с широким руслом царства Божия»¹². Таким образом, вряд ли правы те исследователи, которые видят в соловьевской теократической концепции лишь проявление славянофильского мессианизма, следование идее особой миссии России¹³. Взгляд на роль России в теократическом строительстве органически уживался у философа с представлением об особой функции еврейства. Теократия, считал Вл.С.Соловьев, создается усилиями различных племен. При этом «различные народы могут иметь различные преимущества, смотря по особому историческому положению и национальному призванию, лишь бы не нарушалась взаимная любовь и общая солидарность»¹⁴.

В этом контексте получила свое окончательное разъяснение постановка третьего вопроса о факторах, определяющих перспективы еврейства. Именно высокая концентрация евреев в Польше и России доказывает, по Соловьеву, что они вместе с польским и русским народами должны стать главными творцами теократии. И каждый из творцов имеет свои преимущества и традиции. Польша представляет теократическую традицию Рима, Россия – Византии, евреи – собственное, наиболее древнее теократическое начало. Они органично совмещаются с задачами теократического строительства. Структура теократического государства включает царский, пророческий и священнический элементы. «Собственно теократическая сфера жизни имеет своим теократическим органом *священника* (или, скорее, первосвященника, так как *священник* невозможен без *святителя*); сфера политическая имеет своим органом *царя* как помазанника Божия; наконец, социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице пророка, т. е. свободного проповедника и учителя ... *Священник направляет, царь управляет, пророк исправ-*

ляет. В порядке Божественного правления священству принадлежит *авторитет*, основанный на *предании*, царь обладает властью, утвержденной на *законе*, пророк пользуется *свободой личного почина*¹⁵.

Евреи, поляки и русские, согласно Вл.С.Соловьеву, по своему поработали над развитием этих начал. Евреи в отношении пророческого служения. В отличие от них, считал философ, христианство возвысило царское и священническое начала. Но на Западе скоро отреклись от теократического служения. И оно было бы, пожалуй, обречено, если бы не сохранившиеся еще свежие силы – «силы славянских народов»¹⁶. Соединенные с еврейством русский и польский народы являются носителями теократических идей, которые не исключают, а дополняют друг друга.

Для теократии, считал философ, необходимы три условия: «...1) *полная самостоятельность религиозного начала в обществе*, ...2) *правильное расчленение общественного тела и твердый порядок* в его управлении, ...3) *наконец, свободная и энергичская деятельность личных сил...*»¹⁷. Россия же обладает православной церковью, самодержавностью и – главное – благочестивым народом. Но в ней нет сильного городского класса. В свою очередь Польша обладает правящим классом – шляхтой, а евреи – представляют городской промышленный класс. Таким образом, объединение виделось мыслителю не только целесообразным, но и закономерным. И евреи должны были войти в теократию, правда, на первых порах в виде лучшей их части. «Худшая» часть может временно остаться вне ее «и лишь в последние времена, получив возмездие по правде Божией, спасется по Его милосердию, ибо твердо слово апостола, что *весь Израиль спасется*»¹⁸.

Роль еврейства в теократии определялась мыслителем достаточно однозначно: «Еврейская личность утверждала себя первоначально в сфере божественной, потом в сфере рационально-человеческой и, наконец, сосредоточивается в сфере материальной человеческой жизни. Здесь окончательное выражение еврейской силы, и эта область останется за евреями и в христианской теократии. Но иной будет у нее характер, иная цель и иное отношение к предмету деятельности». Эта цель – *очеловечение*

материальной жизни». «И как некогда цвет еврейства послужил восприимчивой средой для воплощения Божества, так грядущий Израиль послужит деятельным посредником для очеловечения материальной жизни и природы, для создания новой земли, иде же правда живет»¹⁹.

Соловьевская концепция решения «еврейского вопроса» через создание вселенской теократии была органична его социально-философскому учению в целом. Приняв в качестве исходного постулата идею еврейской богоизбранности, философ последовательно довел ее до логического завершения, «сняв» при этом остроту противоречия между еврейством и христианским миром, сведя данное противоречие, в сущности, к отдельным недоразумениям, взаимному непониманию, частичным заблуждениям, питаемых превращенными формами христианского мирозерцания. В таком контексте социально-утопическое представление о включении еврейства в общий теократический процесс выглядело вполне естественным. Однако оно все же оставляло ряд вопросов, создававших ощущение незавершенности. К числу важнейших среди них принадлежит следующий: в какой мере, входя во вселенскую теократию, еврейство должно было сохранить свою индивидуальность, выраженную в его культуре?

Вл.С.Соловьев считал, что *вхождение в христианскую теократию не требует от евреев отказа от иудаизма*. Обращение евреев в христианство допускалось философом, но как постепенный процесс, связанный с утверждением в реальном мире христианских принципов: «Чем полнее христианский мир выразил бы собою христианскую идею духовной и универсальной теократии, чем могущественнее было бы воздействие христианских начал на частную жизнь христиан, на социальную жизнь христианских народов, на политические отношения в христианском человечестве – тем очевиднее опровергался бы иудейский взгляд на христианство, тем возможнее и ближе становилось обращение евреев. Таким образом, *еврейский вопрос есть вопрос христианский*»²⁰.

Однако в основе такого логического ряда лежало недоказанное утверждение о способности и готовности иудеев строить вселенскую христианскую теократию. Поэтому еще один вопрос состоит в том, насколько сами евреи хотели бы принимать уча-

стие в данном процессе? Для мыслителя ответ был очевиден и являлся положительным. Он даже пытался защитить тезис о требовании евреев к христианам поскорее утвердить столь необходимые божественные принципы, то есть «или отказаться от христианства, или приняться решительно за его осуществление в жизни», – писал философ²¹.

Но это утверждение, проникнутое противоречивым желанием, с одной стороны, быть или слыть истинным христианином, с другой – продемонстрировать собственные симпатии к еврейству, уже в 1884 году мало соответствовало господствующим в еврейской жизни тенденциям. Именно тогда активно развивалось так называемое палестинофильство (ранний сионизм), идеологи которого обосновывали идею «особого еврейского народа» («нации»), обладающего исключительными свойствами²². Сионизм с его ориентацией на изоляцию еврейства в качестве особой (при этом исключительной по своим качествам) общности от остального человечества может рассматриваться как выражение и развитие внутренних закономерностей еврейской жизни. А в силу этого *нельзя считать обоснованным заключение Вл.С.Соловьева о том, что еврейство было в его время более ориентировано на участие во всемирном теократическом строительстве, чем на обособление*. Таким образом, идея вселенской теократии, в сущности, лишалась значительной доли своего реального содержания.

Вполне возможно, что философ и сам понимал это, представляя некоторую искусственность представлений об активном участии евреев в теократическом процессе. Об этом, в частности, свидетельствовал Е.Трубецкой, который утверждал, что, «разочаровавшись в брошюре «Еврейство и христианский вопрос», Соловьев изъясил ее из продажи и уничтожил оставшиеся экземпляры». В книге «История и будущее теократии» философ якобы поэтому оставил лишь общую характеристику еврейства, не включив своих мыслей об отношении евреев к Польше и России²³. Тем не менее идея участия еврейства в создании вселенской теократии у Вл.С.Соловьева логически вытекала из общей религиозной концепции «еврейского вопроса».

Разработка ее, несомненно, явилась новым шагом в изучении данной проблемы в отечественной философской мысли. До

Вл.С.Соловьева «еврейский вопрос» не рассматривался ее представителями как религиозно-философская проблема. Исключением можно считать «Слово о законе и благодати» Илариона. Но у последнего «еврейский вопрос» не имел самостоятельного значения, более того, отсутствовали само это понятие и попытка его определения. К тому же идеи Илариона формулировались на совершенно ином социальном и духовном фоне: «еврейский вопрос» не оформился как социокультурный конфликт, не сформировались два определивших впоследствии содержание христианской традиции подхода к нему – ортодоксально-евангельский (антифарисейский) и иудеохристианский.

Концепция Вл.С.Соловьева не просто означала воскрешение религиозно-философского подхода к теме, но осмысление ее на качественно новой основе. Она принципиально отличалась и от идей его предшественников, которые либо считали «еврейский вопрос» частной проблемой России, требующей административного регулирования (Г.Р.Державин, Н.Н.Голицын), либо признавали ее глобальность лишь в политическом отношении («антисемитская» литература). Вл.С.Соловьев, в отличие от них, исходил из двоякого представления. «Еврейский вопрос» оставался для него, во-первых, вопросом национальным. Но, во-вторых, – и это было главным – приобретал мистическое, эсхатологическое, всемирно-историческое значение в силу того, что евреи для мыслителя составляли своеобразную «ось» мировой истории.

Если другие авторы видели способ решения вопроса в уничтожении феномена еврейства («антисемиты»), в реформировании еврейской жизни (Г.Р.Державин, Н.Н.Голицын), в организованном переселении в Палестину (П.Пестель), то он связывал данное решение с созданием вселенской теократии, означавшей осуществление божественного закона в мире человеческом, небесного в земном. Еврейство, выступавшее для Вл.С.Соловьева одним из главных носителей теократической идеи, должно было принять участие в строительстве теократического общества, не изменяя идеалам иудаизма, не меняя своей сущности.

-
- ¹ Кузнецов И.А. Две историософии В.С.Соловьева // XXI век: будущее России в философском измерении. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999. Т. IV. Ч. 1. С. 172.
- ² Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М.: Знание, 1988. Т. I. С. 226 – 227.
- ³ Лопухин А.П. Законодательство Моисея. СПб.: Тип. Ф.Г.Елеонского, 1882. С. 207.
- ⁴ Трубецкой Е. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И.Мамонтова, 1913. Т. I. С. 527.
- ⁵ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. С. 222- 223.
- ⁶ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. Соч. В 2 т. Т. I. С. 223.
- ⁷ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. Соч. В 2 т. Т. I. С. 227.
- ⁸ Трубецкой Е. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И.Мамонтова, 1913. Т. I. С. 521.
- ⁹ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. С. 212.
- ¹⁰ Соловьев В.С. История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к будущей жизни) // В.С. Соловьев. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательство товарищества «Просвещение», без г. изд. Т. IX. С. 362.
- ¹¹ Там же. С. 369.
- ¹² Там же. С. 371.
- ¹³ См.: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. С. 132.
- ¹⁴ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. С. 230-231.
- ¹⁵ Там же. С. 231-232.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. Соч. В 2 т. Т. I. С. 242.
- ¹⁷ Там же. С. 243.
- ¹⁸ Там же. С. 255.
- ¹⁹ Там же. С. 255-256.
- ²⁰ Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. Соч. В. 2 т. Т. I. С. 230.
- ²¹ Соловьев В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VI. С. 28-29.

