

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

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 17

**ОНТОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ
ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА**

Иваново 2008

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

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

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

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

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

ISBN 978 – 5 – 89482 – 524 – 3

© М.В.Максимов, составление, 2008

© Авторы статей, 2008

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

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

Зеленцова М.Г. «Истинная философия» В. Соловьёва в современном контексте.....	5
Семенов Н.С. Об идее положительного всеединства» в философии Владимира Соловьёва	14
Козлова О.В. Проблема синтеза субстанциального, идеального и реального бытия в онтологии всеединства В.С. Соловьёва.....	32
Коротков В.Е. Концепция цельного знания В. Соловьёва и современная эпистемология.....	47
Куликова О.Б. Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва.....	56
Борчиков С.А. Между двух разумов.....	68
Роднов Л.Н. Разум истины или истина разума?.....	79
Балаябина М. Б. Пути становления истины.....	95
Нижников С.А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва.....	103
Самошина С.Н. Вопросы «веры» в творчестве Вл. Соловьёва.....	112

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей	144
Роцинский С.Б. Нравственные основы социальной философии Вл. Соловьёва	155
Смазнова О.Ф. «Идолы и идеалы»: философия В.С. Соловьёва в контексте дискуссий об общественном идеале	165
Сугатова Е.П. В.С.Соловьёв о теократической задаче России.....	175
Белова Т.П. Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии.....	187

Подлевских Л. Г. Философия истории В.С. Соловьёва в постмодернистской историографии....	198
Барсук И.А. Русская идея как теоретический концепт: генезис, сущность, эволюция.....	207
Немчинов И.Г. Историософия Владимира Соловьёва в контексте кризиса «русской идеи» второй половины XIX века.....	217
Глазков А.П. Аскетизм как этический принцип исторического развития в историософии В.С. Соловьёва.....	226
Матюшко Б.К. Роль личности в истории: взгляды В.В. Лесевича и В.С. Соловьёва.....	236
Ерина Е.Б. Национальный вопрос в творчестве В.С. Соловьёва.....	248
Лебедева А.В. Национальный вопрос в философии В.С.Соловьёва.....	254
Прибыткова Е.А. Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и Вл. Соловьёва.....	266
Пепеляев А.В. Идеи Вл. Соловьёва о метафизической природе и предназначении права (против позитивистов).....	286
Павлов В. Л., Павлов Ю. В. Идеи справедливости и свободы в философии Вл. Соловьёва и современность	297
Кропанева Е.М. Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование.....	308
Коваленко И.П. Оправдание мусульманства в философии Владимира Соловьёва.....	317

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

М.Г. ЗЕЛЕНЦОВА
Ивановский государственный
химико-технологический университет

«ИСТИННАЯ ФИЛОСОФИЯ» В. СОЛОВЬЁВА В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Судьба философии в современном мире – эта тема вызывает острые дискуссии среди философов (и не только) вот уже более десяти лет. Три последних российских и два международных философских конгресса были посвящены именно этой теме. Смысл вопроса о том, нужна ли сегодня философия, сводится к следующему: какие функции выполняет философия в обществе, является ли она актуальной формой знания или по сути своей давно принадлежит прошлому?

Другой, не менее важный вопрос – *какая именно философия нужна современному обществу, каким видится нам образ философии будущего тысячелетия, какое философское направление может стать основой нового миропонимания, столь необходимого человечеству в условиях глобального кризиса техногенной цивилизации и перехода к оптимальному типу социального развития?*

В контексте российской культуры эти вопросы стоят тем более остро, что отечественная философия, долгие годы принудительно бывшая «единственно верной» марксистско-ленинской философией, оказалась сегодня в сложной ситуации. Диалектический материализм подвергается сокрушительной критике и как методология, и как теоретическое мировоззрение. Высказываются самые различные предположения относительно того, какой должна стать отечественная философия: она должна отойти от науки и сблизиться с религией; должна перестать быть методологией, стать «философствованием», «творчеством»; должна существовать не для общества, а для человека, направление ее развития – к все большей субъективизации; она должна

перестать быть материалистической, стать идеалистической, еще лучше – дуалистической или плюралистической.

Отказ многих отечественных философов от диалектического материализма психологически понятен: слишком тесна в нашем сознании его связь с идеологизированным и догматизированным «марксизмом-ленинизмом». Однако ясно, что ни материализм, ни диалектика не являются порождением Октябрьской социалистической революции. Они имеют тысячелетние традиции. Материализм был и остается философской основой науки, рационального мышления, всего человеческого опыта и здравого смысла и не может быть просто отброшен за ненадобностью. Напротив, именно сегодня складываются благоприятные условия для его развития в новой, неидеологизированной, истинно философской форме.

Нельзя не признать, что критика той модели материализма, которой он был представлен в марксистско-ленинской философии советского периода, является в ряде моментов справедливой. Главным ее (модели) недостатком было чрезмерное противопоставление материи духу, сознанию, что нашло проявление в известных формулах о первичности материи и вторичности сознания, о независимости общественного бытия от общественного сознания и т.п. Очевидно, что материализм нуждается в совершенствовании, в преодолении присущих данной его исторической форме слабостей и развитии его сильных сторон. Чтобы быть адекватным современному научному миропониманию, он должен подняться на более высокую ступень, избавившись от неточностей и недоработок.

В первую очередь, обновления и существенной разработки требует онтологическая парадигма философского материализма. Именно онтология является методологическим и мировоззренческим основанием решения актуальных проблем современной цивилизации, определения перспектив ее дальнейшего развития. Только онтология дает возможность понять мир как целое, а человека как его часть, обосновать философский принцип единства мира. Философское учение о человеке в ряде аспектов является частью онтологии. М. Шелер считал вопрос о том, что та-

кое человек, центральным по отношению ко всем остальным философским проблемам, а создание синтетического учения о человеке – теоретической базой для преодоления кризиса культуры. Однако отрыв онтологии человека (онтологии сознания) от онтологии мира, характерный для большинства направлений современной западной философии, ведет к узкоантропологической, субъективистской трактовке человека как существа трансцендентного по отношению к объективному природному и социокультурному бытию. Что касается отечественной философии, то тенденция к социологизму, свойственная советской марксистской концепции человека, вступает в серьезное противоречие с современным научным его пониманием как части биосферы и космоса. Идея микрокосмичности человека, высказанная еще древними философами, приобретает сегодня особую актуальность. Необходима дальнейшая разработка проблемы природы человека с позиций материалистической онтологии, причем с акцентом на естественные, природные, космические начала его бытия.

Большой интерес в плане выраженности онтологической позиции в исследовании человека представляет русская религиозная философия, которая оказала несомненное влияние на формирование новой антропологической проблематики в XX веке и была исключением в том смысле, что именно здесь возрождается и получает развитие представление о человеке как микрокосме. На принципиальный онтологизм русской философской мысли указывали в своих работах многие ее представители. «Главной задачей русской философии, – писал, например, С.Л. Франк, – было движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. ...Необходимо было доказать, что ...первичным и самоочевидным является не сознание бытия или познание, а само бытие» [1, с. 88]. В соответствии с этим и душа человека понималась онтологически: «не просто как особая сфера мира явлений, область субъективного или как придаток, эпифеномен внешнего мира, ...а как некий особый мир, своеобразная реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием» [1, с. 89].

Учение об онтологической цельности человеческого бытия является центром религиозно-философских концепций русских мыслителей. Наиболее фундаментально это учение разрабатывается В.С. Соловьёвым в рамках созданной им концепции «всеединства», базовым принципом которой является принцип монизма. Как отмечают исследователи, безусловное Абсолютное не мыслится философом отдельно от мира: как невозможно существование мира без его абсолютной основы, так невозможно и Абсолютное вне мира. Их взаимодействие и объединение составляют необходимое условие бытия, поскольку мир единсущен Богу [2, с. 50]. Единство бытия воспроизводится и в человеке, который предстает у Соловьёва в качестве «естественного посредника» между Богом и материальным бытием. Человек так же, как и мир, единсущен Богу. В постоянном духовном стремлении к Абсолюту он разрешает основное противоречие своего существования, «абсолютного в возможности и ничтожного в действительности», и достигает той полноты бытия, которая является целью и смыслом человеческой жизни. Богочеловечество как собирательное понятие человечества в его исторической динамике выступает как всемирная форма соединения материальной природы с Божеством. В этом смысле человечество является, по Соловьёву, «живым положительным всеединством» [2, с. 51].

Крайне важной для понимания концепции всеединства является небольшая статья Соловьёва «На пути к истинной философии» (поводом для размышлений автора служит сочинение немецкого философа Л. Гелленбаха «Индивидуализм»), задача которой – «отстоять научным путем самостоятельность нашего индивидуального существа и найти ему особое место между всепоглощающим «абсолютным» германской философии и всеразлагающим механизмом естествознания» [3, с.171]. Соловьёв отмечает различие и даже противоположность между метафизикой идеализма и позитивным воззрением современных натуралистов, которые, тем не менее, сходны в одном: и там и здесь сам человек оказывается лишним. Действительно, если сущность и смысл вселенной заключаются в «абсолютной идее», то человеку с его душевными потребностями

ми и жизненными задачами здесь нет места; ему нет места и в том случае, если вселенная есть лишь сложный механизм движущегося вещества. В первом случае человек теряется как преходящий момент в безразличии абсолютного, во втором случае он исчезает как минутное сочетание материальных частиц, слагающихся и вновь разлагающихся. Подобные взгляды, полагает философ, неразумны, они прямо разрушают сами себя своей внутренней несообразностью.

Несообразность состоит в том, что с точки зрения идеализма и позитивизма внутренний мир человека как познающего истину субъекта остается сам по себе, а внешнее положение и судьба того же человека как части природы остаются сами по себе – между тем и другим нет никакого соотношения и связи; а это значит, что смысл как человека, так и природы остается непонятным; ибо смысл заключается именно в соотношении и внутренней связи предметов. В чем причина этой несообразности, этого существенного противоречия современного мирозерцания? В картезианстве, считает Соловьёв. «Это роковое заблуждение, – пишет он, – в своем простейшем виде, в каком оно является у самого Декарта, заключается в признании действительного существования в нашем мире двух безусловно особых и независимых друг от друга субстанций: с одной стороны, мертвого вещества, вся суть которого полагается в косном протяжении, и, с другой стороны, бесплотного, нематериального духа, вся суть которого полагается в чистом мышлении» [3, с. 175]. Далее философ формулирует свою основную идею: «...Ни чистого вещества, состоящего в одном протяжении, ни чистого духа, состоящего в одном мышлении, на самом деле не существует и...существовать не может. Это суть чистые фикции нашего ума» [3, с. 175]. «Вся наша действительность, мы сами и тот мир, в котором мы живем, одинаково далеки и от *чистой* мысли, и от *чистого* механизма. Весь действительный мир состоит в постоянном взаимоотношении и непрерывном внутреннем взаимодействии идеальной и материальной природы» [3, с. 176]. Выход из противоречия современного мирозерцания Соловьёв, таким образом, видит в том, чтобы отка-

заться от коренного заблуждения дуализма, т.е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление, и «всемирный механизм» и «всемирный силлогизм» суть лишь отвлечения нашего ума, которые имеют действительность только в том, от чего они отвлечены и что можно в самом общем проявлении обозначить словом «жизнь» [3, с. 177].

По сути Вл. Соловьёв ставит и решает основной вопрос философии – вопрос о соотношении материи и духа, причем решает его с позиций материалистического монизма. В том же ключе рассматривается им «биологический вопрос», т.е. проблема взаимосвязи живого вещества и психики (души). Автор говорит о всеобщей одушевленности живого, доказывает невозможность исключительно механического развития в живой природе и необходимость иных, немеханических начал для прогресса растительной и животной организации (что совпадает с трактовкой отражения как атрибута материи современным материализмом). «Органическая сила, – пишет он, – не вытекающая из механических и химических свойств материи, но действующая через них, неоднородная с вещественными стихиями, хотя и связанная с ними, называется ... *душою живущею*» [3, с. 179]. Однако далее, переходя к так называемому «психологическому вопросу», автор впадает в весьма важную ошибку, подменяя монизм дуализмом, хотя он так убежденно и аргументированно критиковал эту философскую доктрину выше. Справедливо замечая, что душа как начало человеческой жизни есть нечто большее, чем наше повседневное рефлектирующее сознание, и что само сознание есть не *только* продукт телесной деятельности, мозговое явление (с точки зрения современного материализма, оно есть также продукт социальной деятельности человека как исторического субъекта), он приходит к выводу, что душа есть нечто самостоятельное, существующее до и независимо от природы и от человеческого тела. «Душа образует себе органическое тело, – пишет Соловьёв, – вовсе не для того только, чтобы смотреть через него на мир явлений, но также и гораздо более для того, чтобы действовать посредством него в этом мире, и, разумеется, результаты этой деятельности не могут быть безразличны для души и

после того, как орудия ее земного действия разрушены» [3, с. 181].

В заключение, касаясь «собственно метафизической проблемы», Вл. Соловьёв признает безусловное начало, или Божество, за «непосредственную сущность нашего видимого мира» и ссылается при этом на Божественное Откровение [3, с. 182–183]. Таким образом, он окончательно порывает с научно-материалистической парадигмой и переходит в сферу религиозно-идеалистического мировоззрения. И, однако (говоря словами самого Соловьёва, которые он направляет в адрес сочинения Гелленбаха), «мы не думаем, чтобы труд нашего автора» на защиту философского монизма пропал даром. Ближайшая задача его статьи – показать вред отвлеченного идеализма и отвлеченного натурализма и отстаивать самостоятельность человеческого существа – «исполнена автором старательно и не безуспешно». «Дальнейшие же его ошибки и заблуждения большой опасности ни для кого не представляют». Чем бы ни объяснялся внезапный (с точки зрения логики рассуждения) переход автора в область религии, «он вовсе не вытекает из данного философского исследования и не может помешать читателю собрать те плоды этого исследования, которые потеряны автором» [3, с. 184]. И далее: «Автор остановился на полдороге, но он шел по ней настолько прямо, что следовавшему за ним читателю не трудно самому пройти дальше и увидеть конец пути» [3, с. 185]. Этот конец есть философское признание единства мира и единства человека, «всеединства», взаимосвязи микро- и макрокосма.

Разработанный В.С. Соловьёвым подход к пониманию онтологической цельности человеческого бытия оказал глубокое воздействие на русскую философию и был развит в дальнейшем целой плеядой мыслителей «русского духовного ренессанса». Этот же подход был применен ими и в сфере гносеологии. Рассматривая человеческое познание в органическом единстве с бытием и деятельностью человека в целостном мире, русские философы подвергли жесткой критике сложившееся в западноевропейской, прежде всего в немецкой классической, философии понимание

«рассудочного знания» как трансцендентального, выходящего за пределы бытия. Дух человека во всех его проявлениях принадлежит миру, а в мире нет ничего чуждого человеку. Человек способен познать мир именно потому, что он есть малая вселенная, содержащая в себе весь космос. Н. Бердяев повторял неоднократно суждение о том, что в западноевропейской концепции рационализма отразилась греховная раздробленность личности. «Человек, – писал он, – малая вселенная, микрокосм... Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а целая малая вселенная» [4, с. 295].

Русский космизм (антропокосмизм) – но не в религиозноидеалистической, а в материалистической трактовке – является, на наш взгляд, единственной альтернативой узкоантропологическим концепциям западной философии и узкосоциологическим концепциям отечественной философии советского периода. Философия всеединства Вл. Соловьёва, как мы пытались показать, не противостоит материалистическому монизму в его современной форме, напротив, они концептуально близки. Новая форма материализма, складывающаяся сегодня под влиянием таких направлений естествознания, как синергетика, системология, глобальный эволюционизм, эволюционная эпистемология и другие, может быть названа синтетической. Слово «синтез» становится ключевым в современном философском сознании. Для отечественной философии синтез означает признание взаимосвязи рационального и внерационального в познании, единства биологического и социального, духовного и телесного в человеке, единства биосферы и социума, а также ассимиляцию материализмом позитивных идей идеалистической философии (но не эклектику, не механическое соединение, а преобразование на единой основе),

Тезис о том, что в известном смысле материализм должен быть синтезирован с идеализмом, не следует понимать как утверждение о необходимости создания какого-то «среднего» мировоззрения, соединяющего и то, и другое. На наш взгляд, «синтез» возможен только на почве мате-

риализма. Речь идет о такой форме материализма, в которой адекватно оценивается место и значение духовного начала в природе и обществе. Эта форма является более правильной, аутентичной, соответствующей его сущности. Она снимет критику материализма со стороны идеализма и вместе с тем включит содержание, развитое в рамках идеалистического миропонимания. В целом новая философия, в которой ощущается сегодня настоятельная потребность, должна будет, «во-первых, показать самоценность... природы; во-вторых, обосновать гармоничное единство человека и природы; в-третьих, определить... исключительную роль сферы разума в обеспечении устойчивого развития мира» [5, с. 127].

Антропокосмическое мировоззрение органично для человека, соответствует его истинной природе. Исследователи отмечают, что восприятие космоса как живого целостного организма, в который человек включен как часть, считавшееся архаическим, до сих пор сохраняется у человека, несмотря на то, что в своей рассудочной деятельности он может следовать современной рациональной картине мира, в которой мир разлагается на части, а человек извне им манипулирует. В то же время интуитивное мироощущение человека, его телесная включенность в окружающую среду соответствуют другому типу мировосприятия, за которое отвечает правое полушарие [6].

Антропокосмизм, будучи монистическим учением, выступает, кроме того, как современный гуманизм, более адекватный нынешним реалиям, чем антропоцентризм, неолиберализм, постмодернизм и другие квазигуманистические концепции, претендующие на роль мировоззрения для XXI века [7]. Именно антропокосмизм может стать основой нового миропонимания, столь необходимого сегодня человечеству, стремящемуся преодолеть глобальный цивилизационный кризис и создать условия для оптимальных социальных и социоприродных взаимодействий. Если это философское мировоззрение получит развитие и утвердится в качестве общеевропейского (а предпосылки для этого уже существуют), то вопрос о том, нужна ли сегодня философия, т.е. выполняет ли она важные функции в социуме,

является ли она актуальной формой знания и т.п., будет решён безусловно положительно.

- ¹ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. // Философские науки. 1990. № 5. С. 81 – 91.
- ² См., напр.: Кларин В.М. Идеалы и пути воспитания в творениях русских религиозных философов XIX – XX веков. М., 1996.
- ³ Соловьёв В.С. На пути к истинной философии // Соловьёв В.С. Сочинения. М., 1994. С. 171 – 185.
- ⁴ Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- ⁵ Мантатов В.В. Проблемы диалектики устойчивого развития в курсе философии // Проблемы преподавания философии в высшей школе: Материалы Всерос. конф. М., 1996.
- ⁶ Филатов В.П. Живой космос: человек между силами земли и неба // Вопр. философии. 1994. № 2. С. 3 – 15.
- ⁷ См., напр.: Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. СПб, 1999. Ч. 3. Антропология.

Н.С. СЕМЕНОВ

Белорусский государственный университет, г. Минск

ОБ ИДЕЕ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Приступая к рассмотрению философии В. Соловьёва, стоит еще раз вдуматься в известные слова К. В. Мачульского: «Во всей русской литературе нет личности более загадочной; его можно сравнить только с Гоголем». Если иметь в виду эту связь философии и личности, то ведь и сам Соловьёв уже в «Кризисе западной философии», где он провозгласил окончательное завершение философии в смысле отвлеченного и исключительно теоретического познания, утверждал: философия как рефлектирующее познание всегда есть дело личности и личного разума. Но эта загадочность личности Соловьёва вряд ли может быть сведена к «кричащему противоречию» между его идеями в разные периоды творчества русского философа. Настаивая на последнем, С. М. Соловьёв делал два вывода: о неизбежности распада последователей философии В. Соловьёва на несколько несогласных между собою групп и о

необходимости «объективно принять эти противоречия, не закрывая на них глаза», прежде чем «примирить эти противоречия и понять ту основную идею, которая проходит сквозь вся жизнь Соловьёва» (Соловьёв С. М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика. 1997, с. 3). Сам он этой основной идеей философа признает «идеал органического синтеза, положительного всеединства». Но (истинное) «всеединство» и может быть только «положительным»; является ли оно, однако, «синтезом»? Что касается идеала, то он, собственно, относится к сфере должностования, в то время как вся философия Соловьёва требует, чтобы он одновременно служил действию, жизни деятельной.

Точно так же, согласно точке зрения В. В. Зеньковского, изложенной в его «Истории русской философии», с Соловьёвым мы вступаем в период созидания систем. При этом основанием поляризации этих систем являлось отношение к Церкви и секулярные тенденции (а секуляризм в России, по Зеньковскому, начался в ХУ11 в.). Задачей же таких авторов, как Соловьёв, Флоренский, Булгаков и другие, было не новое понимание тем, а их претворение в целостную систему. Все они стремились к одному и главному – к «раскрытию христианской истины в «форме» философии» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2, ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991, с. 10). Опять-таки по мнению этого автора перед русской мыслью встала задача органического синтеза всего того, что разрозненно уже было высказано. Этот органический синтез усматривается и в идее «положительного всеединства» В. Соловьёва. Эту идею Зеньковский считал основной для всей «Критики отвлеченных начал». (Здесь он, таким образом, солидарен с племянником философа). Но хотя Соловьёв проходит у него по «ведомству онтологизма», сама эта идея «положительного всеединства», как пишет Зеньковский, «более этическая, чем онтологическая категория, более религиозная, чем чисто философская идея» (там же, с. 31). Потому то, считает далее этот автор, «надо признать, что от сближения философии и веры у Соловьёва больше выиграла философия, чем вера» и что «философия более взяла у него у веры, чем

наоборот. Это, конечно, подлинный поворот к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии христианства» (там же). Подлинный поворот – но не настоящая система; звучит довольно противоречиво.

Наконец, по мнению современного исследователя, П.П. Гайденко, самым слабым пунктом Соловьёвского учения о всеединстве является снятие у него границы между миром божественным и тварным, что предопределяет и его уклон в пантеизм. Этот упрек, однако, не является новым. И Зеньковский писал о том, что у Соловьёва мы нигде не найдем ясной идеи творения мира, как исконной библейски-христианской идеи о взаимоотношении Абсолюта и мира. Мы, со своей стороны, полагаем, что ни «положительное всеединство», ни основанное на нем «цельное знание» не могут быть рационально поняты ни как всего лишь «синтез», хотя бы и «органический», ни как (что касается собственно «всеединства») более этическая и религиозная, чем онтологическая и философская идея. Мы как раз хотели бы вернуть этим понятиям их философский статус. Дело в том, что саму идею «положительного всеединства» (т. е. того, у чего отсутствует какое-либо противоположающее и ограничивающее «нет») никак нельзя получить посредством «синтеза» каких-то других «начал» (и, тем более, «отвлеченных»). Нельзя объяснить ее и заимствованием. Между тем, согласно все тому же Зеньковскому, именно «первая философская любовь» Соловьёва (коей был Спиноза, с работами которого Соловьёв познакомился в 16 лет) возбудила в нем яркое «переживание духовного единства мира». Далее же особенно настойчиво подчеркивается определяющее влияние Шеллинга, мистической литературы и Каббалы.

Зато в определенном отношении можно согласиться с Зеньковским в том, что проблема Софии есть «вторичная» тема в философии Соловьёва – хотя тут же Зеньковский относит ее и к числу основных. Суть в том, что в разные периоды жизни суждения Соловьёва по целому ряду вопросов оказываются разными; в то же время в основных идеях у него шла подлинная и непрерывная эволюция. (На-

против, С. М. Соловьёв говорит в своей книге о ряде «кризисов», через которые прошел философ). При этом Зеньковский решительно настаивает, что невозможно вывести философию Соловьёва из одной основной идеи (вступая в спор и с С. Булгаковым, тоже признававшим таковой именно идею «положительного всеединства»). Философское творчество росло у Соловьёва из нескольких корней (но в таком случае, между прочим, и вырасти ведь должно было не одно единое древо его философии, а несколько и мы не могли бы уже говорить о «непрерывности в развитии взглядов Соловьёва»). Именно отсюда задача органического синтеза и должна была предстать в качестве ключевой для Соловьёва. Тем более, что «способность к философским конструкциям была присуща Соловьёву в очень высокой степени, чему чрезвычайно способствовал его вкус к схемам ... в самой манере мыслить у Соловьёва была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей» (там же, с. 17). Однако далее речь у Зеньковского идет о глубоком влиянии на него мистического чувства. Ссылается этот автор и на Е. Трубецкого, который тоже подчеркивал разнородность в движении творчества Соловьёва. Но говоря о «центральных исходных идеях» Соловьёва, не путает ли их Зеньковский с побудительными мотивами Соловьёвской философии и не упускает ли из виду то, что составляло философскую специфику этого мыслителя? Ведь не случайно Зеньковский говорит то о «центральных исходных идеях», то о тех «философских мотивах, которые определяли его творчество», то об отдельных «моментах», отдельных звуках, из которых и состоял «аккорд» всего творчества и системы Соловьёва.

Таких отдельных «моментов» он насчитывал шесть – и стоит их напомнить. Во-первых, социальный; имеет в виду общее влияние на Соловьёва эпохи 60-х годов – и это, по Зеньковскому, «конечно, все та же «вера в прогресс», которой вдохновлялся весь XIX в.» (там же, с. 19). Во-вторых, «христианский»; речь здесь идет о желании, потребности «исправить» историческое христианство (или, по Флоровскому, дать «церковный синтез из нецерковного опыта»; в

том же упрекает Соловьёва и Зеньковский: «Соловьёв никогда не мог вполне освободиться от этого подхода к христианству, – не изнутри, но извне, со стороны. Здесь корни и богословского рационализма у Соловьёва, и его стремления к «новой форме» христианского сознания». Допустим, но что собственно философского в том, чтобы истинному религиозному содержанию придать «адекватную форму»?». В-третьих, славянофильский, в связи с чем и появляется идея «цельного знания», как и само искание «всеединства», что тоже здесь отождествляется с синтезом религии, философии и науки или веры, мысли и опыта. Далее этот принцип «всеединства» переводится в социальную плоскость и возникает задача образования всецелой жизненной организации, способной воплотить «цельность жизни». Опять возьмем на себя труд заметить, что «всеединство» – не синтез (философии, религии и науки) и не продукт этого синтеза, а сама основа и условие возможности такового. По Зеньковскому же, лишь постепенно идея «всеединства» становится центральным и руководящим принципом у Соловьёва. Но одновременно мы имеем здесь перед собой «определенную утопическую установку, которой Соловьёв остается верен всю жизнь»; и это понятие («всеединства») «лишь увенчивает его систему, но не является в центре у Соловьёва» (там же, с. 20–21). Как это? – становится центральным, но не является в центре! В-четвертых, момент «историцистский»; не космологизм, не антропоцентризм, а историцизм определяет подход Соловьёва ко всем вопросам, так что «историчность» есть у него главная форма бытия и его цветение. В пятых, «Богочеловечество», идея которого и стала, по Зеньковскому, источником философского вдохновения и определяющей силой диалектических построений Соловьёва. Без данной идеи все эти построения кажутся Зеньковскому «мозаичными»; она-то и объединяет у Соловьёва космологию, антропологию и историософию. И, в-шестых, «софиологический» момент; но это, по Зеньковскому, позднее примыкающая к философским построениям Соловьёва идея – о том, что «основные учения Соловьёва могут быть вообще излагаемы без его софиологии» (там же, с. 22).