²² См.: Пинскер Л. Автоэмансипация. Призыв русского еврея к своим соплеменникам. СПб.: Тип. Х.Брауде, 1898. С. 16; Hess M. Rom und Jerusalem. Die letzte nationalitätsfrage. Wien und Berlin: R.Löwit Verlag, 1919. S. 20-21.

²³ Трубецкой Е. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т. I. С. 30.

MARYSE DENNES

Université Michel de Montaigne, Bordeaux, France

IDENTITÉ ET APPARTENANCE RELIGIEUSE (L'APPORT DE VLADIMIR SOLOVIEV)

Dans sa conférence sur le "Principe d'identité", prononcée le 27 juin 1957 devant les facultés réunies de Fribourg en Brisgau¹, Martin Heidegger renvoyait à **Parménide** pour souligner le rapport de l'être à l'identité par ²l'intermédiaire de la pensée. L'expression est connue *to gar auto noein estin te kai einai* que Heidegger traduit: "le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être"². Cela signifie, pour lui, que l'être et la pensée se rencontrent dans "le même" (*to auto*), qu'ils participent d'une "unité" qui ne se réalise et ne s'appréhende que par leur interdépendance. L'identité en question ne signifie donc en aucun cas, nous dit-il, "le vide de ce qui, privé en soi de toute relation, persiste et s'obstine dans une fade uniformité"³. Elle est habitée et dominée par une "médiation" qui n'est autre que la relation du même avec lui-même⁴: "Il faut reconnaître, écrit-il encore, qu'à l'aube de la pensée, longtemps avant qu'on n'en vînt à formuler un principe d'identité, l'identité elle-même avait parlé, dans une sentence qui affirmait: la pensée et l'être ont place dans le même et se tiennent l'une l'autre à partir de ce même"⁵.

C'est cette approche de l'identité que nous aurons en vue dans la prise en considération du thème: "Identité et appartenance religieuse".

Posant de prime abord l'identité comme un retour sur soi de l'être par l'intermédiaire de la pensée, comme un mode de rassemblement de l'étant et d'engagement dans l'histoire, nous nous demanderons de quelle façon l'appartenance religieuse peut être

impliquée par cette problématique. Et plus précisément, prenant en compte la religion chrétienne, en tant qu'elle s'est trouvée, d'une façon ou d'une autre, mise en rapport avec un mode de pensée philosophique, hérité de la Grèce antique, nous chercherons à comprendre dans quelle mesure le Christianisme a pu participer de l'affirmation autant que de la reconnaissance d'une identité qui marquait une histoire; comment ce qui donnait sens à une histoire, ce que M. Heidegger nomme l'"être de l'étant", pouvait correspondre à un appel de l'identité et renvoyer simultanément à une appartenance religieuse originelle. Comment, dans ce cas, le Christianisme, du fait de son rapport essentiel à la manifestation de cette identité dans l'histoire, pouvait révéler une nature historique.

L'exemple que nous choisirons sera celui de la Russie. Le thème proposé acquerra, par rapport à cet exemple, toute sa pertinence. Dans l'expression "identité et appartenance religieuse", le "et" cessera de n'être qu'un simple mot de liaison, neutre et modifiable, pour désigner cette relation de conjonction où les termes se co-déterminent, et nous diriger vers la nécessité d'envisager le Christianisme sous son aspect historique, en tant que susceptible de produire une Histoire et de révéler une identité. La Russie nous apparaîtra comme le type même d'une entité historique, marquée, en son identité, par son appartenance religieuse. De ce fait, elle nous permettra de saisir, autant au niveau d'un peuple qu'au niveau d'une personne, les conditions de réalisation d'une identité chrétienne, de distinguer, par là-même, l'appartenance religieuse de l'appartenance nationale, et de montrer enfin qu'existe, à côté des voies occidentales, une autre manifestation de l'identité chrétienne dans l'histoire, plus intégrale et plus humble à la fois, mais telle que l'homme puisse encore s'y reconnaître, en son essence propre.

L'identité comme lien entre l'historicité et l'appartenance religieuse de la Russie

Alors que M. Heidegger, revenant sur plus de deux mille ans d'histoire, reconnaissait, dans l'énoncé parménidéen de l'identité de l'être et de la pensée, la seule origine du devenir spécifique de l'Occident,- donnant ainsi primordialement à l'Occident un fondement philosophique -, N. Berdiaev, lui, issu d'une autre tradition de pensée

et se retournant sur l'histoire de son pays, enracinait ce devenir historique dans le fondement religieux du Christianisme. Il rattachait ainsi l'identité de la Russie à son appartenance religieuse. A la suite de V. Soloviev qui affirmait que "l'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense d'elle dans l'éternité"⁶, N. Berdiaev introduisait son ouvrage sur *l'Idée russe* en notant: "Il n'y a que l'amour qui puisse saisir le mystère de toute individualité(...). Ce qui m'intéressera sera non pas tant de savoir ce qu'empiriquement la Russie a été, que de découvrir ce que le Créateur a voulu qu'elle soit..."⁷.

Pour N. Berdiaev, comme pour V. Soloviev, il s'agissait d'adapter la recherche sur l'histoire de la Russie à la nature spécifique de cette histoire qui trouvait son fondement dans l'accueil de la Révélation chrétienne. Chez l'un comme chez l'autre, la pensée se retournait sur l'être pour en saisir son mode de présence-au-monde, et elle le rencontrait simultanément sous sa forme théologique. La religion prenait, pour eux, une valeur à la fois ontologique et heuristique. Et pour découvrir la nature de l'identité de l'être et de la pensée ayant produit une histoire spécifique, enracinée dans une appartenance religieuse, ils adoptaient un mode de pensée théologique, seul apte à saisir le fondement religieux de l'identité de l'être et de la pensée qui avait produit cette histoire. La question de l'identité et de l'appartenance religieuse se trouvait expérimentée, au sein de la civilisation chrétienne, dans sa forme la plus essentielle et la plus reculée. Le contact avec l'Occident avait renvoyé la Russie à une quête de son identité chrétienne et c'est en se retournant sur leur passé que les penseurs russes découvraient ce mode d'être par appartenance religieuse qui, régissant simultanément leur démarche de pensée et le devenir de la Russie, les rendait aptes, plus que quiconque, à révéler, à travers l'histoire de leur pays, comment l'identité pouvait être, pour l'homme aussi, essentiellement liée à l'appartenance religieuse.

Le premier constat porté à partir de l'histoire de la Russie, fut celui de la possibilité d'un enracinement fondamental dans la Révélation chrétienne. Par son baptême, en 988, à l'époque du prince Vladimir, la Russie donnait l'exemple d'une nation qui avait accédé à la civilisation par le seul intermédiaire de la religion chrétienne. Ce qui s'était constitué à Byzance jusqu'au deuxième concile de Nicée,

l'ensemble de la Tradition patristique de l'Église indivise, elle l'avait accueilli comme son fondement d'existence, comme la référence à partir de laquelle pouvait se développer une histoire. Avant d'être nationale, l'appartenance était d'abord religieuse et c'était par référence à cette appartenance religieuse que se forma le sentiment d'une identité. On pourrait dire aussi que le sentiment d'identité nationale provenait de l'appartenance religieuse et que, de cette façon, l'on ne pourrait parler, pour la Russie, de fidélité à son identité que dans l'approfondissement et la réalisation de sa nature fondamentalement chrétienne. L'exemple du joug mongol est, à ce propos, très significatif. Il s'exerça, sur la Russie, pendant plusieurs siècles, de 1230 à 1480, et alors que, pendant un certain temps, la Russie n'exista plus en tant que nation, ce fut par l'intermédiaire de son appartenance religieuse qu'elle parvint à maintenir son identité. Dans son ouvrage sur *l'itinéraire religieux de la conscience russe*,⁸ Mme Danzas donne un aperçu de cette situation: "En Russie, écrit-elle, la notion de l'État avait sombré dans le chaos qui suivit le refoulement vers le Nord, le morcellement en principautés virtuellement indépendantes, et l'invasion tatare. Ce fut dans cette période tourmentée entre l'effondrement de Kiev et l'affermissement de Moscou que s'effectua la fusion complète de l'Église non avec l'État, mais avec le peuple ou plutôt avec l'âme russe. L'Église incarnait le seul idéal, le seul élément de beauté au milieu de l'atroce dévastation. Sans elle, le peuple serait revenu à l'état sauvage (...). Ce fut l'Église qui sauva la langue russe; ce furent les rites qui présentèrent les seules formes d'art pendant des siècles; ce furent ses chants qui devinrent la seule expression des souffrances du peuple et de ses espoirs"⁹.

On pourrait aussi renvoyer à une autre époque, au début du XVII^{ème} siècle, quand la Russie se retrouva sous domination polonaise. Dans un cas comme dans l'autre, si l'État avait cessé d'exister, l'identité russe n'en avait pas moins été préservée par son appartenance religieuse. Dans un cas comme dans l'autre, au XIV^{ème} comme au XVII^{ème} siècle, c'est dans l'Église qu'avait survécu la Russie.

Dans le premier cas, au XIV^{ème} siècle, au coeur du joug mongol: c'est pendant cette période que l'on voit surgir les grandes figures annonciatrices de la réaffirmation future de l'identité

culturelle et religieuse de la Russie. Le grand peintre d'icônes, André Roubliev, et le grand Saint de la Russie, Serge de Radonège, fondateur du monastère de la Trinité furent contemporains. Ils permirent à la Russie dévastée de bénéficier, par son Église, des nouvelles influences méridionales qui apportaient les premières traces de la renaissance byzantine et du renouveau spirituel du Mont Athos¹⁰. Progressivement, pendant plusieurs siècles, la Russie pourrait se ressourcer dans le mouvement hésychaste et, quand elle le ferait, y trouver la force essentielle lui permettant de résister à toutes les déviations de son identité chrétienne.

Quant à la deuxième période que nous avons mentionnée, celle du début du XVII^{ème} siècle, elle est aussi un exemple de l'identité enracinée dans l'appartenance religieuse. Ce fut en effet du soubassement spirituel de la Russie que surgirent alors les armées de libération. Des régiments populaires furent rassemblés au monastère de la Trinité, celui-là même qui avait été créé au XIV^{ème} siècle par St Serge de Radonège, et de là, ils marchèrent sur Moscou, avec, à leur tête, Minine et Pojarski, et ils reprirent la capitale aux Polonais. Une nouvelle dynastie put s'installer, celle des Romanov, qui, supplantant celle des Riourikovitch, devait rester sur le trône des Tsars jusqu'en 1917.