Общее «резюме» Зеньковского таково: «система Соловьёва есть действительный опыт органического синтеза разнородных его идей». Но это противоречит тому, что было сказано ранее (нет у Соловьёва «настоящей системы»). И это резюме как раз и порождает вопрос: на каком же основании достигим и реализуем этот «органический синтез» столь разнородного, которое само по себе (как «разнородное») никакого внутреннего «обещания» такого органического синтеза не содержит? И сам Зеньковский (опять в противоречии с тем, что ранее утверждал о бесполезности искать у Соловьёва одну центральную идею) прямо утверждает, что идея Богочеловечества лежит в основании всей системы «цельного знания», позволяя диалектически связать очень разные идеи. На это следует заметить как минимум то, что идея Богочеловечества не является, строго говоря, философской; философски же (формально) она и сама зиждется на идее «положительного всеединства». Такому взгляду вроде бы противоречит то, что Соловьёв отходит от принципа автономии философии; обладая лишь относительной автономией, она протягивает руку науке, но свое высшее задание получает от теологии (поэтому Зеньковский пишет, что фактически у Соловьёва «философия является функцией религиозной сферы»; но в таком случае почему же она, философия, не исходит «изнутри» религии?). И только синтез богословия и философии создает само «цельное знание», которое вместе с «цельным творчеством» и образует «цельную жизнь» в «цельном обществе». В этом понятии «цельной жизни» в «цельном обществе» Зеньковский не без оснований усматривает «своеобразную транскрипцию идеи «Царства Божия». Но поскольку она мыслится у Соловьёва не как «благодатная», а как «окончательный фазис исторического развития», то появляется мотив детерминизма, заставляющий ставить под вопрос смысл религиозной идеи у Соловьёва: «не имеем ли мы здесь дела с типичным для секулярной культуры мотивом религиозного имманентизма?» (там же, с. 27). Тогда и «органический синтез», о котором говорил сам же Зеньковский, оказывается всего лишь словесной формулой.

Итак, уже в своей первой работе Соловьёв ставит насущную проблему «универсального синтеза науки, философии и религии», полагая, что лишь это приведет к «восстановлению совершенного внутреннего единства умственного мира». Но одновременно это содержит и ясное утверждение того, что такое «всеединство» есть; оно не создается синтезом, а образует его «трансцендентальное» условие – и оно лишь обретается нами (восстанавливается в нас) посредством этого синтеза. И если «исходная философская установка Соловьёва» такова, что «он пытается религиозно осмыслить и религиозно осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию «цельного знания», каковое, в свою очередь, подчинено понятию «цельной жизни» (религиозному по своему смыслу), то не изменяет ли он самой идее философии и ее даже относительной автономии? Как это согласуется с другим суждением, по которому Соловьёв лишь стремился придать религиозной истине «философскую форму» (что предполагает обратное, т. е. активное отношение философии к этому религиозному содержанию)? Наконец, если примат этики у Соловьёва объясняется (как то считал Е. Трубецкой, относительную истину которого признает здесь и Зеньковский) тем, что «от начала до конца философской деятельности Соловьёва практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни стоит для него на первом плане» (там же, с. 27), то ведь речь об осуществлении именно того, что само по себе вечно и истинно сущее; речь о том живом и подлинном общении с Абсолютным, которое (Абсолют) само никоим синтезом не производится. В этой же связи надо коснуться и вопроса о «внутренней двойственности» Соловьёва.

Казалось бы, человечество, человеческий дух устремлены к «положительному всеединству» примерно так же, как у Платона все устремлено к Благу. Но у Соловьёва все отдельные «начала» уже укоренены в Абсолюте (он и сам пишет, что «всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения Абсолютного сущего»). Зеньковский же по этому поводу замечает: постепенно через принцип «всеединства» построения Со-

ловья преобразуются в систему имманентизма, так что неожиданно у него «проступают отзвуки секуляризма» (с. 28). Следует, полагаем мы, со всей определенностью подчеркнуть, что принцип «всеединства» не является ни «имманентизмом», ни «трансцендентизмом»; он, если угодно, «преодолеывает» саму эту основную антиномию. Что касается секуляризма, то это ведь тоже некое «начало» в современной жизни; как таковое, оно не может быть просто отброшено, а тогда не должно ли и оно быть охвачено «универсальным синтезом»? Но у Зеньковского теперь уже оказывается, что «высшей субстанцией, призванной оправдать веру», у Соловьёва «является разум, который и должен «древнюю веру» представить в новой форме» (с. 29). Тут же сочувственно цитируется Шестов, по которому у Соловьёва Откровение совершенно отступает на задний план перед умственным интуитивным созерцанием идей. Из всего этого и делается вывод о «бесспорной внутренней двойственности у Соловьёва – «разума» и «веры», что, конечно, никак не согласуется с принципом «положительного всеединства», «цельного знания» и «цельной жизни». Основания этой двойственности усматриваются еще в «Критике отвлеченных начал», где Соловьёв утверждал, что святоотеческое богословие не достигает «полного понятия истины» в том смысле, что «исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию». С другой стороны, однако, и вся прежняя философия не достигает полного понятия истины, почему и надо «ввести религиозную истину в форму свободно разумного мышления». Так где же здесь «двойственность»?

Верно лишь то (все же полагает Зеньковский), что «это не религиозный синтез созерцаний духа (ибо не религиозный опыт является высшей инстанцией), а чисто философский синтез, включающий в себя среди другого и то, что содержит вера» (с. 30). Но если бы это был «чисто религиозный синтез», то ни о какой философии речь бы уже не шла. А если это «чисто философский синтез», то основой его не может быть отнюдь не «чисто философская» идея Богочеловечества (и сам Зеньковский называет ее чисто религиозной). Действительный подвиг Соловьёва

усматривается в этом напряженном и настойчивом сближении философии и веры, приближении к секулярному мышлению содержания христианской веры. Однако Соловьёву все-таки не удалось достичь их настоящего органического синтеза. Почему? Согласно Зеньковскому, потому, что он сам все еще шел проторенной дорогой той «отвлеченной философии», которую одновременно и критиковал. Со своей стороны заметим, что идея «положительного всеединства» не может быть «отвлеченной», ибо эта «отвлеченность» противоречит самому ее смыслу. Разумеется, Зеньковский хочет отдать и должное Соловьёву. Так, он пишет: «Можно сказать, что в Соловьёве началось действительное и глубокое оплодотворение философии из сокровищ веры»; «Соловьёв ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а, наоборот, ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе»; он «пытался построить систему философии, соответствующую принципам христианства; это не капитуляция секуляризма, а лишь попытка восстановить мир между философией и верой» (с.31, 32). Бросается в глаза двусмысленность этих «похвал». И неужели своеобразие Соловьёва заключается только в своеобразии сочетания? «Метафизика Соловьёва ... выводится им из общего учения об Абсолюте («общего», т. е. абстрактного, отвлеченного. – Н. С.), и здесь он своеобразно сочетает Шеллинга со Спинозой, кое-где привнося элементы платонизма» (с. 43). Мы же полагаем, что это своеобразие заключается в первую очередь в своеобразии Соловьёвского понимания идеи «положительного всеединства» и (что еще более важно) в самом месте и функции этой идеи в его философии. Поэтому надо, наконец, более внимательно присмотреться к ней самой.

Идея «положительного всеединства» не выводима ни из опыта, ни из чистого разума, ни из мистического созерцания, ни из сочетания всех этих трех «составляющих» нашего познания. Скорее она «трансцендентально» предшествует им как их «априорное» условие. Но возникает вопрос о том, как оно являет себя во всех трех составляющих философского синтеза, к которому, конечно же, стре-

мится Соловьёв, но стремится на основе самой этой идеи «положительного всеединства». Она – залог и требование этого синтеза, не наоборот. И если для Зеньковского концепции «всеединства» и «Богочеловечества» суть разные идеи, то для нас вторая является своего рода одной из конкретных данностей первой. По Зеньковскому, «эта коренная двойственность в метафизике Соловьёва остается непримиренной» (там же, с. 32–33). Говоря об идее «положительного всеединства», следует подчеркнуть, во-первых, ее неисключающий характер; это то абсолютное Да, абсолютная позитивность, у которой нет никакой ограничивающей противоположности, никакого отрицающего «нет» (это касается даже «хаоса», с которым София ведет борьбу «за власть над мировой душой»); то, о чем на иной лад мечтал и Ницше. Но, во-вторых, в чем же, так сказать, «конкретность» выражения этого «положительного всеединства»? Не личность (известны мотивы имперсонализма у позднего Соловьёва), не субстанция, а нечто, превосходящее их. Сама по себе идея «положительного всеединства» не есть некий продукт обобщения или абстракции, т. е. сама по себе она должна мыслиться как всецело конкретная. Можно, однако, предположить, что ее конкретная явленность у Соловьёва и происходит в трех важнейших «формах» – процессе Богочеловечества, осуществлении теократии и явлении Софии в ее воссоединении с Логосом. Как справедливо отмечает Зеньковский, в «Чтениях» София еще отождествлялась Соловьёвым с мировой душой; она раскрывалась как «идеальное человечество», а ее воссоединение с Логосом происходило в сознании, достигая своего завершения во Христе, «центральном и совершенном личном проявлении Софии». В «России и Вселенской Церкви» понятие Софии существенно изменяется. Теперь «душа мира» – даже «антипод Божественной Премудрости». София предстает как «универсальная субстанция Божественной Троицы», «истинная причина и цель творения». И в этой Софии идеально заключена «объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия». Эта София рассматривается нами как конкретизация в плане мистического аспекта «всеединства».

Своего рода «трансцендентальный» взгляд на концепцию «положительного всеединства» может опереться на то, что, по Соловьёву, именно сознание (в котором, повторяем, «мировая душа впервые внутренне соединяется с Логосом») есть «чистая форма всеединства». Последнее есть также «внутренняя сущность жизни», которой обладают и Бог, и человек. Поэтому обратимся к понятию Абсолюта как Всеединого. Ведь это уже никак не «трансцендентальный» взгляд на идею «положительного всеединства». По Зеньковскому, у Соловьёва мы находим чисто платоновское определение путей к Абсолютному. Сам же Соловьёв говорит, что это безусловное сущее, которое познается во всяком познании. Но, таким образом, оно предшествует всякому акту познания, являясь его предпосылкой и условием. Поэтому метафизика имеет у Соловьёва приоритет перед гносеологией. Соловьёв специально отмечает следующее: Абсолют не может быть выведен логически из чистого разума; но он не есть и вывод из религиозных ощущений; Абсолютное «глубже всякого определенного чувства, представления и воли». Следовательно, заключает Соловьёв, Абсолют может быть дан только непосредственно. Но о какой «непосредственности» идет речь? В «Оправдании добра» мы читаем: «Действительность Божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, то самое, что ощущается». Не очень ясно, поскольку как это Абсолютное оказывается самим содержанием нашего совсем не «абсолютного» ощущения. Важно так же и то, что Абсолют не отделен от Космоса – но и не сводим к нему. Как это? Эти вопросы и обязывают продумать само понятие «положительного всеединства», с учетом всех трех входящих в эту целостность понятий (положительное, все, одно). Зеньковским Абсолютное у Соловьёва прямо отождествляется с платоновскими идеями. С другой стороны, он напрямую же сближает Соловьёва с Шеллингом. Но это трудно согласовать. Несомненно, конечно, что Абсолютное не мыслится отдельно от мира; но оно не мыслится и как этот эмпирический мир (пантеизм, в котором упрекают Соловьёва). Как мы уже знаем, существенное критическое замечание, которое делают Соловьёву,

заключается в том, что в его системе мы нигде не встречаем ясной идеи творения. Но давайте задумаемся; как нет мира без его Абсолютной основы (вопрос бытия), так невозможно и мыслить Абсолютное вне и без мира (вопрос мышления). Что же тут неправильного?

Без абсолютной основы бытие мира невозможно; но при этом Абсолютное само по себе и в себе мы мыслить не можем. Но если Абсолютное, как оно есть в себе, для нас скрыто и мыслить его мы можем только с миром и из мира, это не значит, что мир оказывается «условием» бытия Абсолютного. И лишь в этом смысле можем мы пользоваться рациональной дедукцией. Она лишь проясняет нам понятие Абсолютного, а не выводит его из чистого разума или мира. В этом контексте надо рассматривать соловьевское различие «первого Абсолютного» (не бытие, даже не сущее, а «сверхсущее») и «второго Абсолютного», которое Зеньковский и отождествляет с «идеальным космосом» Платона. Точнее, со ссылкой на «Критику отвлеченных начал», говорится, что в нем «есть божественная идея, как форма всеединства, и элемент материальный, осязательная множественность природного бытия». Но далее, апеллируя уже к «Чтениям о Богочеловечестве», подчеркивается, что «становление» этого «второго Абсолюта» связывается у Соловьёва с христианской идеей Боговоплощения. Так что же это – платоновский идеальный мир или философское осмысление христианской идеи Боговоплощения? Ответ сводится к упреку в «диалектической путанице» и мнимому, чисто словесному различению «двух Абсолютов» Соловьёвым, в силу чего он и оказывается так опасно близок к пантеизму. Мы, однако, полагаем: то, что Зеньковский называет концепцией «двухполюсности» в Абсолютном, не есть какое-то принципиальное онтологическое их различие (что разрушило бы всю идею «всеединства» и дало бы основание для второго упрека Соловьёву – уже в дуализме). Это лишь две различающиеся перспективы нашего видения Абсолюта: «мистическая» и «рациональная». Ведь никто же из христиан не говорит, что в силу Трехипостасности единый Бог «разбит» на три разных «полюса» или на три «типа» Божества. Таким образом, с нашей точки зре-

ния, никакого действительного раскола это различие «первого» и «второго» в Абсолютное как таковое не вносит.

Соловьёв так и пишет; для него идея абсолютного первоначала является «столько же истиной умозрительного разума, как и откровением». Для Зеньковского это, конечно, неприемлемо, но с точки зрения идеи «всеединства» так оно и есть, так оно и должно быть. Если же только тем или только другим способом, то о каком «всеединстве» может идти речь? Поэтому последующее утверждение Зеньковского о том, что Соловьёв пытается исключительно «путем разума» раскрыть истину Троицизма, не кажется нам справедливым. Другой тезис Соловьёва (в изложении самого Зеньковского), который атакуется, таков: Абсолютное «нуждается» в «другом», чтобы иметь возможность проявить себя в нем. И только на этом пути Абсолютное из Единого становится «Всеединым». Но у Соловьёва ставится не проблема «выведения» «всеединства» из Единого, а проблема своеобразной «трансцендентальной дедукции» условного из безусловного. Эта тайна связи условного и безусловного явственна дана уже в самом человеке. И никак нельзя согласиться, что здесь Соловьёв всего лишь «просто следует диалектике Фихте–Шеллинга и никогда не «обосновывает» того, что Абсолюту необходимо «другое» (там же, с. 37). Первое прямо неверно; второе (обоснование необходимости «другого», хотя слово «необходимость» здесь не вполне адекватно) вообще не требуется. Ведь в самом «всеедином» есть и то, и другое, и нечто сверх них и больше них.

Дальнейшие рассуждения Зеньковского таковы. Поскольку мир у Соловьёва полагается Богом из самого себя как Его «другое», то природный мир, по словам самого же философа, есть только иное, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Тогда следует необходимый, по Зеньковскому, вывод: всякая метафизика всеединства «совершенно очевидно стоит вне основной идеи христианской метафизики о творении мира» как создании чего-то нового (там же, с. 38). Вопрос довольно сложный. Если это действи-

тельно абсолютно новое, то это то, чего в Боге не было». Является ли тогда Бог без творения, так сказать, «полным Богом»? Если же природный мир есть всего лишь перестановка, т. е. недолжный порядок все того же мира божественного, то мы сталкиваемся как минимум с двумя проблемами: проблемой происхождения этого «недолжного» и проблемой действительного различия божественного и тварного. (Зеньковский цитирует из «Чтений» Соловьёва: божественный и небожественный миры «различаются между собой не по существу, но по положению»). Мы полагаем, что здесь надо обратиться к самой идее «положительного всеединства»; это никак не «комбинация элементов» («всеединство», если угодно, «трансцендентально» относительно любых «комбинаций»). Ставит Зеньковский перед Соловьёвым и другой вопрос: идеальная множественность в Абсолюте (но почему-то здесь не говорится о единстве, т.е. «всеединство» опять разбивается на «все» и «одно») не есть ли тоже нечто «другое» по отношению к изначальному единству Абсолюта? Остается лишь повторить, что, по нашему мнению, нельзя говорить – если иметь в виду именно фундаментальный принцип «всеединства», о некоем «изначальном единстве» – как и об изначальной «идеальной множественности»; это значило бы опять разлагать этот принцип на, с одной стороны, «все» и, с другой стороны, «одно», ставя затем неразрешимую задачу их «синтеза». Изначальное – само «Всеединое», и тогда оно ускользает от сводимости как к плану «чистой имманентности», так и к плану «абсолютной трансцендентности», оказываясь своего рода «трансцендентальным условием» того и другого.

Наконец, еще раз вопрос о реальном бытии, отличном от только идеального. Множественные существа должны получать и иметь свою реальную особенность, «иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявляться». Но сие и значит, что эта их реальная особенность сама может проявиться только благодаря силе этой любви, в этом единстве и через него, а никак не в абсолютной своей разделенности (но никак и не в утрате своей особенности). И неверно, что единство носит здесь «вторичный» характер; как только мы ставим вопрос о

«первичности-вторичности» «всего» (множественности) или «одного» (единства), мы уничтожаем саму идею «всеединства», которая вовсе не «слагается» из этих двух «составляющих». (И точно так же мы «разрушили» бы Триединство Божие, если бы стали говорить, что «ипостаси» «вторичны» в отношении «усии»). Поэтому надо понять то, что «всеединство» есть именно центр и основа всей тварной жизни (отнюдь не сводясь к ней). Тогда станут и понятны (или, по крайней мере, более приемлемы) слова Соловьёва о том, что «воплощение Божества не есть что-либо чудесное в собственном смысле слова, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества ... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества» (цит. с. 39). По Зеньковскому, «основное недоумение этого метафизического всеединства не может быть ничем рассеяно» (там же, с. 39 – 40). Но если так, то почему, собственно, мы считаем Соловьёва великим философом? Велик в намерениях, пу- таник в результатах?

Вот с чем не может согласиться богослов: мир единосущен Богу, ибо если так, то всякая метафизика такого рода однозначно пантеистична. Но «всеединство» – не сам мир, а в основе мира – условие самой его возможности. Тем не менее трудности, конечно, остаются, т. е. нельзя сказать, что сама идея «всеединства» продумана «до конца». Но посмотрим дальше: по Зеньковскому, из идеи «всеединства» необходимо следует дуализм, в котором тоже обвиняется Соловьёв. С одной стороны, – пантеизм (в силу «единосущности» мира Богу; «всеединое», однако, не «сущность»), с другой – дуализм (в силу того, что рознь и греховность, царящие в мире (причем еще в дочеловеческой природе) прямым образом определяются условиями его, мира, возникновения, откуда следует, что источник зла лежит в самом Абсолюте и связан с какой-то «трещиной», неправдой в нем самом). Но доктрина пантеизма несовместима с доктриной Боговоплощения, а соловьёвское понятие Богочеловечества не совпадает с тем, как на Бога и человека смотрит христианство (через человека грех входит в

мир, но только через спасение человека мир может освободиться от греха). И все это то, к чему неуклонно, по Зеньковскому, ведет идея «всеединства», начиная с Плотина, Николая Кузанского, Шеллинга и кончая Соловьёвым и другими представителями метафизики «всеединства». Таким образом, при этом странном двойном обвинении (в пантеизме и дуализме; но как они сами совместимы в одном учении?) Соловьёв ничего нового в эту идею по сути не вносит; тогда вряд ли мы можем говорить о его настоящем философском своеобразии, разве что, констатируя вместе с Зеньковским у него «внутреннее искривление христианского учения о Богочеловеке», мы можем увидеть это «своеобразие» в том, что «философские симпатии влекли Соловьёва в одну сторону, а религиозное сознание – в другую» (там же, с. 41).

Но не надо философа Соловьёва подгонять под некую идеальную «норму христианского учения», чтобы выяснять, насколько его собственная философия «пряма» или «крива»; надо заняться философским анализом и прояснением его же философского творчества, философского своеобразия его системы и, тем самым, оригинальности и несводимости (на Шеллинга и проч.) его концепции «положительного всеединства». Когда Зеньковский пишет, что реальная множественность обязана своим бытием Первоначалу, он прав. Но когда он продолжает, что именно внутренняя диалектика последнего ведет к возникновению разделенности и разобщения, он не прав. Множественность и сама по себе не тождественна в каком-то обязательном порядке разделенности и разобщенности. И если Соловьёв пишет, что «Божественное Существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей – оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждая ее самостоятельное бытие» (цит. с. 44), то это и значит, что данное отдельное бытие не остается покинутым и отчужденным, ибо разве в этом смысл такого «утверждения» Божественным Существом самостоятельного бытия каждой из сущностей? Их единство и реализуется «мировой душой». Вот о ней-то Соловьёв прямо говорит, что ей присуща двойственность, поскольку она заключает в себе

божественное начало и тварное бытие, но, не определяясь ни тем, ни другим, пребывает свободною (значит, это не одна лишь отрицательная двойственность). Это ведет нас к проблеме происхождения зла, но и его, зла, преодолению. Соловьёв категорически утверждает: «Двойственность, несомненно, есть основной факт мировой жизни». Означает ли это дуализм как сознательную философскую установку? Как тогда примирить его с идеей «положительного всеединства»? Подобным же образом и кантовскую трансцендентальную философию с ее различением «эмпирического» и «ноуменального» характеров, «эмпирического» и «трансцендентального единства апперцепции» обвиняли в «дуализме», что было всего лишь философским недоразумением. Соловьёв же прямо пишет о том, что «всеединое» неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализаций. Значит, снова некий «парадокс»: индивидуализации нет без «всеединства», но последнее не есть сама индивидуализация – и при этом индивидуализация не вне его.

Метафизика «всеединства» и есть созданная Соловьёвым форма философского мышления; но если она является, как считают некоторые, всего лишь своеобразным преломлением понятия христианской эсхатологии, то почему она, собственно, философская? В философии всеединства речь идет об истинном и положительном всеединстве, о котором сам Соловьёв говорил так: «Я называю истинным или положительным всеединством такое, в каком единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы, и само оказывается таким образом пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает эти элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» (Собр.соч., изд.2-е. СПб: Просвещение. 1912, т. 7, с. 74). Значит, истинное (положительное) всеединство превосходит гегелевское «снятие» (Aufheben); оно не является ни подавляющим, ни поглощающим, ни «снимающим» (в этом гегелевском смысле), а потому не стоит где-то «сверху» или «снизу» всего сущего, т. е. оно не является и «основанием» в смысле традиционной метафизики; оно творческое и благодатное, способное сохранять и усиливать «самость»

всякого сущего; оно осуществляется в них как «полнота бытия», без которой каждое отдельное было бы ущербным – и в то же время эта «полнота бытия» именно их собственная, не внешняя им. «Всеединство», таким образом, глубоко парадоксально; оно не существует «само по себе», т. е. в отдельности от тех, единством которых оно является, но оно и не «разделяется» между всеми, как и не является «суммой» всех», не является оно и их «координацией» или «субординацией». Как же его понимать? Можно, конечно, сказать, что оно столь же уникально, как и универсально, столь же «имманентно», сколь и «трансцендентно». Но это лишь перевод проблемы в другие понятия. А вообще-то оно «говорит» нам: ничто не существует только в своей полной отдельности (изолированности); ничто не существует только в своей «суммарности» с другим; ничто не существует только посредством системы отношений (ибо «всеединство» не есть «ансамбль отношений», какие бы отношения мы здесь не брали). Эти три редукции запрещены самим понятием «всеединства». И если «всеединство» обеспечивает полноту бытия всякого сущего, то, значит, и полноту нашего не только эмпирического, но и рационального, и даже мистического, познания. Тем самым – да, оно оказывается «априорным» условием самой возможности не только опыта, но и мышления и мистического созерцания. Поэтому, не будучи «трансцендентным» («потусторонним»), оно в то же время, если так можно выразиться, «более чем трансцендентально». Наконец, «положительное всеединство» определяет и понимание истины. Она не является какой-то «монофонией», но является «симфонией», обладая прекрасным полиморфным звучанием.

О.В. КОЗЛОВА

Ярославская государственная медицинская академия

ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА СУБСТАНЦИАЛЬНОГО, ИДЕАЛЬНОГО И РЕАЛЬНОГО БЫТИЯ В ОНТОЛОГИИ ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЁВА

Учение В.С.Соловьёва представляет собой попытку осуществления синтетического единства всех сторон реальности. Как отмечал В.В.Зеньковский, «перед русской мыслью уже давно встала задача органического синтеза всего, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей, но синтеза именно в форме системы»¹.

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

Владимир Соловьёв был художником внутренних форм христианского сознания, отмечал В.Иванов. На первый план здесь выходит непревзойденная гармония созданного Соловьёвым мирозерцания. Соразмерность, законченность философского мировоззрения Соловьёва пугала и даже отталкивала некоторых мыслителей XIX – XX вв. Мое убеждение отличается от позитивистского, – писал Соловьёв в своей книге «Кризис западной философии», – тем, что, признавая отвлеченно-философское развитие законченным, я не считаю его, однако, бесплодным, а признаю, напротив, что оно привело к известным положительным результатам»². Философ надеялся на то, что окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне и поэтому неудовлетворительно.

Соловьёв – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе с тем символист, изучающий мир при помощи бо-

жественной символики. Таким запомнился великий мыслитель современникам.

Неудивительно, что вся философия Соловьёва представлялась большинству его современников сплошным чувством, отмечал Е.Трубецкой. Соловьёв обладал в необычайной степени духом противоречия. Эта черта, присущая многим сильным умам, особенно понятна в Соловьёве. «Та доступная внешним чувствам действительность, которая для обыкновенного человека носит в себе печать подлинного и истинного, в глазах Соловьёва представлялась не более, как опрокинутым отражением мира невидимого истинно сущего»³. Подобное мирозерцание опрокидывало все общепринятые оценки существующего, отмечает Е.Трубецкой.

В своей концепции В.С.Соловьёв исходит из положения о том, что средний термин, или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть человечество в качестве конкретного единства всех начал.

Для философа является очевидным, что постоянные формы природных явлений, их гармонические отношения и непреложные законы, все идеальное содержание этого мира, представляющееся для объективного созерцания и изучения, – все это не включает в себе ничего ненормального или несовершенного, ничего такого, что стояло бы в противоречии или противоположности с характером божественного мира.

В этой связи для мыслителя является важным тот факт, что при чисто теоретическом отношении к природе как только созерцаемой и познаваемой ум не находит ничего, что бы вызывало осуждение или требовало оправдания. Иначе говоря, рассматривая природу в её общих формах и законах, ум может видеть в её явлениях только ясное отражение вечных идей. Относясь идеально к действительной природе, т.е. созерцая её в общем виде или идее, мы тем самым отрешаем природу от всего случайного и приходящего, включает философ.

По мнению В.С.Соловьёва, в идеальном созерцании, так же как и в чисто научном знании, всякая индивидуаль-

ная отдельность, всякая особенность реального явления есть только безразличный и преходящий случай или пример всеобщего и единого. Мыслитель указывает на то, что все дело здесь не в реальном существовании предмета, а в его идеальном содержании, которое есть нечто в себе совершенное и вполне ясное для ума. Но если в чистом созерцании и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической жизни для нашей деятельной воли (в субъективном отношении) это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и существенное, замечает философ.

Согласно концепции философа, в свете идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: «Здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем своё существенное единство со всем другим»⁴. Мыслитель указывает, что такое идеальное состояние есть в нас только минутное, кроме же этих светлых минут, во всей остальной жизни идеальное единство наше со всем другим является для нас в качестве призрачного, несущественного; за настоящую действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное Я. «Мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас»⁵.

С другой стороны, допуская вообще в теории, что всё другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя, В.С.Соловьёв указывает на то, что люди совершенно забывают это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для них не как живые лица, а как пустые личины. Для философа это положение олицетворяет собой ненормальное отношение ко всему, исключительное самоутверждение, или эгоизм, противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других – является коренным злом человеческой природы.

Исходя из этого, мыслитель приходит к выводу о том, что зло есть общее свойство всей природы. В.С.Соловьёв пытается обосновать следующие противоречивые идеи:

природа в своем идеальном содержании или объективных формах и законах является только отражением всеединой идеи;

в своем реальном обособленном и разрозненном существовании природа является чуждым и враждебным элементом этой идеи.

В.С.Соловьёв утверждает, что действительное бытие природного мира есть несвободное или ненормальное, поскольку оно противопоставляется бытию божественного мира как безусловной норме. Но это противопоставление и, следовательно, само зло есть только состояние индивидуальных существ и отрицательное отношение их друг к другу. «Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»⁶.