Face à ces deux exemples pris dans l'histoire de la Russie, une question nous vient à l'esprit: qu'en est-il de la situation actuelle, de cette nouvelle période chaotique que traverse la Russie? Le peuple pratiquement indifférent à la question de savoir qui le gouverne, réaffirme son identité par son adhésion à l'Église, et les articles abondent dans les revues philosophiques sur le thème de cette même identité et de son rapport à l'appartenance religieuse. On revient actuellement à ces penseurs russes du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles qui se sont interrogés sur la spécificité chrétienne de la Russie. On cite V. Soloviev, N. Berdiaev presque comme l'on citait Lenine. La Russie cherche à se reconnaître après s'être oubliée, ou plutôt après s'être affirmée d'une façon qui ne correspondait plus à sa véritable identité.

Le risque du détournement

- Authenticité et responsabilité: Vladimir Soloviev.

Cette forme d'affirmation contre nature, par déviation ou détournement de la vocation religieuse, V. Soloviev l'avait déjà

soulignée comme étant le risque inhérent à l'existence chrétienne de la Russie.

Dans son discours sur l' *Idée russe*, prononcé à Paris, en 1888¹¹, il avait insisté sur le fait que toute entité relative à l'humain, - qu'elle fût une nation ou un individu - était un être moral et qu'elle s'avérait donc douée d'une faculté de choix. Il avait écrit alors: "Il est évident que le devoir peut être ou non accompli, il peut être accompli bien ou mal, il peut être accepté ou rejeté"¹². Et considérant que le devoir correspondait à l'idée que Dieu se faisait de l'entité humaine envisagée, il en avait conclu que l'accomplissement du devoir équivalait à une affirmation de soi en Dieu. Nous pourrions dire, en accord avec notre sujet et dans ce contexte de réflexion solovievienne, que l'accomplissement du devoir correspondait à la manifestation de l'identité de l'être et de la pensée, dès lors que celle-ci se trouvait rapportée au projet de Dieu sur l'homme et à la réalisation de l'homme en Dieu.

V. Soloviev avait écrit: "La pensée de Dieu qui apparaît comme une fatalité absolue pour les choses, pour un être moral, est seulement un devoir"¹³; et il avait ajouté: "La vocation, ou bien cette idée particulière que la pensée de Dieu fait reposer sur chaque être moral - individu ou nation - et qui s'offre à la conscience de cet être comme son devoir supérieur, - cette idée agit dans tous les cas comme une puissance réelle, elle détermine dans tous les cas l'être de la personne morale, mais elle le fait de deux façons opposées: elle apparaît comme loi de la vie quand elle est accomplie, et comme loi de la mort quand cela n'a pas lieu. Un être moral ne peut jamais se libérer du pouvoir de l'idée divine, qui se donne comme le sens de son être, mais c'est de lui que dépend le fait de porter cette idée dans son coeur et son destin comme une bénédiction ou bien comme une malédiction"¹⁴.

Pour V. Soloviev, la Russie qui avait reçu de son Baptême le droit à exister dans l'histoire, était, au même titre qu'un individu, un être moral. C'est pour cette raison qu'il parla, à la fois, de son identité chrétienne et de son devoir devant Dieu. Mais simultanément, il fut conduit à dégager un risque inhérent à l'existence chrétienne de la Russie, un risque de malédiction correspondant à une déviation, à un détournement de la vocation chrétienne, à une interprétation erronée de son identité.

"Le peuple russe, - avait-il écrit -, est un peuple chrétien et par conséquent, pour connaître la véritable idée russe, il ne faut pas se demander ce que doit faire la Russie pour elle-même, mais ce qu'elle doit faire au nom du principe chrétien reconnu par elle et pour le bien du monde chrétien dans son entier"¹⁵.

Par ces quelques extraits, l'idée de V. Soloviev nous est déjà claire. Ce qui prévaut, pour lui, dans la réalisation de l'identité de la Russie, c'est son appartenance religieuse et non son être national; et ce n'est que dans la mesure où elle se déterminera selon sa nature chrétienne et non selon son aspiration nationale que la Russie sera en accord avec elle-même, fidèle à son identité en Dieu.

Par cette démarche, V. Soloviev a décelé la raison que l'on pourrait appeler "théologique" des errances et des erreurs de la Russie: ce qui l'a conduite à s'oublier, à ne plus être elle-même, à perdre son identité par mauvaise compréhension du rapport essentiel que cette identité entretenait avec l'appartenance religieuse. Pour V. Soloviev, la Russie avait dévié de sa vocation chrétienne dès lors qu'elle avait inversé, dans son histoire, la dépendance de l'appartenance nationale par rapport à l'appartenance religieuse. Le nationalisme était, pour lui, la marque indéniable de cette déviation; il l'était d'autant plus qu'il s'était affirmé par revendication d'une appartenance religieuse. Son texte est clair:

"L'esprit de l'égoïsme national ne se sacrifie pas si facilement. Chez nous, il a trouvé moyen de s'affirmer sans se démarquer ouvertement du caractère religieux, inhérent à la nationalité russe. On ne reconnaît pas seulement que le peuple russe est un peuple chrétien, on déclare emphatiquement qu'il est peuple chrétien en priorité et que l'Église est le fondement véritable de notre vie nationale. Et tout cela seulement pour affirmer que c'est chez nous exclusivement qu'il y a une Église et que nous avons le monopole de la foi et de la vie chrétienne"¹⁶.

Il est évident que V. Soloviev pensait alors aux difficultés qu'il avait rencontrées, dans son activité œcuménique personnelle, face au nationalisme religieux de l'autocratie tsariste à son époque. Mais son texte renvoyait aussi à ce qui avait constitué le drame de l'identité chrétienne de la Russie.

L'exemple le plus signifiant de cette errance religieuse de la Russie, - parce qu'il eut des conséquences dans l'histoire de ce pays

jusqu'à l'époque actuelle et qu'il risque encore d'en avoir dans l'avenir - fut celui de la récupération, par le pouvoir d'État, d'une idée qui à l'origine n'était qu'à visée morale et spirituelle, l'idée de "Moscou - troisième Rome".

Pour en comprendre toute la signification religieuse, et même, dans le cas de la Russie, la signification à la fois ontologique et théologique, il est nécessaire d'en ressaisir le contexte.

- Une déviation de la vocation religieuse: l'idée de "Moscou troisième Rome"

Tout d'abord cette idée apparut en Russie au début du XVI^{ème} siècle, au sein de l'épître que le moine Philotée envoya au Tsar Basile III. L'extrait où elle apparaît est le suivant:

"Écoute et souviens-toi, Tsar très pieux, que tous les royaumes chrétiens se sont réunis dans ton royaume, que deux Romes sont tombées, mais que la troisième est debout et qu'il ne saurait y en avoir de quatrième: ton royaume chrétien ne sera par nul autre remplacé"¹⁷.

La formule en vieux-russe est connue: *Dva Rima padosa tretij stoit, certvortomu ne byti.*

Or, l'épître dans laquelle se trouvait cet extrait n'était point à visée politique. Elle était dirigée contre les astrologues. Dans le contexte général de l'époque où les chrétiens orthodoxes autant que les hérétiques de Novgorod se sentaient tous menacés par la fin du monde¹⁸, l'épître de Philotée cherchait à rappeler au Prince de Moscou son devoir de Chrétien. Alors que Constantinople était tombée aux mains des Turcs en 1453, alors que Rome était considérée comme hérétique, pour Philotée, c'était Moscou qui devait maintenir les conditions de la vraie foi jusqu'à ce que survînt la fin des temps. Il ne s'agissait point, dans l'esprit de Philotée, d'inciter le Prince moscovite à dominer toute la Chrétienté. Il s'agissait bien au contraire de l'éveiller à une terrible responsabilité morale: celle de redresser les mœurs afin que la Chrétienté dans son ensemble fût sauvée et non point confiée au pouvoir de l'Antéchrist. La raison de cette épître était eschatologique et non millénariste. Dans son ouvrage sur "les voies de la théologie russe"¹⁹, Georges Florovski explique:

"L'image de la Troisième Rome s'y dessina sur un fond de fin du monde. "Nous espérons qu'après nous, il y aura un royaume éternel". Philotée rappelait la mise en garde apostolique selon laquelle "le jour du Seigneur viendra comme un voleur la nuit" (1 Thés., 5.2)"²⁰;

et plus loin:

"Si Moscou est la Troisième Rome, elle est la dernière, c'est-à-dire qu'elle constitue le dernier royaume de ce monde, puisque la fin est proche. Il convient donc de conserver la pureté de la foi et l'observance des commandements avec crainte et humilité. Dans sa lettre au Grand Prince de Moscou, Philotée le met en garde, le menaçant même, sans aucune flagornerie"²¹.

Mais la fin du monde ne survint pas! Le successeur de Basile III fut Ivan le Terrible. Le pouvoir tsariste et la puissance moscovite se renforcèrent et l'empire russe s'étendit à tel point que le Tsar se crut investi d'une mission divine: la Russie se posa en Royaume de Dieu sur la terre. L'aspect apocalyptique de la théorie de Moscou - troisième Rome se transforma, nous dit encore Florovsky, "en vision originale du millénarisme officiel"²² et ce fut à l'époque du Tsar Théodore (1584-1598), le fils d'Ivan le Terrible et le dernier des Riourikovitch, que cette version fut conduite à son accomplissement:

"On tira, - nous dit encore Florovsky -, des conséquences décisives sur les plans politique et ecclésial, de la Théorie de Moscou-troisième Rome qui, à cette époque était passée du mystère apocalyptique à l'idéologie gouvernementale. L'instauration du Patriarcat moscovite témoigne plus de l'indépendance et de la primauté de la royauté russe que de celle de l'Église. Ce fut avant tout un acte politique qui fut ressenti comme tel dans les tréfonds de l'âme populaire, ce fut le renoncement définitif à Byzance"²³.

A la lumière de ce que nous avons extrait de l'œuvre de V. Soloviev, nous comprenons que s'était alors produite progressivement, tout au long du XVI^{ème} siècle, une déviation de la vérité chrétienne qui marquait l'identité culturelle et spirituelle de la Russie. L'aspect national avait pris le dessus sur l'aspect chrétien de cette identité et lorsqu'un siècle plus tard survint, à l'époque du Tsar Alekseï Mikhaïlovitch et du Patriarche Nicone, le schisme intérieur à l'Église russe, ce fut à cette interprétation détournée de l'identité russe

que les vieux-croyants s'attachèrent lorsqu'ils prônèrent, jusqu'au sacrifice de leur vie, la supériorité de la foi russe.