Мыслитель считает, что действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг другу положение тех же самых существ, которые в своем внутреннем единстве и согласии входят в состав божественного мира. Соловьёв выстраивает следующее предположение: если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе всё сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира. Следовательно, природа в своем противопоставлении с Божеством может быть только другим положением или перестановкой известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в божественном мире, замечает философ.

Итак, мы видим, что в концепции В.С.Соловьёва эти два мира различаются между собой не по существу, а только по расположению. Один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, другой представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других.

Этот второй мир, по Соловьёву, олицетворяет собой зло или страдание и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других.

Мыслитель выделяет в доприродном бытии Божество как всеединое, т.е. как положительное, самостоятельное, личное единство всего. Согласно концепции философа, это «всё», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или несущее.

В.С.Соловьёв выделяет следующие характеристики Бога:

Бог есть вечное и абсолютное самоопределение;

Бог есть всеединое, не имеющее ничего вне себя и определяющееся само собой;

Бог как сущее имеет в себе беспредельную потенцию или силу бытия, без которой ничто существовать не может;

Бог как сущее всеединое эту потенцию вечно осуществляет, всегда наполняет беспредельность существования беспредельным абсолютным содержанием.

Таким образом, в понимании В.С.Соловьёва для каждого из этих положений Божества открывается возможность «другого». Иными словами, в каждом из этих основополагающих положений концепции мыслителя открывается абсолютная полнота бытия. «Он (каждый) есть “это”, но хочет, будучи “этим”, быть “всем”, но “всё” для него, как только “этого”, актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределённое и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее»⁷.

Это беспредельное, которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности, в частных существах получает значение коренной стихии их бытия, является центром и основой всей тварной жизни, заключает философ. Мыслитель также отмечает и тот факт, что этот центр природы не открывается непосредственно и в частных существах, поскольку первоначально все они объемлются единством Бога. В то же время Со-

Соловьёв отмечает, что все эти частные существа не существуют разрозненно, не сознают себя вне божественного всеединства, не сосредотачиваются в себе. И поэтому беспредельное начало в них остается сокрытым, потенциальным *potentia ante actum*.

Отсюда следует, что в этом первоначальном единстве своем с Божеством все существа образуют один божественный мир в трех главных сферах:

субстанциальной,
умственной (идеальной),
чувственной (реальной).

Первая сфера божественного мира характеризуется решительным преобладанием глубочайшего, самого внутреннего и духовного начала бытия – воли. Мыслитель указывает на то, что в этой сфере все существа находятся в простом единстве воли с Божеством – в единстве чистой непосредственной любви; они существенно определяются божественным первоначалом, пребывают «в лоне Отца». «Поскольку они принадлежат к этой первой сфере, существа суть чистые духи, и все бытие этих чистых духов прямо определяется их волей, потому что их воля тождественна с всеединою волею Божией. Здесь, таким образом, преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой все – одно»⁸.

Во второй сфере полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством. Здесь, по Соловьёву, преобладает представление или умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами. В этой сфере, по мнению философа, все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга – в представлении или созерцании. «Здесь является уже, хотя только идеально, определенность и раздельность, все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (*ratio, λογος*) друг к другу, и, таким образом, эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений. Здесь каждое

«умное» существо есть определенная идея, имеющая свое определенное место в идеальном космосе»⁹.

Сравнивая духовную и умственную сферы божественного бытия, можно отметить, что всё существующее прямо определяется божественным началом в двух первых образах его бытия. Но если действительность божественного мира, по Соловьёву, состоит во взаимодействии между единым и всем, т.е. между самим божественным началом и множественностью содержащихся в нем существ, то в этих двух первых сферах божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимодействия.

Именно в этих двух сферах, согласно концепции мыслителя, существа как чистые духи и чистые умы, находясь в непосредственном единстве с Богом, не имеют отдельного обособленного или в себе сосредоточенного существования и не могут от себя самих внутренне воздействовать на божественное начало.

В то же время мыслитель отмечает, что существа в первой сфере или как чистые духи, находясь в непосредственном единстве божественной воли и любви, имеют здесь сами по себе только потенциальное существование.

Во второй сфере, по Соловьёву, хотя эти множественные существа и выделяются божественным Логосом как определенные объективные образы, в постоянном определенном отношении друг к другу и получают здесь некоторую обособленность. Но мыслитель подчеркивает, что эта обособленность может быть только чисто идеальной, так как все бытие этой сферы определяется умственным созерцанием или чистым представлением. При этом необходимо отметить, что такой идеальной обособленности его элементов недостаточно для самого божественного начала, как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную обособленную сущность, «ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться или обнаружиться во всей полноте своей»¹⁰.

Поэтому божественное существо, согласно концепции В.С.Соловьёва, не может довольствоваться вечным

созерцанием идеальных сущностей, не может также обладать ими как своим предметом, своей идеей и быть для них только идеей. Философ приходит к выводу о том, что, будучи свободным от исключительности, Бог хочет реальной жизни этих сущностей, т.е. выводит свою волю из того безусловного единства, которым определяется первая (субстанциальная) сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй (умственной) сфере: «Останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия»¹¹.

Исходя из этого, философ приходит к осмыслению божественного творчества как соединения актов божественной воли с идеальными предметами или образами божественного ума. И именно в этом соединении, собственно, и заключается, по Соловьёву, акт творения – источник реального бытия.

Мыслитель уверен в том, что идеальные существа (или умы), составляющие предмет божественного действия, не имеют сами по себе в отдельности субстанциального бытия или безусловной самостоятельности, но каждое из них представляет собою некоторую идеальную особенность, делающую этот предмет тем, что он есть, и отличающую его от всех других. Следовательно, по Соловьёву, предмет имеет всегда безусловно самостоятельное значение, прежде всего, по сущности или идее, т.е. по тому внутреннему свойству, которым определяется его мыслимое или умозерцаемое отношение ко всему другому, или его понятие (Логос), независимое от его реального существования.

Необходимо отметить, что Бог как внутренне всеединое или всеблагое в концепции мыслителя утверждает все другое, т.е. свою волю как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая ее в себе как едином, а осуществляя или объективируя ее для себя как

всеединого. В.С.Соловьёв обращает свое внимание также и на то, что в силу принадлежащей всему другому, т.е. каждой божественной идее или каждому предметному образу, существенной особенности, каждый такой образ, каждая идея, с которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично к этой воле, а необходимо видоизменяет ее действие согласно своей особенности, дает ему свой специфический характер. Другими словами, предмет здесь обретает свою форму.

Философ отмечает при этом, что каждый предметный образ, воспринимая беспредельную божественную волю по-своему, в силу своей особенности, тем самым усваивает её, т.е. делает своей. Эта воля перестает быть уже только божественной: воспринятая определенным образом (идеей) и от него получив свой особенный определенный характер, она становится столько же принадлежностью этого предметного образа в его особенности, сколько и действием божественного существа, указывает философ.

Для мыслителя очевидно, что «беспредельная сила бытия, которая в божестве всегда покрывается актом, ибо Бог всегда (вечно) хочет или любит всё и всё имеет в себе и для себя, эта беспредельная потенция в каждом частном существе перестает покрываться его актуальностью, ибо эта актуальность не есть всё, а только одно из всего, нечто особенное»¹². Иначе говоря, каждое существо теряет свое непосредственное единство с Богом, и акт Божественной воли, который в Боге, не отделяясь от всех других, не имеет границы, в самом частном существе получает такую границу, заключает Соловьёв.

Далее мыслитель обращает внимание на тот факт, что, обособляясь таким образом, это существо получает возможность воздействовать на единую божественную волю. Для философа является важным, что особенная идея, с которой соединяется акт божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характер, выделяет его из абсолютного непосредственного единства божественной воли, получает его для себя и в нем приобретает живую силу действительности, дающую ей возможность существовать и действовать от себя в качестве самостоятельного субъекта.

Таким образом, согласно концепции В.С.Соловьёва, теперь уже являются не идеальными только существа, имеющие свою жизнь лишь в созерцании Бога, а живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало. Такие существа мыслитель называет душами. Следовательно, вечные предметы божественного созерцания, делаясь предметами особенной божественной воли, становятся силой животворящего Духа, получают собственное реальное бытие и действие.

По Соловьёву, единство божественного начала, субстанциально пребывающее в первой сфере бытия (субстанциальной), идеально проявляемое во второй (идеальной), может получить свое реальное осуществление только в третьей (реальной). Отсюда можно сделать вывод о том, что философ во всех трёх сферах различает действующее божественное начало единства, или Логос, как прямое проявление Бога:

в первой сфере (субстанциальной) это «всё» само по себе существует только потенциально;

во второй (идеальной или умственной) – только идеально;

в третьей (реальной) – получает собственное действительное существование.

Именно в третьей сфере, по мнению философа, единство, производимое божественным Логосом, является впервые как действительное самостоятельное существо, которое может от себя воздействовать на божественное начало. Только в этой сфере объект божественного действия становится настоящим актуальным субъектом и само действие становится настоящим взаимодействием.

В понимании Соловьёва, это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть Душа мира, или идеальное человечество – София, которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Следовательно, Душа мира – София, в понимании мыслителя, представляет собой реализацию Божественного начала, является объединением единого и всего.

Душа мира в концепции Соловьёва занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Бога, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Философ определяет Софию как живое средоточие или душу всех тварей и вместе с тем реальную форму Бога, как сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия.

Душа мира, в понимании мыслителя, обладает некоторой двойственностью. С одной стороны, Душа мира включает в себе и божественное начало, и тварное бытие, не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободной. С другой стороны, присущее ей божественное начало освобождает ее от тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Бога.

Исходя из этого, В.С.Соловьёв указывает на то, что Душа мира, обнимая собой все живые существа (души), а в них и все идеи, не связана исключительно ни с одной из них, свободна ото всех. Но так как Душа мира является непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта.

Таким образом, мыслитель утверждает свободу как категорию, лежащую в основе понятия единства. Необходимо отметить, что, в концепции Соловьёва, именно в свободе заключается сущность единства, которое не может находиться в подчинении даже у Бога.

Переходя от понятия единства к понятию всеединства, философ отмечает, что всеединство может рассматриваться как настоящая форма истины. Всеединство, понимаемое как форма истины, предполагает, по Соловьёву, безусловную реальность истинно сущего. Рассматривая всеединство как форму истины, В.С.Соловьёв заостряет свое внимание на том, что понятие «всё» есть истина в своем единстве или как единое.

Таким образом, в понимании философа, от всего как материи отличается единое как его истинная форма. «Все предполагает единое, ибо многое само по себе не есть всё:

оно есть, лишь поскольку оно содержится единым и, следовательно, предполагает его»¹³.

В.С. Соловьёв определяет истину следующим образом:

истина есть сущее, или то, что есть;
сущее как истина не есть многое, а есть единое;
истинно-сущее есть всеединое.

Мыслитель указывает на тот факт, что единое как истина не может иметь многое вне себя, т.е. оно не может быть чисто отрицательным единством, а должно быть положительным единством. Следовательно, единое должно, по убеждению философа, иметь многое не вне себя, а в себе, должно быть единством многого. Так как, согласно концепции мыслителя, многое в единстве или многое в одном есть все, то положительное или истинное единое есть единое, содержащее в себе всё, или существующее как единство всего. Иными словами, истинно-сущее, по мнению Соловьёва, есть всеединое.

Таким образом, полное определение истины в концепции мыслителя выражается в трех предикатах: сущее, единое, всё. Первый предикат – сущее определяет только простое бытие истины – субъекта истины: «... когда я говорю истина есть сущее, то я утверждаю только, что истина есть, т.е. что этому понятию соответствует некоторый действительный субъект»¹⁴. Два другие предиката истины – единое и всё отвечают на вопрос: чем может быть истина или что она есть? Этими двумя предикатами, по Соловьёву, истина определяется в своем предметном бытии, в своей идее или объективной сущности, в которых предполагаемый субъект истины, сущее, получает свое объективное содержание.

В.С.Соловьёв мыслит истину как сущее всеединое. В этом полном определении истина содержит и безусловную действительность, и безусловную разумность всего существующего. Как сущее истина представляет собой безусловную действительность, от которой зависит и которой определяется эмпирическая действительность. Как всеединое истина представляет собой разум или смысл всего существующего. Именно этот разум в концепции философа

есть смысл (ratio) и представляет собой взаимоотношение всего в едином. Такое взаимоотношение, в понимании мыслителя, предполагает взаимоотносящихся, т.е. множественность вещей или существ.

В концепции Соловьёва можно выделить, с одной стороны, множественность вещей как таковую и, с другой стороны, взаимоотношение вещей, то есть такую их единую связь, которая «делает из многих всё и которая и есть истинный разум (ratio), прямое выражение единого»¹⁵.

Философ выделяет следующие положения:

в истине многое не существует в своей отдельности, а существует только в едином – как всё;

разум в истинно-сущем никогда не бывает в своей отдельности, как пустая форма; он является началом единства, «он всегда есть единство чего-нибудь, единство того многого, из которого он делает всё»¹⁶.

Таким образом, согласно концепции В.С.Соловьёва, в истине реальность (многое) всегда связана внутренне с рациональностью, с разумом, единым. Следовательно, по замыслу мыслителя, субъект как нечто истинно существующее заключает в себе следующее:

реальный элемент (многое), выражающийся в субъективной жизни множественностью ощущений;

рациональный элемент – единство мыслящего разума.

Мыслитель утверждает также, что субъект в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем, «познает себя во всем, а через то и тем самым и все в себе»¹⁷.

Исходя из этого, В.С.Соловьёв стремится доказать, что вся деятельность человека не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями, ни отвлеченно-рационалистическими. Все эти понятия, по мнению философа, входят в высший нравственный принцип как его материальные или формальные признаки, но не составляют его собственной сущности.

Мыслитель считает, что нравственная деятельность должна не только представлять известные качества (долга,

альтруизма, категорического императива), но она должна иметь определенный предмет. Таким предметом, по мнению Соловьёва, должно быть только нормальное общество, представляющее собой свободную общность или практическое всеединство, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех.

Таким образом, философ приходит к выводу о том, что нравственное значение общества определяется религиозным или мистическим началом в человеке, в силу которого все члены общества внутренне восполняют друг друга «в свободном единстве духовной любви»¹⁸.

Следовательно, по Соловьёву, в основе нормального общества должен лежать духовный союз, или церковь, определяющая собой безусловные цели общества. Философ убежден в том, что государственные и экономические сферы этого общества должны служить формальной и материальной сферой для осуществления божественного начала, представляемого церковью.

Мыслитель уверен в том, что в силу принципа всеединства, или свободной общности, это осуществление божественного начала в человеческом обществе должно быть свободно и сознательно. Таким образом, в концепции Соловьёва истинное общество определяется как свободная теократия. Поэтому для свободного и сознательного осуществления божественного начала на практике необходимо убеждение в его безусловной истине, считает философ.

По мнению Соловьёва, безусловный характер истины мы не можем найти ни в отвлеченно-эмпирическом, ни в отвлеченно-рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии. Мыслитель указывает на то, что само отвлеченное бытие предполагает то, что есть безусловно. Согласно представлениям философа, это безусловное бытие не может быть определено ни как факт, ни как вещь, ни как природа явлений, ни как система логически развивающихся понятий – оно есть сущее всеединое.

Сущее всеединое, по мнению Соловьёва, познается раньше чувственного опыта и рационального мышления в «тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием»¹⁹.

Мыслитель также отмечает, что, будучи непосредственным предметом мистического знания, истина (сущее всеединое) становится предметом естественного знания. Тем самым истина вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Именно так в концепции Соловьёва образуется система истинного знания – свободная теософия.

Следовательно, система свободной теософии основывается, по Соловьёву, на мистическом знании божественных вещей, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием природных вещей.

Таким образом, система свободной теософии представляет собой всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки. Этот великий синтез, по мнению философа, выражает необходимость развить и восполнить мистическое начало рациональными и природными элементами, т.е. реализовать его как всеединое.

Такое внутреннее соединение, по Соловьёву, может быть возможным в том случае, если в основу будет положена та сфера общества, которая служит выражением абсолютного божественного начала в человеке. Именно это начало как абсолютное всеединое не может исключать или находиться во внешнем отношении ни к какому другому началу или элементу, и дает им всем место и назначение, считает мыслитель.

В этой связи можно заключить, что нормальное общество в концепции философа определяется как свободная теократия, в которой сохраняется и свобода отдельных элементов, и их внутреннее единство в божественном начале. Свободная теократия, в понимании мыслителя, есть «основанный на любви и правде общественный строй, всеобъемлющий и всеединящий»²⁰.

Именно свободная теократия является, в концепции Соловьёва, конечной целью деятельности человека.

¹⁸Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 7.

² Соловьёв В.С. Спор о справедливости: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 309.

³ Сб. ст. о В.С. Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 86 – 87.

⁴ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма: Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об антихристе; сост., вступ. ст., примеч. А.Б. Муратова. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 152 – 153.

⁵ Там же. С. 153.

⁶ Там же. С. 154.

⁷ Там же. С. 157-158.

⁸ Там же. С. 158.

⁹ Там же. С. 159.

¹⁰ Там же. С. 169.

¹¹ Там же. С. 159–160.

¹² Там же. С. 161.

¹³ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1990. С. 691.

¹⁴ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1990. С. 692.

¹⁵ Там же. С. 693.

¹⁶ Там же. С. 693.

¹⁷ Там же. С. 694.

¹⁸ Там же. С. 588 – 589.

¹⁹ Там же. С. 589.

²⁰ Там же. С. 593.

В.Е. КОРОТКОВ

Ставропольский государственный университет

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ В. СОЛОВЬЁВА И СОВРЕМЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Тема познания, как известно, не была основной для русской философии XIX века, долгое время оставаясь в тени онтологических построений отечественных мыслителей. Внимание к проблемам познания возрастает только с начала XX века, тогда же появляются фундаментальные работы Н. Лосского и С. Франка. Между тем отечественная теория познания во многих отношениях уходит своими истоками в предшествующую эпоху, и здесь может быть прослежена ее связь с гносеологическими идеями В. Соловьёва. Но в полной мере значение этих идей раскрывается при их рассмотрении через призму современной философии и прежде всего ее эпистемологической составляющей.

Теория познания не занимает в учении В. Соловьёва центрального места. В качестве основных частей своей органической философии он выделяет логику, метафизику и этику, теория познания входит в логику, и смысл последней раскрывается только в контексте всей его философии. Соответственно изучение этого направления не было приоритетной задачей отечественного Соловьёвоведа. Хотя в появившихся в последнее время работах В. Поруса, С. Роцинского, А. Брагина, Т. Кудряшовой, О. Куликовой рассматриваются отдельные стороны гносеологии русского философа, ее всестороннее исследование является задачей отечественной философии. Целью данной статьи является рассмотрение концепции «цельного знания» В. Соловьёва в контексте некоторых идей современной эпистемологии.

Особенности теории познания В. Соловьёва определяются его философской системой в целом, прежде всего, ее религиозным характером и нацеленностью на решение практической задачи духовного преображения мира. Христианские ценности образуют стержень практической деятельности и теории мыслителя, их значение в целом достаточно известно. Но если религиозному характеру философии уделялось немало внимания, отмечался религиозный аспект теории познания, то практическая ориентация теории познания В. Соловьёва, как правило, оставалась вне поля рассмотрения. Между тем тесная связь философской теории с практикой является общей чертой дореволюционной отечественной философии, потребность в решении социальных и нравственных задач была движущей силой философского развития в эту эпоху. В этом плане философия В. Соловьёва является органичной частью современного ему философского процесса в России. Кроме того, ориентация на практику, на жизнь в философии В. Соловьёва связана с критикой классического рационализма, с кризисом классической философии в целом. В этом плане его гносеологические идеи могут быть сопоставлены и с идеями философии жизни, и с положением о роли практики в марксистской теории познания.

К вопросам теории познания В. Соловьёв обращается в ряде своих работ, от раннего «Кризиса западной филосо-

фии» до поздней работы под условным названием «Теоретическая философия». Тема познания является сквозной в его творчестве. Хотя наиболее полно теория познания излагается в «Критике отвлеченных начал», многое заложено уже в «Философских началах цельного знания». Понятие «цельного знания» занимает центральное место в этой незавершенной работе 1877 года, однако в дальнейшем соответствующее название практически не используется философом. Тем не менее ввиду значимости этого понятия для теории познания В. Соловьёва представляется уместным использовать для нее название «концепция «цельного знания»». При этом нужно иметь в виду, что учение о «цельном знании» В. Соловьёва не сводится только к гносеологическим вопросам, носит синтетический характер и характеризует отношения между различными формами культуры.

Понятие «цельного знания» у В. Соловьёва носит сложный характер, его содержание многоаспектно. Само понятие «цельного знания» уже предполагает противопоставление его знанию «не цельному», то есть одностороннему, абстрактному, основанному на «отвлеченных началах». Поэтому определение «цельного знания» предполагает критику «отвлеченных начал», связанных с традициями эмпиризма и рационализма в классической философии. В. Соловьёв показывает недостаточность, пустоту односторонних эмпиризма и рационализма, изучающих либо внешнее содержание явлений, либо пустую рациональную форму, но не получающих подлинного содержательного знания. В обособленности этих направлений философ видит проявление обычной, «школьной» логики, которая разлагает познание до двух элементов – эмпирического бытия как материала и априорного разума как формы, но не решает вопрос об отношении этих двух элементов. Эта логика определяется им как «механическая». Критикуется при этом не только рационализм Гегеля, заметно большее внимание В. Соловьёв уделяет критике различных форм эмпиризма. Эмпирическая философия (а с ней философ соотносит подход науки) придает значение объективной действительности только внешнему опыту. Для нее характерно сведение высшего, более богатого содержанием бытия к

низшему, скудному и немощному, например животного к машине. Но «организм как такой не может быть сведен к механизму»¹. Критика «механического» и редуционистского характера современного ему естествознания, онтологии материализма и атомизма, позитивистской концепции науки занимает заметное место в работах русского мыслителя и является важной составной частью концепции «цельного знания».

Механистическому подходу науки В. Соловьёв противопоставляет подход, основанный на органической логике (и теории познания). Эта логика преодолевает главный недостаток «школьной» логики, связанный с ее исходным началом – стремлением объяснить познание из него самого, по сути, из каких-либо отдельных частей бытия, а не из подлинного начала, не из сущего, не из абсолюта. Признавая несамостоятельность отдельных элементов познания и относительность всей познавательной сферы, она обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру, в результате элементы познания получают единство и духовную связь и познание становится органичным. Источник органичности подхода, таким образом, коренится в принятии абсолютной точки зрения на мир. Задача познания мира внешнего подчиняется задаче познания абсолютного начала. Положительное содержание этого начала дается только умственному созерцанию или интуиции. В. Соловьёв вводит понятие идеальной интуиции, посредством которой познается сущее. Эта интуиция образует «настоящую первичную форму цельного знания»². Источник цельности знания заключается в едином мистическом центре синтеза.

В рамках органической логики самостоятельные прежде стороны познания объединяются, становясь частями цельного знания. Оно включает и чувственный опыт, дающий материал познания, и рациональное познание, дающее рациональную форму знания, и мистическую интуицию, дающую содержание предмета познания, сознание его действительности, связь с реальностью. Эта концепция знания предполагает особую роль мистической интуиции, мистического элемента и религии в познании. Вместе с тем сама по себе мистика, равно как и теология не гарантирует

истинности познания. Истина предполагает неразрывную связь этих элементов при определяющей роли мистических начал. Цельное знание, или «свободная теософия», понимается как синтез трех направлений в философии: мистцизма, рационализма и эмпиризма. Эти элементы приходят к «внутреннему свободному синтезу», который ложится в основу общего синтеза трех степеней знания. В этом синтезе преодолевается не только односторонность различных форм познания, но и противопоставленность субъекта и объекта, отрыв человека как субъекта познания от своей подлинной духовной основы. Идея синтетичности познания является определяющей характеристикой теории познания В. Соловьёва.

Для характеристики «цельного знания» существенны также понятия «предмета знания» и «истины». Предмет «цельного знания» отличается от предмета науки. «Свободную теософию», или цельное знание, интересует не внешний порядок явлений, а внутренний порядок существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному. «Предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях»³. Именно такая онтология, а не онтология атомов и их механических взаимоотношений, лежащая в основе науки и связанного с ней эмпиризма, и не логика идей (чистых понятий познающего субъекта), представленная в идеалистической философии, неразрывно связана с концепцией русского мыслителя. В конечном счете «предмет цельного знания есть истинно сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало»⁴. Мир как предмет знания рассматривается в свете отношения с этим абсолютным предметом.

С вопросом о предмете познания неразрывно связан и вопрос об истине: «Истина познания определяется истинною предмета, истина же предмета состоит, во-первых, в его действительности, во-вторых, и в его универсальности». Предмет в своей полной и настоящей действительности

определяется, во-первых, как безусловно-сущий, во-вторых, как некоторая неизменная и единая сущность, или идея, в-третьих, как некоторое актуальное бытие или явление. Соответственно этому и действительное познание предмета определяется, во-первых, как вера в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание или воображение его сущности или идеи и, наконец, в-третьих, как творческое воплощение или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания. «Первое сообщает нам, что предмет *есть*, второе извещает нас *что* он есть, третье показывает, *как* он является. Только совокупность этих трех фазисов выражает полную действительность предмета»⁵. Универсальность познания определяется связью всего со всем, а в конечном счете тем, что единство мыслимого содержания человек получает «от своего мистического, или божественного элемента». В. Соловьёв отмечает, что «теоретический вопрос об истине относится, очевидно, не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему, безусловному смыслу или разуму (Λογος) существующего, и потому частные науки и познания имеют значения истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому Логосу, то есть как органические части единой, цельной истины...»⁶.

Вместе с тем, как уже отмечалось, наряду с синтетическим и мистическим в своей основе характером концепции «цельного знания», ее отличительной чертой является практическая направленность. Как отмечает В. Соловьёв, «цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера: оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека»⁷. В. Соловьёв понимает философию как «философию жизни», которая занимается не только проблемами познания, но и вопросами нравственного совершенства, внутренней цельности духа. По его представлениям, истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или исключи-

тельности – такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты. В этой связи необходима новая организация знания, преодолевающая односторонность и догматизм, а «для истинной организации знания необходима организация действительности»⁸. Духовное преображение мира и человека рассматривается как важнейшая задача, и задача теоретического познания подчинена этой высокой цели. Его концепция «цельного знания» – это, по сути, концепция практического знания. Знание неразрывно связано с ценностями и практическими действиями, определяющими его характер.

Такое понимание знания относится не только к философии, но и к науке: «Наша наука служит или Богу, или мамоне, но кому-нибудь служить для нее неизбежно: безусловно самостоятельной быть она не может»⁹. Здесь идеи В. Соловьёва перекликаются с представлениями современной эпистемологии и философии науки. В его работах содержится не только развернутая теория познания, но, по сути, и основы некоторой философии науки. Он не только отмечает социокультурную обусловленность научного знания, но и предлагает проект новой науки, «гармонически соединяющейся» наряду с теологией и философией в свободной теософии, являющейся, в свою очередь, частью будущего органического синтеза или цельной жизни.

В этой связи представляется уместным сопоставить концепцию «цельного знания» В. Соловьёва с некоторыми идеями современной эпистемологии. В учении великого русского мыслителя многие идеи оказались утопичными и в свое время не востребованными, тем более значимыми представляются его глубокие интуиции в области теории знания, некоторые из которых представляют интерес и для нашего времени. Так, в отечественных исследованиях уже осуществлялось сравнение гносеологии В. Соловьёва с эволюционной эпистемологией. Следует также обратить внимание на то, что практическая ориентированность его концепции знания, идея связи познания и практики могут быть соотнесены не только с марксистскими идеями, но и с некоторыми идеями социальной эпистемологии.

Не менее важной представляется идея В. Соловьёва о единстве знания, мысль о соединении науки, теологии и философии в едином знании как условии истинности познания. С этой идеей тесно связана идея единства познания и ценностей: нравственных и эстетических. Идея единства знания имеет ряд аспектов, она не нова и получила определенную популярность уже в XIX веке, когда синтетическая тенденция в науке преобладала над тенденцией аналитической. Достаточно вспомнить идею К. Маркса о том, что будущая наука будет одной наукой о природе и человеке. В современной науке идея единства знания нашла подтверждение в особом интересе к этической стороне научной деятельности, в многообразных методологических взаимодействиях естественных наук и социогуманитарного знания, нашла отражение в переходе современной науки к изучению сложноорганизованных, «человекообразных» (В. Степин) систем. Таким образом, само развитие науки стимулирует становление сложных, синтетических форм познания.