Je citerai encore G. Florovsky pour illustrer ce dernier point:

"Ce fut là, - nous dit-il -, la source du désenchantement des schismatiques. Leurs rêves portaient sur la Ville d'ici-bas, la Ville terrestre, sur l'utopie théocratique, sur le millénarisme. Ils voulurent croire que ce rêve s'était réalisé, que le royaume était déjà là sous l'aspect de l'État russe. Même si les quatre patriarches demeuraient en Orient, c'est à Moscou que vivait l'unique tsar orthodoxe (...). L'espérance avait tout à coup volé en éclats..."²⁴. Et Florovsky de citer le diacre Théodore qui avait écrit en 1669: "Maintenant, il n'y a plus de tsar. Il y avait un tsar orthodoxe sur cette terre, mais il manqua de circonspection et, comme de noirs nuages, les hérétiques occidentaux ont éteint le soleil de la Chrétienté"²⁵. Pour les vieux-croyants l'histoire sainte avait pris fin non par la fin du monde mais en cessant simplement d'être sainte. Le monde se trouvait dorénavant confié au pouvoir de l'Antichrist.

A partir de notre analyse, nous pouvons comprendre ce qui s'était passé: on avait atteint le comble du détournement de la vérité chrétienne de l'identité russe. Le lien à la tradition patristique et apostolique était rompu. Dans la mentalité russe s'implantait l'idée que la Russie était dépositaire de la vérité et qu'elle devait la défendre contre toutes les agressions extérieures, montrer sa supériorité, s'enorgueillir même de sa puissance nationale. Indépendamment des conséquences extrêmes que les vieux-croyants avaient tirées de l'idée de Moscou-troisième Rome, une tendance s'installait, consistant à utiliser la religion pour faire une interprétation nationaliste de la situation politique de la Russie. Une tendance qui, à certains moments de l'histoire de la Russie, allait se faire prédominante jusqu'à engager le pays sur des chemins d'errance où devait être, par déviation excessive, oubliée, rejetée même parfois, - comme pendant la période soviétique -, la signification, pour l'homme et pour la nation, de l'identité d'abord religieuse de la Russie.

Dégagement d'une façon d'être spécifique de la Russie dans le Christianisme: l'impact de la pensée de Vladimir Soloviev

A tout cela V. Soloviev opposait une solution enracinée dans la nature chrétienne de la Russie. Pour un pays chrétien, essentiellement

chrétien même comme la Russie, défini en son identité par son appartenance religieuse, le devoir consistait, - au contraire de ce qui s'était produit dans l'histoire -, à ne pas se dire seul dépositaire de la Vérité, à ne pas s'enfermer dans son nationalisme et son extrémisme, mais à se reconnaître partie de ce grand tout qu'est l'Église Universelle. L'Église, nous dit V. Soloviev, est "le rocher indestructible de l'unité universelle et de la solidarité"²⁶. Si la Russie s'affirme dans son identité chrétienne, elle doit avant tout retenir du Christianisme ce qui est essentiellement chrétien, c'est-à-dire le Christ lui-même. Elle doit, comme le Christ, être capable de renoncer à soi pour les autres, et c'est ainsi seulement, en faisant preuve de courage dans l'abnégation, que s'affirmera sa véritable identité.

"Nous devons envisager l'humanité comme un tout, - écrivait-il-, comme un être immense et rassembleur ou un organisme social, dont les membres vivants sont les différentes nations. De ce point de vue, il est clair qu'aucun peuple ne peut vivre en soi, par soi et pour soi, mais la vie de chaque peuple représente seulement une participation particulière à la vie générale de l'humanité. La fonction organique qui repose sur telle ou telle nation dans cette vie universelle - voilà sa véritable idée nationale, établie de toute éternité dans le plan divin"²⁷.

Si, par ces prises de position, V. Soloviev s'opposait à l'attitude prédominante de l'Église russe à son époque et s'attirait les foudres des autorités, il n'en demeurait pas moins dans la ligne d'une tradition de pensée qui n'était pas nouvelle en Russie. Déjà, à travers leurs écrits sur Pouchkine, d'autres grands écrivains russes comme Gogol et Dostoïevski, avaient relevé cette aptitude de la nature russe à s'identifier à toutes les autres nations, à être russe par le fait de son universalité. Mais V. Soloviev était le premier à envisager cette question sans a priori nationaliste, et à la rapporter à l'essence même du Christianisme. Il donnait ainsi une approche en profondeur du cheminement historique de la Russie. Enracinant le sens de l'histoire dans l'être de l'homme, il s'accordait déjà à la démarche de quelques grands philosophes du XXème siècle qui, comme Husserl et Heidegger, allaient engager, sur des bases transcendantales, des interprétations de l'histoire de l'Occident. Mais à l'avance, il se démarquait déjà d'eux aussi, en tant qu'il était un penseur de la Russie. En tant que russe et en tant que s'interrogeant sur l'histoire

chrétienne de la Russie, c'était à l'être chrétien de l'homme qu'il s'adressait, à l'être humain en tant qu'il est chrétien. Pour Soloviev, - et ce sera aussi le cas pour N. Berdiaev -, il s'agissait de développer une vision de l'homme adéquate au sens profond du devenir de la Russie, mais par là-même, il s'agissait aussi de mettre au jour, face à l'Occident, l'approfondissement d'une façon d'être, au sein du Christianisme, autre que celle qui avait, en priorité, marqué l'Occident dans son histoire. Et de même que la Russie en tant que nation chrétienne et l'homme russe en tant que personne chrétienne se trouvaient appelés à s'ouvrir à l'Occident et à échapper ainsi au danger inhérent à leur être chrétien - celui du nationalisme et de l'extrémisme religieux -, de même l'Occident et l'homme occidental pourraient-ils, du fond de la différence ainsi assumée par la Russie au sein de la civilisation chrétienne -trouver, dans cette autre façon d'être, une réponse à l'aporie de leur propre devenir historique face à la crise de l'identité provoquée, à l'époque de la cybernétique, par l'immanence de l'homme à un réel sans délimitation fixe, ouvert à tous les possibles, face à la solitude et au désarroi moral de l'homme qui a accepté, pour lui-même, l'idée de ne plus avoir besoin de recourir à la transcendance de l'être²⁸, face enfin à cet aboutissement extrême d'un devenir historial qui s'est développé sous l'appel constant de l'identité de l'être et de la pensée, mais qui n'a toujours utilisé son appartenance religieuse qu'à ses propres fins²⁹, face à tout cela, l'homme occidental ne pourrait-il pas, en s'ouvrant au mode d'être spécifique de la Russie, prendre conscience qu'existe pour lui, en tant que personne humaine, une façon d'affirmer son identité autre que celle qui a prédominé dans l'histoire de l'Occident? Ne pourrait-il pas, pour lui-même, en tant que personne, faire une autre approche de l'identité, non distincte de l'appartenance religieuse, rattachée à elle, au contraire, de telle façon que l'ouverture à la transcendance se donne comme affirmation de son essence humaine? Des voies de cette ouverture possible de l'homme occidental à une affirmation de l'identité de l'homme par référence à l'appartenance religieuse ont déjà été tracées par quelques philosophes et théologiens, tout au long de l'histoire de l'Occident. De St Thomas à Pascal, de Barth à Rahner, de Kierkegaard et Blondel à Mounier, c'est le même pressentiment qui s'exprime, le même besoin de rattacher l'homme à une

appartenance religieuse afin que la réalisation de l'essence humaine ne débouche pas dans une impasse.

Lorsque N. Berdiaev rencontra, en France, dans les années 30 et 40 du XX^{ème} siècle, les représentants du courant personneliste, c'est une entente fondamentale sur l'identité chrétienne de l'homme russe et occidental qui se fit jour alors. Aux philosophes français d'orientation chrétienne comme Emmanuel Mounier ou Gabriel Marcel, qui refusaient d'admettre la solitude ou la volonté de puissance comme seule issue pour l'homme contemporain, N. Berdiaev apportait avec lui l'expérience d'un peuple qui avait ancré son identité, non point dans la seule référence à la raison, mais dans une tradition religieuse qui avait, à travers les Pères grecs, allié, de tout temps, la raison et la foi, l'expérience et la formulation d'une appartenance religieuse. Les dérives de l'État russe, nombreuses et encore contemporaines de Berdiaev, ne portaient pas atteinte à la vérité profonde dont étaient précisément porteurs des penseurs comme lui, car, s'étant eux-mêmes rendu compte, avant la révolution, de la faillite de l'orientation radicale (socio-révolutionnaire puis socio-démocrate), ils s'étaient très vite réclamés d'une expérience russe plus profonde, plus en retrait peut-être, mais qui les maintenait en contact avec la tradition chrétienne la plus ancienne. Aperçue à travers le prisme de la religion, la Russie devenait pour eux ce qu'avait été pour Platon, dans *La République*, la façon d'envisager la question de la justice dans la société: saisir "en plus grandes lettres"³⁰ ce qu'elle était, "dans les caractères du plus petit"³¹, en chaque individu. Pour eux, la Russie témoignait "en grosses lettres", par le sens profond de son histoire, de ce qui, à travers chaque expérience individuelle, rattachait de façon fondamentale, la personne humaine à la transcendance divine. Elle révélait une histoire en tant qu'elle était, dès son origine, orientée par le Christianisme, - une identité en tant qu'elle se voyait désignée par une appartenance religieuse. Et simultanément, elle renvoyait à ce qui avait été, selon eux, progressivement oublié par une autre histoire, - celle de l'Occident -, trop dépendante de la seule raison humaine, trop déterminée par le seul rapport de l'être à la pensée; elle renvoyait à une approche particulière de la personne humaine: la personne humaine non plus réduite à ce que pouvait en dire et en faire un type de pensée destiné d'abord à connaître le monde, mais la personne humaine comme

ouverture à autre chose qu'elle-même, la transcendant et lui donnant sens, la personne humaine comme mouvement de dépassement, de "transcendement", disait Berdiaev: non plus une substance, mais une énergie. Une des idées principales retenues par le concile palamiste de 1351, se trouvait portée en gros caractères par l'histoire de la Russie: "l'homme peut s'unir à Dieu non par son essence mais par son énergie"³², ou en d'autres termes: l'homme "est" lui-même et signe son identité, non pas en se disant selon un mode de la pensée adéquat à la formulation de l'être, mais en se reconnaissant dans ce qui le dépasse, le met en mouvement vers quelque chose d'autre que ce qu'il a fixé dans le monde, dans ce qui, simultanément aussi, vient à lui, accepte de se donner, de se livrer, de se laisser dire, de se laisser rencontrer. Un mouvement que Grégoire de Palamas repérait déjà à travers la succession et l'alternance de l'"adhésion" (*sceplenie*) et la "séparation" (*rassceplenie*)³³. Un mouvement qui permet à l'homme de s'expérimenter en tant que se rapportant à Dieu, en tant qu'image et ressemblance de Dieu. Mais un mouvement qui peut marquer aussi une histoire en tant que devenir de la rencontre entre une communauté d'hommes et Dieu. Ainsi en est-il de l'histoire de la Russie, imprégnée de son appartenance religieuse et renvoyant, par le mouvement de fond qui l'habite, à ce qui révèle, en chaque homme, son appartenance divine.