С концепциями глобального эволюционизма, коэволюции человека и природы перекликается идея В. Соловьёва о внутренней связи человека как субъекта познания и действия с сущим, с абсолютным началом. Даже с поправкой на мистическую интерпретацию эта идея принципиально важна для понимания истории русского космизма. Но не менее важна и мысль философа о значении мистики, мистической интуиции для научного познания. Если положение о связи науки и философии, мировоззрения в целом давно уже не вызывает сомнений, то мысль о возможной связи науки и религиозных представлений, о значимости религии для обоснования научных теорий и в наши дни представляется экзотической. Обращение ряда ученых, прежде всего физиков, к религиозным представлениям, поиск связей науки и религии пока, скорее, исключение. При этом ученые чаще обращаются к мистическим учениям Востока: таковы работы Ф. Капра «Дао физики», Р. Томпсона «Механистическая и немеханистическая физика» и другие. Последний, в частности, ставит «задачу создания подлинно духовной науки», альтернативной механистиче-

скому мировоззрению, и предлагает «искать ее среди множества философских систем прошлого и настоящего»¹⁰. Мысль небесспорная, но интересная, и если принять ее как руководство к действию, то учение В. Соловьёва может быть не менее востребованным, чем учения даосизма или бхакти-йоги.

Попытки строить науку на религиозной основе принимаются и отечественными учеными. В частности, можно указать на проекты «христианской физики» В. Митюгова и «христианской психологии». Эти проекты генетически ближе к учению В. Соловьёва, но способ соединения научных и религиозных представлений выглядит несколько надуманным. По поводу этих проектов В. Лекторский справедливо замечает, что «не только содержание религиозной онтологии, но и сами способы ее принятия принципиально отличаются от того, что имеет место в науке»¹¹. Впрочем, это не означает, что по мере развития науки не могут возникнуть дополнительные точки пересечения этих подходов. Особенно это относится к социально-гуманитарным наукам. Именно применительно к ним идеи В. Соловьёва и других русских мыслителей представляются особенно значимыми.

На размывание резкой границы между наукой и вне-научными формами знания обращают внимание исследователи философии науки, в частности, идея относительности этой границы обосновывается в постпозитивистской теории наук (П. Фейерабенд), демаркация науки и не науки не проводится и в структуралистских теориях знания (М. Фуко). О «скользящей границе» научного и вненаучного мышления говорят отечественные философы. Но это открывает дорогу для новых синтетических форм знания. И в этом отношении учение В. Соловьёва сохраняет свою актуальность в наши дни. Но выявление относительности границ между наукой и не наукой, раскрытие связей науки, философии, религии, этических и эстетических представлений связаны со значительными сдвигами в культуре, с переходом от эпохи модерна к эпохе постмодерна, на что обращает внимание Ю. Хабермас. И, несмотря на то, что учение В. Соловьёва принципиально отлично от постмо-

дернистских концепций, его концепция «цельного знания» перекликается с некоторыми определениями этого состояния культуры.

¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения. М., 1988. Т.2. С. 201.

² Там же. С.203.

³ Там же. С.192.

⁴ Там же. С. 195.

⁵ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения. М., 1988. Т.1. С. 734

⁶ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения. М.: Мысль, 1988. Т.2. С. 230.

⁷ Там же. С. 229.

⁸ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения. М., 1988. Т.1. С. 743.

⁹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения. М., 1988. Т.2. С. 230.

¹⁰ Томпсон Р.Л. Механистическая и немеханистическая наука. М.: Философская книга, 1988. С.14.

¹¹ Лекторский В.А. О некоторых вариантах соединения религии и научного знания (проекты христианской физики христианской психологии) // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб, 1999. С. 214.

О.Б. КУЛИКОВА

Ивановский государственный
энергетический университет

КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ В ГНОСЕОЛОГИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Концепция субъекта познания – модель человека, участвующего в познавательных отношениях с миром, – играет системообразующую роль в любом варианте гносеологического учения. Особенно ярко это было выражено в философских учениях нового времени, преимущественно ориентированных на осмысление познавательных отношений человека с миром. Именно тогда в целом были созданы образцы таких моделей. Им часто следовали и философы последующих эпох, иногда смещая некоторые акценты и обновляя детали построений своих предшественников –

Ф.Бэкона, Р.Декарта, И.Канта и др. Русская философия XIX в. в этом плане не исключение, хотя гносеологическая проблематика не стала в ней определяющей. В философской системе Владимира Соловьёва эта проблематика тоже, казалось бы, не является определяющей, но свою модель познающего субъекта, преломившую в себе некоторые указанные европейские традиции и выразившую одновременно специфику его творческой мысли, он сумел создать.

Учение Соловьёва о познании нельзя рассматривать в отрыве от целостности универсального философского построения русского философа, от идей всеединства и Богочеловечества, от Софиологии и учения о нравственности. Одновременно нельзя не признать наличия у него оригинальной собственно гносеологической доктрины, проработанной и согласованной во всех основных аспектах. Онтологизированность и вместе с тем внутреннюю системность Соловьёвской гносеологии особенно подчеркнул в свое время В.Ф.Эрн, который уделил специальное внимание ее анализу¹.

Но важным является также и то, что теория познания В.С.Соловьёва (или, как он сам это называл, его диалектика) имеет не только онтологический, но и ярко выраженный антропологический настрой. Антропология его, в свою очередь, также обладает своей спецификой. Она получила неоднозначную оценку исследователей. Довольно радикально ее охарактеризовал, например, А.П.Козырев. По его мнению, у Соловьёва фантастическая антропология, в ней «человечество “съедает” человека», она «имперсоналистична и полна геометрическими абстракциями (сфера – человечество, точка на ее поверхности – отдельный человек и пр.)»². А И.И. Булычев назвал антропологию Соловьёва постклассической трансцендентной антропологией, пронизанной установками морали³.

Нельзя не признать, что учение о человеке Соловьёва является важным этапом исторического развития философско-антропологической мысли в целом, наряду с учениями Л.Фейербаха, последователей «философии жизни», представителей немецкой антропологической школы конца XIX – начала XX в. (имеются в виду М.Шелер, А.Гелен,

Г.Плеснер и др.). Он в полной мере явился основателем соответствующей традиции в русской философии. Главное в Соловьёвской антропологии – это то, что человек рассматривается существом «сверхживотным» и «сверхприродным»⁴, способным одухотворить и возвысить свою плоть посредством смысла – то есть ни к чему не сводимой собственной индивидуальности, выразить себя в бесконечном порыве личностных качеств. Основанием человека Соловьёв, как известно, считает соединение трех начал (элементов): божественного, материального и собственно человеческого.

Концепция субъекта познания включила в себя все эти особенности соловьёвского учения о человеке. В самом общем плане построенная Вл. Соловьёвым теория познания выражает собой решение триединой задачи: осмыслить *что*, *как* и *для чего* человек познает. Эти три грани у него всегда и во всех случаях органично связаны. Это касается и построенной им модели субъекта познания.

В целом В.С. Соловьёв рассматривает познавательный процесс как способ единения субъекта с объектом, а точнее единения (если использовать физический аналог – резонирования) идеи субъекта с идеей объекта. Субъект, как отмечает Соловьёв, в своем истинном бытии существует и познает себя в неразрывной внутренней связи со всем, а через то и тем самым познает все в себе⁵. Поскольку человек познает предмет, постольку, утверждает Соловьёв, этот предмет «перестает быть внешним, потому что входит в формы нашего внутреннего, психического бытия»⁶. Истинное познание, считает мыслитель, «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом... существенною и внутренней связью»⁷.

Человек как познающее существо у Соловьёва выражает собой весь комплекс жизненно важных качеств. Субъект познания предстает не некой абстракцией, как у Декарта и его последователей, а в сопряженных категориях индивидуальности и личности, то есть в категориях, означающих целостную включённость субъекта в отношения с миром. Сам Соловьёв, как известно, подчеркивая ограни-

ченность картезианского субъекта, писал, что ему «придано значение как чему-то самостоятельно существующему, безотносительно к самой истине»⁸, то есть как чему-то отвлеченному.

Отличается модель соловьевского субъекта познания и от кантовской. Хотя сам Вл.Соловьёв и испытывал довольно серьёзное влияние немецкого мыслителя, но вопреки ему, не считал непреодолимым, как это было у И.Канта, разрыв между эмпирической и трансцендентальной сторонами человека познающего. В противовес кантовскому «двусмысленному “субъекту” критицизма»⁹, соловьевский субъект познания истолкован в единстве трёх измерений: как индивидуальность, как личность и как природное, телесное существо.

Соловьёв, особенно в своем фундаментальном труде «Критика отвлеченных начал», много внимания уделяет доказательству того, что чувственные восприятия, активность которых и воплощается в так называемом эмпирическом субъекте, не могут сами по себе давать истинного знания. «Чувственная достоверность, – отмечает философ, – оказывается на самом деле как самая отвлеченная и бедная истина»¹⁰, поскольку истина, с его точки зрения, не есть ощущение, не зависит от факта ощущения¹¹.

Характеризуя эмпирического субъекта в целом, Вл.Соловьёв в работе «Теоретическая философия» указывает, что его реальность «неразрывно связана с неопределенным множеством фактов внешнего опыта в пространстве, времени и причинности и не может иметь большей достоверности, чем они»¹². Ведь, продолжает рассуждение автор, в отношении целых групп фактов, а то и всей их совокупности может возникать и возникает сомнение, так что не найдется такого серьезного мыслителя, который бы в полной мере придавал «элементам и формам физического мира, веществу, пространству, времени» характеристики безотносительной реальности¹³.

Таким образом, соловьевский эмпирический субъект познания – весьма относителен, условен, «ненадежен» и случаен. Его реальность зависит от реальности изменчивого и преходящего массива явлений материальной действи-

тельности, исчезновение и возникновение которых должно свидетельствовать соответственно и об исчезновении и возникновении его самого. Эмпирический субъект, несмотря на то, что имеет непосредственное отношение к реальности, в целом пассивен; в нем состоит лишь некоторый начальный шаг к истине¹⁴.

Важно то, что человек от рождения не рассматривается Соловьёвым как некая *tabula rasa*, то есть всякое человеческое существо для философа предстает как носитель некоего смысла. Он особо выделяет способность человеческого сознания не только следовать за фактами, но и предварять их¹⁵. Образ объекта, по представлению русского философа, должен возникать у субъекта как отнесение к соответствующей этому образу идее, «которая существует в нашем духе, независимо от ощущений и от мыслей», скрывается в бессознательных глубинах нашего духа¹⁶.

В отличие от эмпирически наблюдаемого человека, от человека видимой действительности, более существен и реален, по мысли Соловьёва, человек идеальный. В нас как существах идеальных заключено «бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого»¹⁷.

Человек индивидуален именно как идея. «Каждое «Я» есть нечто в идее безусловно особенное и единичное...», – писал Соловьёв¹⁸. Он признает идеи индивидуальности независимыми в равной мере и от чувственной реальности, и от «рассудочных отвлечений» (абстрактного мышления)¹⁹. В свою очередь, идеи, находя свое положительное самоосуществление через взаимодействие с другими, становятся действительностью «только в деятельности лица» (личности).

Индивидуальность есть то, что можно назвать неким тяготеющим центром человеческого существа, есть его «внутренний индивидуальный характер»,²⁰ это «безусловное содержание, или идея», наполняющая личное его бытие,²¹ «которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во

всемирной драме»²². По Соловьёву, индивидуальность, таким образом, есть некая безусловная идеальная отличительность человека, не отменяемая никогда и никакими обстоятельствами.

И субъект как индивидуальность, по Соловьёву, постигает в объекте то, что соотносится с его собственной идеей (индивидуальностью), познает то, что находится в нем самом²³. В познании истины это индивидуальное «Я» становится безусловным, а значит, всецельным²⁴. Субъект тем самым преодолевает оковы отдельности, оковы эмпирического существования и становится сверхличным²⁵. Здесь происходит своеобразное «снятие» эмпирического субъекта, который должен подняться силой сверхличного вдохновения в область самой истины²⁶.

Как справедливо отмечено, для Соловьёва главным отличием человека от всего окружающего внешнего физического мира является «стремление познать себя и скрытое в себе Божество, разорвать оковы природы и воплотить свое величие...»²⁷. А телесность значима как то, чем можно овладеть в деле раскрытия «Я». Материальное начало в человеке (материальное его существо) необходимо как средство (орудие, инструмент) для осуществления его идеи (индивидуальности). Человек с необходимостью проходит земной путь, с необходимостью выражает себя природно-телесно. Только через это, познав и осознав свою телесность, он в действительности может стать подлинно духовным существом, раскрыть свою духовную сущность, достичь единения с Богом.

Главным инструментом указанного взаимодействия, в соответствии с мыслью Соловьёва, могут выступать исключительно мистические способности человека, или вера²⁸. Истина как внутреннее единство всего, указывает русский философ, может быть постигнута только в акте веры²⁹.

По сути соловьёвская модель познавательного процесса – это, как справедливо подчеркнул М.И.Ненашев, не что иное, как диалог с Богом³⁰. И Бог Соловьёвым мыслится как безусловная, абсолютная личность, с которой личность человеческая только и может иметь духовную связь³¹.

Личность – это особое измерение человека. Личность мыслится Соловьёвым как выражение индивидуальной активности, открытости, бесконечного деятельностного порыва человека; она вносит в «Я» всю полноту отношений со всем, без чего «Я» само по себе будет лишь пустой формой. Понятие личности вообще истолковано Соловьёвым весьма многогранно. И своеобразный персоналистический подход можно обнаружить у него во многих ракурсах учения о Всеединстве, а особенно ярко – в идее Софии. Весь его универсализм последовательно персоналистичен. Как справедливо указывает Е.А.Плеханов, личностный характер присущ всем главным частям философии В.С. Соловьёва: и христологии, и теологии, и социальной философии, а основой собственно его учения о личности является «персоналистическое переосмысление идей атомизма, платонизма и монадологии Лейбница»³².