Lorsque N. Berdiaev arrivait en France avec son expérience bien particulière de la liberté, c'est toute cette approche de la personne humaine ancrée dans la révélation divine qu'il apportait avec lui et dont il voulait témoigner. En Russie, sa voix n'était pas nouvelle, elle se rattachait à une longue tradition, héritée de la patristique et qui avait traversé toute l'histoire spirituelle de la Russie pour se retrouver comme sujet de réflexion (sujet et non point objet) chez des penseurs comme Khomiakov, Nesmelov, V. Soloviev. Elle disait que l'identité ne devait pas être recherchée dans une définition, mais visée dans l'ouverture de soi à l'autre, c'est-à-dire dans une vie de communion, de remise en cause et de perpétuelle auto-création. Berdiaev apportait avec lui l'idée que l'identité personnelle devait se penser en étroite liaison avec l'appartenance religieuse, à travers ce qu'elle n'était pas encore, ce qu'elle était apte à devenir. "La personne, écrivait-il, est autre chose que la nature, comme Dieu est autre chose que la nature et la personne est en étroite dépendance avec Dieu"³⁴.

Cette idée, transportée de Russie en Occident, ne se faisait pas seulement l'écho de ce courant de pensée chrétienne que nous avons déjà évoqué et qui restait en retrait de l'option philosophique qui avait orienté jusqu'alors l'histoire de l'Occident. A une époque où cette histoire se retrouvait dans sa phase ultime³⁵, inapte à donner à la personne humaine une véritable assise identitaire, elle venait poser, sous forme d'une rupture par rapport au mode d'être et de penser qui avait prévalu dans le devenir de l'Occident, un autre horizon de vie intérieure, une autre façon, aussi, d'approcher la question de l'appartenance religieuse à partir d'une forme de devenir dans l'histoire. La religion n'était plus ce qui, réduit à sa seule nécessité mondaine, pouvait être d'autant plus rejetée que s'affirmait en lui-même et par lui-même le savoir humain, quitte à couper l'homme de ses racines spirituelles. Elle apparaissait ainsi comme ce qui, reconnue dans sa dimension historique, pouvait révéler à chaque individu son mode d'être essentiellement humain et le chemin d'une identité à découvrir et à réaffirmer sans cesse. La question de la vocation prenait, en ce sens, tout son relief. Et E. Mounier pouvait affirmer, comme en réponse à N. Berdiaev: "Ma vocation transcende mon existence comme l'éternel transcende le temporel"³⁶. Avec lui, comme à travers l'histoire de la Russie, comme à travers l'expérience vécue et reconnue des penseurs russes, se dégagent encore deux horizons d'existence qui peuvent coexister, mais qui se trouvent confiés au choix afin que puisse être réellement orientée une histoire. L'acte de conscience réapparaît comme primordial. Dans le domaine russe, il nous renvoie de nouveau aux extraits où V. Soloviev s'appuyait sur l'idée de la liberté humaine en Dieu. Dans le domaine occidental, Karl Rahner est sans doute le théologien- philosophe qui représente le mieux le nouvel éclairage que la personne humaine peut recevoir de son appartenance chrétienne. Dans le *traité fondamental de la foi*, il reprend, pour indiquer à tout individu la voie de son affirmation personnelle, cette idée de mouvement de fond que nous avons déjà évoquée, propre au rapport de l'homme à Dieu, "C'est seulement, nous dit-il, là où règne l'infinité de l'être - se dévoilant et se dérochant - qu'un étant trouve la place et le lieu à partir duquel il peut s'assumer et répondre de soi"³⁷. Et simultanément, il parle du "règne de ce à quoi... l'homme est ouvert"³⁸, fondant ainsi, dans la

réalité personnelle de Dieu, son analyse de l'historicité du christianisme

Etonnamment, nous voyons se faire, dans la culture occidentale, un cheminement en sens inverse de celui qui s'est fait en Russie. On ne part pas de la nature de l'histoire pour lui rapporter, analogiquement, certaines caractéristiques de l'expérience humaine en quête d'identité, mais l'on part de l'homme et de son aspiration à ne point se réduire à ce qu'en a fait une histoire, pour projeter sur le devenir humain un regard ancré dans la liberté de l'homme en Dieu. Ce phénomène révèle et confirme encore la nature chrétienne de l'histoire culturelle de la Russie qui, pour s'instaurer, n'a pas eu besoin de se heurter, au sein du monde civilisé, à un autre horizon historique déjà là. C'est pour cette raison que nous avons pu déceler, grâce à l'histoire de la Russie et avec l'aide de quelques penseurs, historiens et théologiens russes, comment l'identité - **quelle soit nationale ou personnelle** - **pouvait** être **pensé** en lien étroit avec l'appartenance religieuse. Karl Rahner pour l'Occident renvoie à ce que dégageait V.Soloviev de l'histoire chrétienne de la Russie. Au moment où s'accomplit, en Occident, une forme de **devenir historial**, au moment où **se** termine, en Russie, une dérive totalitaire, ces deux références philosophiques et théologiques simultanément, peuvent nous diriger vers une façon d'envisager l'identité **qui** ne soit pas séparée de l'appartenance religieuse, mais qui, au contraire, dans le contexte de la civilisation chrétienne, la confirme comme pouvant être le lieu privilégié de la rencontre de **l'homme**, en tant que personne, et de l'histoire, en tant qu'universelle.

**Belonging to a Religion, an identity:
Vladimir Solovieff's contribution**

Man's identity discloses itself when man relates to the world. The identity of the West was disclosed by Heidegger as being stamped by historicity, the historicity of a process of growth. By reference to the same principle, we can look back on the history of Russia and attempt to think it out by means of what her thinkers said about it. V. Solovieff, in particular, may allow us to bring out its main point: Russia's aptness to authenticity or inauthenticity vis-à-vis

of that which is basically determining in her, which amounts to her belonging to a religion. A specific make within the world-wide Christian setting emerges, rooted as it is in the heritage of the patristic tradition, which may on that very account be a response to any man's confrontation with the aporiae of the history of metaphysics in the West.

¹ Texte publié dans sa traduction française, in M. Heidegger, Questions I, Gallimard, Paris, 1968, p. 257.

² Ibid., p. 261.

³ Ibid., p. 259.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ V Soloviev, L'idée russe (conférence prononcée en français par V. Soloviev, à Paris, dans le salon de la princesse L.I. Sayn-Wittgenstein, le 25 mai 1888), publiée dans sa version russe par la maison d'édition *Zirn 's bogom* Bruxelles, 1964, p. 8 (trad. du texte russe M.D.).

⁷ N. Berdiaev, L'Idée russe, problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^{ème} et début du XX^{ème} siècle, trad. et notes de H. Arjakovsky, ed. Mame, Tours, 1969, p. 9.

⁸ Danzas, L'itinéraire religieux de la conscience russe, Juvigny, 1936.

⁹ Ibid., p. 13,14.

¹⁰ A ce sujet, cf. de Pierre Kovalevsky, *Saint Serge et la spiritualité russe*, ed. du Seuil, Paris, 1958, col. *Maîtres spirituels.*, et de Jean Meyendorff, *Saint Grégoire de Palamas et la mystique orthodoxe*, Seuil, Paris, 1959, col. *Maîtres spirituels.*

¹¹ Op. cit., note 6.

¹² Op. cit., p. 8 et 9. (Trad.M.D.).

¹³ Ibid., p. 8. (Trad.M.D.).

¹⁴ Ibid., p. 9. (Trad.M.D.).

¹⁵ Ibid., p. 16. (Trad.M.D.).

¹⁶ Ibid., p. 16, 17. (Trad.M.D.).

¹⁷ Cité dans l'article de S. Averintsev, *Moscou, Troisième Rome, Essence et prémises d'une idée*, trad. par J. Johannet in *Histoire de la Littérature russe, des origines aux lumières*, ed. Fayard, P. 1992.

¹⁸ Faute de ne pas s'être produite en 1492, la fin des temps avait été fixée selon le nouvel almanach de Scheffer, édité à Venise et répandu en Russie par le médecin catholique N. Bülow, en 1524. A ce sujet, cf. N. Ross, "L'attente eschatologique. La vision de l'achèvement des temps en Russie...", *Istina*, 3, 1875, p. 326, cité in Florensky, *Les voies de la*

théologie russe, trad. J.C. Roberti, Desclée de Brouwer, P., 1991, p.47, n.41.

¹⁹G. Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, trad. J.C. Roberti, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, col. Théophanie. T.1.

²⁰Ibid., p. 21.

²¹Ibid.

²²Ibid., p. 16. (Trad.M.D.)

²³Ibid., p. 43.

²⁴Ibid., p. 103.

²⁵Ibid.

²⁶Ibid.

²⁷V. Soloviev, *L' Idée russe*, op.cit., p.8.

²⁸Situation que M. Heidegger appelle l' «arrondissement».

²⁹A ce sujet, cf. E. Jünger, *Dieu mystère du monde*, T.I., Cerf, P., 1983.

³⁰Platon, *La République ou de la justice*, livre deuxième 368 e.

³¹Ibid., p. 369 a.

³²Cité par S.S. Khoruzij, “Neopatristiceskij sintez i russkaja filosofija” (Synthèse néopatristique et philosophie russe), *Voprosy filosofii* (Questions de philosophie), 1994, n° 5, p.83.

³³Ibid., p. 85.

³⁴N.Berdiaev, *5 méditations sur l' existence*, p. 166.

³⁵A ce sujet, cf. M. Dennes *Russie – Occident, philosophie d'une différence*, ed. Mentha, 1991.

³⁶In J. M. Domenach, *Emmanuel Mounier*, Seuil, P., 1972., col. Écrivains de toujours..

³⁷K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, le Centurion, Paris, 1983, p. 48.

³⁸Ibid.

Ивановский государственный энергетический университет

**ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА
В ФИЛОСОФИИ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

Время преобразовательных процессов в социальной жизни актуализирует проблему личности в философии. Ныне в обществе сформировался устойчивый и долговременный спрос на творческого, свободного, критически мыслящего, инициативно-

го человека, яркую индивидуальность. Необходимость глубокого исследования этой проблемы требует обращения к философскому наследию прошлого, в частности, того, что накоплено русской культурой. Демократическая тенденция российской действительности дает возможность по-новому оценить данное наследие, и прежде всего это относится к философии В.С. Соловьева. В его трудах исследованию проблемы личности и общества уделено пристальное внимание, что придает его учению антропоцентрический характер. По замечанию Н.О. Лосского, философия Соловьева по своему характеру является антропоцентрической, потому что человек в ней предстает в качестве вершины творения¹. Антропоцентризм как характерную черту соловьевской философии констатирует А.Ф. Лосев, отмечая, что фундаментальный труд мыслителя «Оправдание добра» проникнут мягкой, благожелательной и ... человеческой тенденцией привести человека и всю его историю к одному благополучному завершению»².

Многогранный феномен человека в метафизике всеединства имеет множество определений, но для нас интересно философско-историческое и этическое определение личности. В основу исследования проблемы личности и общества в учении Соловьева положена методология «всеединства». Философам дано такое определение всеединства: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в каком единое существует не на счет всех в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»³. В понимании Соловьевым проблемы личности и общества синтезированы его религиозные, философские, социальные установки. Следуя методологии «всеединства», философ стремится собрать воедино все достижения человеческой мысли, включить их в целое понимание личности. Идеалистическая ориентация обязывала его делать упор в личности на идеальное, духовно-нравственное; религиозная – возносила субъекта до Абсолюта, лишая человеческое «Я» самостоятельности. Либерализм требовал от Соловьева защиты достоинства и свободы личности. Методология «всеединства» позволяла Соловь-

еву рассматривать человека как венец эволюции природы, а личность исследовать в связи с обществом и в контексте истории. Он обозначил и исследовал комплекс сущностных признаков личности и убедительно доказывал их социальную обусловленность, а также реализацию через ее активную деятельность в обществе и историческом процессе. Ему удалось глубоко, всесторонне и тонко раскрыть диалектику объективного и субъективного, духовного и материального, свободы и необходимости в историческом процессе.

Главным и решающим в определении личности было признание ее духовной реальностью. Возможности эмпирического индивида как духа связывались В.С. Соловьевым со способностью преобразовывать как собственное бытие личности, так и внешний мир. Дух субъекта есть средоточие, центр и основное сущностное свойство личности. Бытие духа – это сущностная, субстанциальная основа человека. «Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления..., должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, начальную жизнь»⁴. Разрабатывая проблему субъективности индивида, Соловьев различал три формы отношения человека к самому себе как носителю сознания. «Во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный или цельный субъект: в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность или идея, определяющая наш индивидуальный характер. Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь – проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует действительно (актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлексировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально, как единого субъекта, как определенное «Я»... Это возвращение к себе, рефлексия на себя или

утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием»⁵.

Несмотря на то, что каждый эмпирический человек как биологическое существо индивидуален и конечен, в нем представлен всеединый элемент именно его сознанием. «В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключить в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие»⁶. Заключая идеальную множественность бытия в единстве сознания, Человек является всеединым Абсолютом если не реально, в своем бытии, то идеально, в своем сознании. Среди эмпирических существ лишь он один обладает этим всеединым характером, поскольку он является единственным сознательным существом. Всеединый по своему существу человек имеет сущность, тождественную божественной сущности. Обладая абсолютной сущностью, он является существом, действительность которого подлежит бесконечному совершенствованию. Человеческая сущность может все более совершенным образом реализоваться в существовании индивида, и идеальная множественность его сознания через процесс деятельности может стать реальной множественностью его бытия. Таким образом, сознание, субъективная реальность как сущностное свойство личности, направляя ее деятельность, преобразует как индивидуальное, так и общественное бытие. «Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности или особая форма бесконечного содержания. В уме человека заключается бесконечная возможность все более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии»⁷. В.С. Соловьев, как никто из философов русского ренессанса, сумел актуализировать мысль о способности человеческого сознания объединять людей, утверждая солидарность на основе взаимопонимания между индивидами в обществе. По Соловьеву, в сознании каждого человека существует и активно действует дар мистической интуиции или, проще говоря, дар веры, чтобы личность

умела понимать сложность своей собственной Вселенной, сложность, которая превосходит всю совокупность ее внешних связей и отношений. Эта мистическая интуиция как достояние любой личности детерминирует некую общность, духовную коммуникацию и солидарность людей на Земле. Разумеется, силы этой мистической интуиции и солидарности действуют не автоматически и небеспрятственно: они с трудом пробивают себе дорогу сквозь тенденции эгоизма, вражды, раздора, но именно этими силами в итоге в каждом поколении людей убергается от распада и спасается природный и общественный мир. Эти силы есть не что иное, как проекции Добра в космическую и человеческую жизнь. Дар мистической интуиции необходим каждой личности, чтобы осмыслить свое отношение к невидимым мирам: мирам духа, культуры, внутреннего опыта человека, тончайшим структурам материи. Каждая жизненная ситуация требует от человека не только рационального осмысления, но и усилий связанной с его опытом веры творческой интуиции – требует определенной и сложной работы нашего духа. Добродетельный подход к жизни другого человека, в частности, личности другой социокультурной среды, иной исторической традиции, требует усилий веры, мистической интуиции⁸.

По Соловьеву, атрибутивным свойством личности является свобода. Бог сотворил человека свободным, он даровал ему свободу, которой индивид распоряжается сам, в соответствии со своими потребностями и интересами. 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. Она является хозяйкой и распорядителем не только своих мыслей, дел, но и самого своего существования. Более того, получив божественный дар свободы, человек обретает независимость по отношению к Богу: он свободен определяться - с Богом он или против Бога. «И в Боге, и против Бога, он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызвало его к этим делам, ибо действующий он есть сам, поэтому он безусловно свободен: он свободен в Боге... и он свободен вне Бога... Он свободен в свободе, и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, ни-

когда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний»⁹. В философии Соловьева человек – это свободное существо, которое восстает против Бога, которое благодаря своей свободе осуществляет грехопадение и живет в свободно созданном им самим конечном мире, являющимся историческим человечеством, обществом, где существует добро и зло. Именно человек и только он, свободно выбирая путь добра, то есть свободно отдаваясь Богу, может спасти этот мир: природу, общество, культуру. Если у Шеллинга мировое, в том числе и общественное, развитие всецело зависит от Бога, то, по Соловьеву, развитие истории человечества есть результат свободной деятельности человека. Следовательно, общество и его развитие есть история человека, реализующего себя в становлении мира. Свобода личности имеет существенное значение для прогрессивного развития общества: благодаря свободе личность выступает субъектом исторического прогресса, создающим и воспринимающим достижения материальной и духовной культуры человечества. Свобода выбора позволяет личности избирательно осваивать достижения общества в различных сферах культуры: знания, изобретения, нравственные ценности, практический опыт. Включая все это богатство в свою материальную и духовную деятельность, человек 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 череде свободных актов. Он обретает тем самым совершенство, которым он уже обладал до своего падения и которым он никогда не переставал обладать в своей сущности»¹⁰. Но свобода личности не является абсолютной, ибо она дарована Богом и осуществляется в уже данных природных и общественных условиях. Следовательно, свободный выбор личность всякий раз осуществляет в рамках природной и общественной необходимости, здесь же ею реализуются свободно выбранные цели. «Современный человек осознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой

на мировой окружности»¹¹. Считаю свободу атрибутивным признаком человека, обеспечивающим достоинство личности, В.С. Соловьев был бесстрашным защитником ее внутренней духовной свободы, в частности, свободы совести россиян от посягательств государства и православной церкви. В 1875 году он выступил против насильственного обращения в христианство холмских греко-католиков и преследования польских католиков со стороны российской светской власти. Он заявил, что «человек бесконечно свободен и потому насильно спасен быть не может»¹². Насильственное присоединение к Церкви посредством угроз, тюремного заключения и пыток В.С. Соловьев квалифицировал как покушение общества на внутреннюю свободу личности, стремление поработить ее волю и совесть. В 1881 году он обращался к иерархам русской православной церкви с предостережением от принудительного возвращения в ее лоно отпавших, ибо это приведет к еще большему разделению. Русская церковь более того должна «ходатайствовать перед светским правительством об отмене всех утеснительных законов и мер раскольников, сектантов, иноверцев»¹³. Общество обязано соблюдать право личности на свободу совести, потому что веротерпимость есть исполнение заповеди справедливости, предписывающей не делать другому того, что не желаешь себе. «Так как мы не можем желать чужого насилия над своею верой и народностью, то и не должны себе позволять такого насилия над другими»¹⁴. Учение В.С. Соловьева о праве личности на свободу совести и призыв к терпимости в отношении инаковерующих исключительно современны. Традицию этой терпимости продолжили в своих трудах Н.А. Бердяев и священник Александр Мень.

В свете всего сказанного прав французский философ А. Кожев, который отмечает, что философское учение Соловьева отличается от всех других тем, что он придает человеку такую свободу, независимость и значимость, какую не придает ни один мыслитель¹⁵.

Страстная защита Соловьевым персональной свободы связана прежде всего с тем, что философ рассматривает ее как необходимое условие развития и реализации такого сущностного свойства личности как творчество. В понимании В.С. Соловьева творчество есть способность человека своей деятельностью соз-

давать качественно новую материальную и духовную реальность, а также осуществлять самопреобразование, самосовершенствование. Причины творчества, его источник заложены в природе, обществе и потребностях человека, но пусковой пружиной творческого процесса выступает воображение как неотъемлемая составляющая сознания личности. В сочинении «Оправдание добра» В.С. Соловьев считает творчество личности, воплощенное в ее деятельности, двигателем общественного прогресса. Персональное творчество во все времена истории человечества встроено в процесс прогрессивного развития общества, оно является его неотъемлемой детерминантой. 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: созиданию городов и даже государств. Именно носители сверхродового творческого сознания, которым было тесно в родовом быту, разрывали с ним связь, собирали вокруг себя «вольную дружину» единомышленников, становились творцами новых социально-культурных образований. Творчество, воплощенное в личном подвиге, раздвигая существующие общественные границы для создания качественно новых культурно-политических форм жизни, философ считает «явлением закономерным, слишком основным» и потому встречающемся «во все возрасты человечества»¹⁶. Окончательная единица человеческого общества есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т.е. перехода от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям»¹⁷. Стало быть, творчество личности как ингредиент, имманентный ее социальной деятельности, является существенной составляющей общественного прогресса. При этом 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». Эта мысль Соловьева В.С. бесценна и непреходяща: современный человек обязан сохранить культуру прошлого, сле-

дуя принципу – «не забывай в развалинах родных богов». Без этого нет прогресса. «Спасаящийся спасается». Вот тайна прогресса, другой нет и не будет. Непрерывность общественного прогресса обеспечивается преемственностью поколений: прогресс в обществе «требует взаимной нравственной связи поколений, в силу которой одно не только следует за другим, но и наследует ему». Соловьев В.С. справедливо отмечал, что важнейшую роль в целостности общественного прогресса играет непрерывное умножение духовного наследия, которое завещают всемирному потомству творческие личности. Без этих прочных духовных приобретений, «наследуемых будущими поколениями от прошлых, была бы только физическая смена поколений, повторяющих прежнюю жизнь, как у животных». Важнейшей составляющей прогресса является духовная культура личности и общества в целом, потому что именно она как результат творчества обуславливает новизну, качественное своеобразие конкретных этапов истории. Воплощаясь в артефакты, прежде всего в орудия труда, технику, технологию, духовная культура накладывает своеобразную печать на лик цивилизации. Далее, в философии Соловьева человек предстает как деятель, который совместно с Богом участвует в сотворчестве по преобразованию мира, самого себя и человечества: личность своей деятельностью осуществляет «снизу» соединение земли и неба во имя торжества Богочеловечества, которое есть прогрессирующий синтез Бога и человечества в рамках земной человеческой истории. О творческой сущности личности говорит философ, анализируя хозяйственную деятельность общества. Выводя необходимость труда из необходимости воспроизводства человеческой жизни, Соловьев фиксирует его творческий аспект. Труд личности приобретает признак творческой, опосредуясь духовностью: нравственностью, религией, наукой, искусством, целями, идеалами и т.п.¹⁸. Поэтому трудящемуся человеку полагается иметь «не только обеспечение средства к существованию (т.е. пищу, одежду, жилище...), но и достаточный физический отдых, чтобы он мог пользоваться досугом для своего духовного совершенствования. «Это и только это требуется безусловно для всякого крестьянина и рабочего...»¹⁹. Культурное саморазвитие работника, главной составляющей которого является самосовершенствование и ра-

циональный подход к делу, осознание труда как заповеди Божией, есть те духовные детерминанты производственной деятельности, которые обеспечивают ее творческую мощь, эффективность и экономический прогресс общества²⁰. Эти идеи В.С. Соловьева нашли более детальное и глубокое развитие в 20-х годах XX века в социологической доктрине М. Вебера. Будучи диалектиком, В.С. Соловьев рассматривал личность как противоречивый феномен. Истоком ее неблагополучия он считал антиномию между ее духом и плотью. «Человеческое «Я» безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание – несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состояться только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого «Я»²¹. Только сам человек способен разрешить эту антиномию через творческое преобразование бытия: его окультуривание путем одухотворения – результатом чего и станет победа человеческого духа над плотью.

Воздвигание бытия, по Соловьеву, органически включает процесс духовного самовосхождения, которое есть необходимое условие становления творческой личности. По Соловьеву, самосовершенствование – это сущностное свойство личности. Личность никогда не является самодостаточным, завершенным существом, она находится в состоянии перманентного самопреобразования. «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 быть». Обладая самосознанием, личность при добросовестном подходе к себе судит и осуждает себя²². Человеку естественно хотеть быть лучше, чем он есть в действительности. Если он взаправду хочет этого, то и может, а если может, то и должен. В.С. Соловьев отмечает, 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 вместе с тем через самосовершенствование прогрессивно преобразовывать социальную реальность. Именно самодеятельность человека, его способность действо-

вать по собственным побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, по самому идеалу совершенного добра есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Вся история свидетельствует, что человечество делается лучше и больше самого себя, перерастает свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что было мечтою, идеалом, казалось утопией. Источником духовного самосовершенствования личности, движение ее сознания «к более совершенному идеалу личного...универсализма» философ видел в освоении ею культуры человечества. Следовательно, свой творческий потенциал человек развивает лишь через постоянную связь и отношения с «собирательным человеком», т.е. обществом. Творческой личностью может стать лишь общественный человек. Основополагающую роль в самосовершенствовании личности В.С. Соловьев отводил самопознанию, которое указывает 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. Именно конструктивной мощью человеческого духа: идеалами, смысложизненными целями, нравственными ценностями, религиозными убеждениями обуславливал В.С. Соловьев личностное и общественное бытие, понимая неизбежность воплощения духовного в жизни человеческой и социальной. Эта мысль философа актуальна и истинна на все времена, в частности, 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 духу, философ именно на человеческий дух возлагал ответственность за судьбы мира. Будучи современником великих открытий в науке на рубеже XIX – XX веков, Соловьев понимал, что творческая мощь человеческого духа неукротима и будет материализоваться в постоянно обновляющихся технике и технологиях производства. Развитие цивилизации таит угрозу уничтожения человечества. Предотвратить катастрофу сможет лишь сам человек путем превращения своего творчества в теургическую деятельность, слитую с религией и нравственностью. Само творческое самоосуществление человека, творческое самоперерастание его вершится не в безусловной свободе, (кото-

рой не существует, ибо мир дан человеку во множестве противоречивых объектов) и не в абсолютной обусловленности (необходимости), ибо мир не дан человеку помимо собственного отношения человека на воздействия его условий, но на трудных гранях необходимости и свободы²³. В обществе выбор эмпирических связей людьми может обуславливаться моментами корысти, страстями, эгоизмом, произволом и т.п. Но реализуются эти связи в контексте всеединства, в обществе. Забывая это обстоятельство, люди наказывают прежде всего самих себя войнами, раздорами, разного рода вооруженными конфликтами. Вот почему взаимопознание, терпимость, взаимопонимание мыслились Соловьевым как непреложные императивы достоинства индивидов, человеческих групп, наций, государств. Но это уже сфера нравственности.

Именно в нравственности видит философ отличительную особенность человека по отношению к миру бездушной материи и других живых существ и потому считает нравственность стержневым признаком личности. «Тремя китами» нравственного фундамента человека В.С. Соловьев полагает чувства стыда, жалости и благоговения, при этом все остальные человеческие добродетели являются производными от них: «Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных 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, незыблемые основы нравственной жизни человечества»²⁴. С нравственностью личности мыслитель связывал устойчивость общества, обеспечение его целостности. В совершенствовании нравственности личности и общества он видел залог развития исторического прогресса к идеальной человеческой цивилизации – свободной вселенской теократии, царству абсолютного Добра на Земле. Смысл жизни личности, по Соловьеву, состоит в культивировании Добра, т.е. в неукоснительном исполнении ею нравственных заповедей в отношении к другим людям, обществу и природе. Совершенное Добро, к которому стремятся люди, есть Добро не для отдельной личности, а для всего человечества, оно достигается в историческом процессе

совершенствования. Значение исторического прогресса в приближении Царства Божия состоит в том, что «...он совершается при все более возрастающем участии личных деятелей», историческое делание которых было «необходимо вчера, так оно необходимо и сегодня, и будет необходимо и завтра, пока не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления Царства Божия»²⁵. Поэтому каждая ступень нравственного сознания тяготеет к своему личному и общественному осуществлению. Следовательно, общество может стать полным и всеобъемлющим осуществлением нравственности, абсолютно Добра. «...Добро ...в своем полном смысле ...определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому»²⁶. Так, диалектик В.С. 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. Философ диалектически решал проблему соотношения личности и общества: «...нельзя по существу противопоставлять личность и общество, ... ибо на самом деле каждое лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни»²⁷. Социальность органически включена Соловьевым в определение личности и ее нравственности: человек является нравственно действующим субъектом потому, что живет в обществе, целостность и стабильность которого поддерживается с помощью нравственности. С другой стороны, «...действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде через взаимодействие с нею». В этом смысле философ характеризует общество как «дополненную и расширенную личность», а личность как «сжатое или сосредоточенное общество». Он признавал солидарность между людьми позитивным, реальным и всеобщим фактом мирового развития человечества, но она пока крайне несовершенна, так как носит бессознательно – принудительный характер и не одухотворена нравственностью. «Жизнь человека уже сама по себе и сверху и снизу есть неволь-

ное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно личным, чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется или из возможности переходит в действительность»²⁸. По Соловьеву, одухотворение, «морализация» солидарности есть часть общего дела, успех решения этой высшей задачи зависит не от одних личных усилий, а определяется ходом мировой истории и конкретно – историческими условиями жизни общества, так что личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность от общественного».

Всякая общественная среда как проявление и воплощение нравственных отношений на известной ступени своего развития прогрессивно развивается нравственной личностью, стремящейся к безусловному Добру и перерастающей эту ограниченную форму нравственного содержания. Личность, стремящаяся к более широкой нравственности и социальности, способствовала поступательному развитию общества. Проблема отношения определенной личности к обществу решается Соловьевым в связи с реализацией глобальной задачи исторического процесса – совместным осуществлением Добра. Он справедливо полагал, что общество, ожидая нравственных действий от личности, само должно быть нравственным и гуманным по отношению к ней: «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет»²⁹. Каждый человек как нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство, имеет безусловное право на существование и свободное развитие своих положительных сил. «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 или орудием для блага другого лица, ни

для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т.е. блага большинства других людей»³⁰. Так сформулировал мыслитель свое нравственное кредо. В.С. Соловьев считал право лица быть самоцелью, основанное на присущем ему человеческом достоинстве, уникальности и самоценности, безусловным³¹. Следовательно, общество обязано предоставлять условия и свободу для развития, а также реализации уникальных, позитивных задатков и способностей личности. По Соловьеву, общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны относиться ко всем без исключения. Служа такому общественному благу как цели, личность не становится средством или инструментом чего-то внешнего. В этой ситуации общество, признающее безусловное право каждого лица, не является для него негативной границей, а, напротив, позитивным пространством для нравственного развития. Самоотверженно служа обществу, личность не теряет, а осуществляет свое безусловное достоинство и значение, ибо вне общества она обладает безусловностью или бесконечностью лишь в возможности, которая становится действительностью лишь через внутреннее соединение каждого лица со всеми (с обществом). «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, - вот единственная нравственная норма». Обосновывая постулат о неразрывном единстве личности и общества, философ характеризовал личность как более динамичное, активное и творческое начало, общество – более стабильное и косное.

Но, признавая нравственность коренным сущностным признаком личности, Соловьев утверждал, что единственный и подлинный путь человеческого прогресса заключается не только в ее нравственном самосовершенствовании. «Действительный субъект совершенствования или нравственного прогресса (как исторического вообще) есть единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным, или обществом»³². Соловьев справедливо придавал исключительную важность исторически возникшим формам социальной общности в детерминации личности, всех ее сущностных сил. В каждой из них он отмечал проявление идеи добра, пусть частичное, но заслуживаю-

щее признания и сохранения, хотя в трансформированном виде. В.С. Соловьев возлагал надежды на интегральные процессы в сфере экономики, усилившиеся в конце XIX – начале XX века, которые должны связать индивидов Земли в единое население. Эта солидарность людей имеет место «в той сфере, из которой никто выйти не может – в сфере экономической: промышленный кризис в Нью-Йорке сразу чувствительно отражается в Москве и Калькутте»³³. В извечной дилемме личное или общественное – философ отдает предпочтение второму. Такой подход стал основанием для критики соловьевской позиции по вопросу «общество-личность» со стороны его современников (Б.Н. Чичерин, философы XX века Н.О. Лосский, Г.В. Флоровский, П.П. Гайденко).

Так, ссылаясь на мысли В.С. Соловьева о том, что нравственность «никогда не была только делом личного чувства или правилом частного поведения», а абсолютное Добро, открывающееся в христианстве, требует, «чтобы человеческое общество становилось организованною нравственностью», что нельзя «быть нравственным вне определенной и положительной связи с государством», как нельзя быть нравственным вне церкви, Б.Н. Чичерин называет их «чудовищными выводами». Он обвиняет Соловьева в том, что тот стремится властными мероприятиями «насаждать нравственность, заменяющими внутренние решения совести личности»³³. В.С. Соловьев ответил Б.Н. Чичерину, что свои сущностные силы и движение его духа «к более совершенному идеалу личного... универсализма» человек может осуществлять лишь через постоянную связь и отношения с обществом. Нравственной личностью может стать лишь общественный человек. Разъясняя свою мысль о принудительной организации Добра, Соловьев замечает, что ставит нравственные границы для нее: именно это предполагает его теория «нравственного государства» и права как «минимума морали». Философ заметил Чичерину: «Вопрос о пределах такой принудительной силы Добра, деятельным органом которой признано у меня государство, разрешается... в том смысле, что эта организация, как служащая Добру, не может иметь никаких других интересов выше нравственного и, следовательно, ее принудительное действие должно всегда и во всем подчиняться требованиям нравственного начала

– признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение и безусловное право на существование и свободное развитие своих положительных сил»³⁴. Именно поэтому философ осуждал смертную казнь, всякое покушение на духовную свободу, экономическое насилие – все, без чего нет достоинства личности. П.П. Гайденко обвиняет В.С. Соловьева в покушении на автономию личности, в небрежении к ее свободе и самоопределению. По Гайденко, Соловьев, отдавая явное предпочтение человечеству перед личностью в решении проблемы «личность–общество», рассматривает ее как часть, «клеточку» человечества. Он уподобляет отношения «личность – общество» отношениям «точка – линия» в геометрии. Соловьев пишет: «Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единое лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура или геометрическое тело – раса, но вполне действительное физическое тело – только человечество. Нельзя отрицать действительность отдельных частей, но лишь в связи с их целым, - отдельно взятые они лишь абстракции»³⁵. П.П. Гайденко ставит вопрос: «Не ждет ли нас в конце этой цепи рассуждений хорошо известная метафора «винтика»? Ведь печально знаменитый «человек – винтик» - продукт такого же понимания целого и части, какое мы встречаем у Соловьева...»³⁶. Единая, вечная бессмертная субстанция как «Сверх-личность», по Соловьеву, есть человечество, а не человек. Далее, она отмечает: «Именно потому, что человек укоренен в трансцендентном, он по своей ценности выше всякого имманентного образования»³⁷. Ценность личности связана с признанием существования у нее бессмертной души, составляющей субстанцию каждого единичного человека. По Гайденко, отрицание этой субстанции ведет к созданию мифологем, в которых нет места для свободы и самоопределения личности. Она, безусловно, права в том, что ни при каких условиях нельзя рассматривать личность в качестве «винтика» потому, что «...внутренний опыт индивидуальной человеческой личности, - по замечанию Рашковского Е.Б., - подчас способен нести в себе гораздо более мощные вселенские измерения, нежели опыт любых коллективов, где самое глубокое в человеке – его интимно-личностное – может выступать как нечто ослаблен-

ное и размытое»³⁸. Однако весьма сомнительна правомерность радикального вывода П.П. Гайденко о том, что Соловьев «отдал дань утопическому сознанию», создав теорию, в которой «личность, ее судьба, страдания и боль теряют всякое значение перед лицом «прогрессивного развития» человечества в целом»³⁹. На самом деле в философии Соловьева не так все просто. Прежде всего трудно представить, что, будучи религиозным философом и глубоко верующим человеком, В.С. Соловьев мог отрицать наличие у индивида бессмертной души, составляющей субстанцию каждой личности и символизирующей ее связь с трансцендентным. Далее, разочаровавшись в идее свободной теократии, философ уже в «Трех разговорах» представляет иную перспективу развития человечества: нет прогресса, в котором личность и человечество, совершенствуясь духовно, нравственно, интеллектуально, преобразуют общество в справедливую, гуманистическую цивилизацию, устанавливающую нравственные отношения с природой. Нет стадии Богочеловечества. По прогнозам В.С. Соловьева, человечество в XX веке ожидают опустошительные войны, после окончания которых уже в рамках «всемирного единства» возникнет и утвердится такой тип социальности, как тоталитаризм. Появится кумир народа, слава которого создана восторженными публикациями тысяч газет во всех частях света⁴⁰. Эта сильная личность быстро эволюционирует в диктатора, создавшего мировую монархию, где торжествует бездуховное равенство «всеобщей сытости» как благодеяние, дарованное диктатором. И люди с готовностью откликнуться на демагогические призывы «Сверх-человека», не ведая, что творят. Философ предсказывает приход и победу антихриста, под чьим руководством восторжествуют конформизм, всеобщая серость, обезличенный человек, репрессии против инакомыслящих⁴¹. Спасение человечеству принесут избранные христиане-праведники, чьи мольбы перед Богом, побудят Творца вмешаться в земные дела и сокрушить господство антихриста. Примечательно, что миссию спасения человечества Соловьев не возлагает на общественные институты и социальные организации, а поручает ее высоко нравственным, духовно развитым личностям.

Какие бы заблуждения ни были присущи философу, в его учении важны не частные мысли, а глубинные смыслы, вечные на все времена. По нашему мнению, глубинные смыслы философского решения Соловьевым проблемы личности и общества таковы: 1. Учение В.С. Соловьева о нравственном самосовершенствовании человека и общества, об одухотворении земного мира как условия сохранения природы, жизни человека и культуры особенно актуально в наши дни. Ибо найти выход из глобального кризиса существующая цивилизация сможет только через единение свободно-нравственных личностей, стран, народов, государств. 2. Философия Соловьева, отстаивая свободу личности как необходимое условие ее творчества, инициативы учит всемерно развивать завоевания демократии, чтобы уберечь общество от тоталитаризма. 3. Вечной является мысль Соловьева о том, что личность ни при каких условиях и ни на каких основаниях не должна быть средством для достижения блага других лиц, классов, общества, так как она сама есть цель. Общество, требуя нравственности от личности, само должно быть нравственно в отношении к ней – признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение, безусловное право на существование и свободное развитие своих положительных сил. 4. Только нравственно, духовно, интеллектуально развитые личности способны к созиданию действительного цивилизованного общества.

¹ См. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С.138.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.162.

³ Соловьев В.С. Первый шаг в положительной эстетике. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.552.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Собр. соч. В 10 т. СПб 1912. Т.3. С.91.

⁵ Там же. С. 92.

⁶ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1. С.713.

⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1. С. 282.

⁸ См. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной этике. Соч. В 2т. М., 1988. Т.2. С. 729 – 732.

- ⁹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1. С.715.
- ¹⁰ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. №3. С.132.
- ¹¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Собр. соч. В 10 т. СПб., 1912. С.20.
- ¹² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Предисловие. М., 1880. С. 203 – 204.
- ¹³ Соловьев В.С. О духовной власти в России. СПб., 1881. С.. 239 – 240.
- ¹⁴ Соловьев В.С. Из вопросов культуры. СПб., 1893. С. 416.
- ¹⁵ См. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 132.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1.С.294.
- ¹⁷ Там же. С. 295.
- ¹⁸ См. Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М. 1988. Т.1. С. 417 – 418.
- ¹⁹ Там же. С. 423.
- ²⁰ Там же. С. 425.
- ²¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Собр. соч. В 10т. СПб. Т.3. С.25 – 26.
- ²² Соловьев В.С. Тайна прогресса. Соч. В 2т. Т.2. С. 629.
- ²³ Там же. С. 629.
- ²⁴ См. Соловьев В.С. Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1918 – 21. Т.2. Ч.1. С.181 – 183.
- ²⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1. С.130.
- ²⁶ Там же. С. 256 – 257.
- ²⁷ Там же. С. 281.
- ²⁸ Там же. С. 284.
- ²⁹ Там же. С. 286.
- ³⁰ Там же. С. 341.
- ³¹ Там же. С. 345.
- ³² Там же. С. 346.
- ³³ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1. С. 485.
- ³⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М., 1988. Т.1. С. 475.
- ³⁵ Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 1. С. 87.
- ³⁶ Соловьев В.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 2. С. 90 – 91.
- ³⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10т. СПб., 1911 – 14. Т.8. С. 233.

³⁸Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопр. философии. 1990. №6. С.51.

³⁹Там же. С. 54.

⁴⁰Рашковский Е.Б. Современное мировоззрение и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1997. №6. С.99.

⁴¹Там же. С. 99.

НАШИ АВТОРЫ

Максимов Михаил Викторович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Козырев Алексей Павлович	канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва).
Козлова Ольга Валерьевна	канд. филос. наук, ст. преподаватель Ярославской государственной медицинской академии (Ярославль).
Брагин Андрей Витальевич	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Ненашев Михаил Иванович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного педагогического университета (Киров).
Холодов Роман Николаевич	аспирант кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Смирнова Ирина Александровна	канд. юрид. наук, доцент кафедры регионального развития и управления социальными процессами, филиала Северо-Западной академии государственной службы (Иваново).

Сугатова Елена Петровна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Барнаульского государственного педагогического университета (Барнаул).
Смирнов Евгений Александрович	канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой регионального развития и управления социальными процессами, директор филиала Северо-Западной академии государственной службы (Иваново).
Журавлев Виталий Васильевич	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой социальной и политической философии Института молодежи (Москва).
Денисов Владимир Николаевич	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (Тамбов).
Усманов Сергей Михайлович	д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета (Иваново).
Межуев Борис Вадимович	канд. филос. наук, научный сотрудник кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва).
Рябов Олег Вячеславович	д-р филос. наук, проф. кафедры философии Ивановского государственного университета (Иваново).

Шульц Леонид Борисович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова (Кострома).
Бабинцев Валентин Павлович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой экономической теории и политологии Белгородской государственной сельскохозяйственной академии (Белгород).
Marise Dennes Мариз Денн	Université Michel de Montaigne, Bordeaux, (France) доктор философии, профессор Университета Мишеля Монтеня (Бордо, Франция)
Малая Вера Григорьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).

Ответственный редактор Михаил Викторович Максимов

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Периодический сборник научных трудов

Вып. 2

Редактор Н.С. Работаева

Компьютерная верстка и макетирование О.А. Кабешова

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 22.10.01 Формат 60x84 1/16.
Печать офсетная. Усл печ.л. 16,97. Уч.- изд. л. 18.
Тираж 50 экз. Заказ

Ивановский государственный энергетический университет
Отпечатано в ОМТ МИБИФ
153003, Иваново, ул. Рабфаковская, 34