Личность, по Соловьёву, характеризует человека как активное, действующее и волящее существо. Личность есть одновременно «природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях»³³. Но она также есть и «нечто совершенно особенное, неопределимое внешним образом»³⁴. В ней есть некое необходимое условие – ее индивидуальность, или внутренний трансцендентальный исток³⁵. Личность (лицо) предстает носителем идеи, обладающим особыми силами для ее осуществления³⁶. «...Лицо и идея – соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга»³⁷.

Но в личности нет предопределенности и одномерности, «полнота личности человеку не дана, а задана; она осуществляет себя в стремлении, а не в состоянии»³⁸. В личности для Соловьёва выражено то, что характеризует человека как субъекта жизни и сознания, что «от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное»³⁹. Человек как личность «обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со

всем»; в личности как бесконечности соединены «силы представления и силы стремления и действия»⁴⁰.

Активность приписывается субъекту познания как существу не отвлеченно созерцающему, но действующему, то есть именно как личности. «...Для истинной организации знания, – пишет в «Критике отвлеченных начал» Владимир Соловьёв, – необходима организация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества»⁴¹.

Личность, по Соловьёву, и означает этот творческий порыв, постоянное движение за всякие пределы, она – такая ипостась человека, которая организует и направляет трансцендентальное к трансцендентному, приводит их к тождеству. При этом личность рассматривается не только как условие достижения истины, а, главным образом, как то, что находится в зависимости от истины. «Человеческое я, – пишет русский философ, – безусловно в возможности и ничтожно в действительности», и «бесконечное стремление человеческого я» к достижению безусловного содержания, всей полноты бытия можно достигнуть сначала только в сознании, то есть человек «должен *сознать* его как идею в себе» прежде, чем «*познать* его как действительность *вне себя*»⁴².

Важно отметить, что, по Соловьёву, осуществление этой бесконечности, или приведение совершенства в действительность, обусловлено взаимодействием со всем и со всеми, личность не может и не должна быть отделена от других. Обособленность пагубна для личности, лишая ее и совершенства, и бесконечности⁴³.

И мистические способности человека, без которых невозможен выход к истине, обусловлены во многом развитием рода. Собственно к такому выводу приходит Соловьёв в работе «Смысл любви». Владимир Сергеевич пишет так: «*Вся истина* – положительное единство всего – изначально заложена в живом сознании человека и постепенно осуществляется в жизни человечества с сознательной преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства*, не есть истина)»⁴⁴. Внутренний индивидуальный характер (или идея) как некое существенное значение (или содержа-

ние) личности находится в необходимом отношении с другими идеями в некоем их объединяющем центре – самой общей и широкой идее, «покрывающей» собой все остальные – идею безусловного блага или любви⁴⁵.

Человек (субъект познания) и род здесь неразделимы. «Внутренний свободный синтез», «общий синтез трех степеней знания» (имеется в виду тезис о необходимости слияния трех аспектов знания – эмпирического, рационального и мистического), по Соловьёву, являются основой достижения «вселенского синтеза общечеловеческой жизни»⁴⁶.

Русский философ ведет речь о реализации человеком своего божественного начала (или о *свободной теургии*) в эмпирической природной и социальной действительности. При этом он, конечно, сознает, что человеку еще не удалось действительно приступить к свободному творчеству, понимает, что рассуждает в категориях должного, хотя элементы указанной задачи, как он считал, уже можно обнаружить в произведениях человеческого творчества, прежде всего эстетического⁴⁷.

Действительность идей (то есть воплощение того безусловного идеального человеческого существа), как подчеркивает мыслитель, «несомненно доказывается фактом *художественного творчества*», в котором находит выражение «внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью»⁴⁸. Человек, по мысли Соловьёва, есть «центр всеобщего сознания природы», «душа мира», и «никакие высшие роды существ на смену ему не нужны и невозможны»; эта форма природы (человечество в своем совокупном усилии) сама способна к бесконечному самоусовершенствованию⁴⁹.

Свободная теософия у Соловьёва объединяет в себе всю полноту знания того, что можно назвать действительной целью человеческого существования, знание, достигнуть которого можно через единение внешнего, внутреннего и мистического опыта всех, а в результате достигнуть и свободы.

В соответствии с его учением, истина предельно объединяет именно такого субъекта с объектом; предельно – значит универсально и в самой сущности, то есть она пред-

стает единством всего, выражением единой связи многих вещей или существ, делая из них всё. Истинным, утверждает философ, можно считать то, что общее для всех вещей, что испытывается как действительность всеми, что едино и абсолютно, в чем каждый связан со всем⁵⁰.

Истина должна делать человека универсальным существом. И критерий истины, с позиции Соловьёва, заключен в самом таком многомерном субъекте, он через истину (в истине) получает свое объективное содержание, а вместе с тем истина в нем выражает то, чем она может быть⁵¹.

В Соловьёвском субъекте познания, таким образом, обнаруживается удивительный синтез человеческих возможностей. Они вполне соотносимы с тем, что несет в себе вся полнота бытия, точнее – полнота жизни. Но при этом человек познающий, от которого неотделим человек действующий, не сводится ни к одному из своих качеств и возможностей, как не сводится полнота бытия к каким-либо его формам и даже к их сумме. Обретая себя и свое в познании, человек одновременно открывает всё, но не только для себя, но и для всех и для всего.

Таким образом, Соловьёв вроде бы и не вычленяет, как это принято в классической гносеологии, собственно субъекта познания. Для него не являются руководяще-предписывающими классические (декартовско-кантовские) представления об оппозиции в познавательном процессе субъекта и объекта. Нельзя его отнести и к последователям гегельянско-шеллингианского отождествления субъекта и объекта. Влияние этих традиций, тем не менее, можно все-таки обнаружить в концепции Соловьёва. Здесь уместно привести весьма образное замечание А.П.Козырева о построениях русского философа: «С изящным, подчас и легкомысленным упорством Соловьёв синтезировал, сопрягал, соединял разные учения в своей “вселенской теории”, предавался философской алхимии»⁵².

Но эта «алхимия» дала, как представляется, неожиданный и глубокий результат. Субъект познания у Соловьёва построен с достаточной последовательностью, очерчен в самых существенных характеристиках. Но его определенность проистекает не из чего-то заданного только из-

нутри его или пребывающего вовне (хотя влияние всего этого признается), а из непрерывно открывающейся перспективы его творчества, где создаются неотделимые от него самого смыслы.

¹ См.: Эрн В. Гносеология В.С.Соловьёва // Сборник статей о В.Соловьёве. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 167 – 257.

² См.: Козырев А.П. В.В. Розанов и Вл. Соловьёв: диалог в поисках Другого // Соловьёвские исследования. Иванов, 2004. Вып. 9. С. 35.

³ См.: Булычев И.И. Вл. Соловьёв как представитель постклассической трансцендентной антропологии // Соловьёвские исследования, 2002. Иваново, 2002. Вып. 4. С. 108 – 123.

⁴ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 60.

⁵ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 694.

⁶ См.: Там же. С. 638.

⁷ См.: Там же. С. 720.

⁸ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 828.

⁹ Там же. С. 828.

¹⁰ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 600.

¹¹ См.: Там же. С. 687.

¹² Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 790.

¹³ См.: Там же. С. 788, 790.

¹⁴ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 599.

¹⁵ См.: Там же. С. 586.

¹⁶ См.: Там же. С. 730.

¹⁷ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. / Сост., подг. текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 118.

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 715.

¹⁹ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 62.

²⁰ См.: Там же. С. 55.

²¹ См.: Там же. С. 70.

²² См.: Там же. С. 55.

²³ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 694, 729.

²⁴ См.: Соловьёв В.С. Теоретическая философия. С. 822.

²⁵ См.: Там же. С. 823.

²⁶ См.: Там же. С. 822.

²⁷ См.: Ионайтис О.Б. Идея сверхчеловека и теория прогресса // Соловьёвские исследования 2004. Иваново, 2004. Вып. 9. С. 285.

²⁸ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 724, 726, 727, 729.

²⁹ См.: Там же. С. 726.

- ³⁰ См.: Ненашев М.И. Принцип безусловной достоверности в «Теоретической философии» Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 98.
- ³¹ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 67–70.
- ³² См.: Плеханов Е.А. «Метафизика личности» В.С.Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 165.
- ³³ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 54.
- ³⁴ См.: Там же. С. 54.
- ³⁵ См.: Плеханов Е.А. «Метафизика личности» В.С.Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 166.
- ³⁶ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 66.
- ³⁷ См.: Там же. С. 67.
- ³⁸ См.: Плеханов Е.А. «Метафизика личности» В.С.Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 167.
- ³⁹ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 40.
- ⁴⁰ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 285.
- ⁴¹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 743.
- ⁴² Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 26–27.
- ⁴³ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С.285.
- ⁴⁴ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В.Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 503.
- ⁴⁵ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 55–56.
- ⁴⁶ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 194.
- ⁴⁷ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 744.
- ⁴⁸ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 64, 65.
- ⁴⁹ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви. С. 502–504.
- ⁵⁰ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 612, 613, 693.
- ⁵¹ См.: Там же. С. 692.
- ⁵² См.: Козырев А.П. В.В. Розанов и Вл. Соловьёв: диалог в поисках Другого // Соловьёвские исследования. Иваново, 2004. Вып. 9. С. 27.

С.А. БОРЧИКОВ
«Философский семинар», г. Озёрск

МЕЖДУ ДВУХ РАЗУМОВ

Вместо предисловия

В.С. Соловьёв написал три статьи, объединенные позже под общим заголовком «Теоретическая философия». В них он, кроме прочего, выступил с резкой критикой учения Р. Декарта. Этот факт наводит на размышления.

Рене Декарт и Владимир Соловьёв. Два гения. Два мыслителя, практически давшие начало: один – западноевропейской философии Нового времени, другой – зрелой форме русской философии. А какая драма непонимания!

Я люблю обоих. Что делать, буду искать примирительный синтез. Тем более, А.Ф. Лосев отмечал: здесь много недоразумений (недодумок). Но ведь оба очень *разумные* мыслители. Следовательно, надо разумно додумать за них недодуманное.

Для этого я постулирую аксиому, которой не было ни у Декарта, ни у Соловьёва, *аксиому многоуровневости сознания*. Суть ее в следующем.

Сознание развивается, и каждый его уровень представляет относительно самостоятельную реальность со своими формами и модусами, атрибутами и функциями, достоверностями и иллюзиями, процедурами гносификации (производства знаний) и верификации (подтверждения их истинности) и т.п.

Что же делает Соловьёв? Он делает на первый взгляд нечто странное: во многом соглашаясь с Декартом, критикует его учение, при этом полностью следуя основным правилам декартовского метода.

Напомню эти правила. Они касаются особого, высшего, по мнению Декарта, уровня мышления – дедукции.

Первое – методическое сомнение. Оно позволяет последовательно отсеять привходящие знания и выйти на непосредственные самоочевидности.

Второе – в науке метафизике такой аксиоматической самоочевидностью является тождество мыслящего и мыслимого, характеризующее лозунгом «*cogito ergo sum*».

Третье – ясность и отчетливость знания. Эти предикаты связываются Декартом с истиной. В аксиоматических очевидностях истинность обеспечивается самим характером тождества (самотождества), а в опосредованном мышлении передается по дедуктивной цепочке от знания к знанию (при условии правильности).

Сказанного достаточно, чтобы начать исследование по пунктам.

1. Сомнение

Соловьёв не просто начинает с Декартова сомнения, а даже идет дальше, приписывая сомнение в качестве атрибута всему философскому сознанию: «...Нельзя заключать, что философия заранее уверена и ручается в достижении безусловно достоверной истины; она *может* ее никогда не найти, но она *обязана* ее искать *до конца*, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения»¹.

Реализуя эту установку, Соловьёв подвергает сомнению якобы декартовское понятие «субъект». Нет вопросов. Кроме одного. Декарт не только никогда не утверждал несомненность существования субъекта, но сам постоянно подвергал сомнению его существование и в смысле физическом (как тела), и в смысле биологическом (как живого существа), и в смысле психологическом (как состояний сознания), и в смысле социальном (как человека), и даже в феноменологическом смысле.

Единственный смысл, который мог бы быть приписан позиции Декарта, это смысл нозматический: субъект как мыслящее существо (тождество дедуктивно мыслящего о себе мышления с тем, что оно о себе мыслит). Но и то при очень четкой рефлексивной фиксации уровня этого смысла.

Решение.

Во-первых, сомнение не является единственной характеристикой философии. Философия (извините за банальность) – это *любовь к мудрости*. И мудрость, и любовь

к мудрости в философии несомненны. Можно, конечно, в качестве интеллектуальной игры посомневаться в существовании мудрости, но если сделать это всерьез и лишиться мудрости права на бытие, то надо покидать поприще философии.

В каждый момент времени у философа имеется набор знаний, как подпадающих под рубрику сомнительных (гипотетических), так и входящих в разряд истинных. Он может, конечно, предполагать, что со временем последние потеряют ранг истины (окажутся либо относительными, либо вообще ложными), но, пока не доказано обратное, они имеют статус истинных. В этом смысле философия не только *вечный поиск истины*, но и *вечное пребывание* в настоящей истине с вечным поиском будущей (*новой*) истины.

Во-вторых, на разных уровнях сознания – свои правила сомнения. На уровне дедуктивного мышления можно сомневаться во всём, кроме аксиом и выводов из них. На уровне научного сознания спокойно сомневаются в фактах чувственного и религиозного сознания, в то время как в повседневной жизни нет нужды сомневаться в обиходных фактах, а в религиозной жизни вредно сомневаться в бытии Бога и т.д.

Причина подобных смещений в следующем. То сомнение, которое эффективно работает на уровне дедуктивно-метафизического мышления (Декарт), не очень-то проходит на уровне нравственно-метафизического мышления (Соловьёв), и наоборот.

Если учитывать границы сомнения и уровни мышления, то здесь нет никакой проблемы. Оба гения правы, каждый на своем уровне.

2. Достоверность

В результате методического сомнения Соловьёв приходит к непосредственным очевидностям, которые, собственно, составляют две аксиомы его философии.

Одна – «Добро» – является началом его практической философии², другая – «Сознание» – постулируется как начало теоретической философии: «Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в *наличной* действительности, в факте, *как таком*, в том, что *дано*. Сознается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно-

но, они существуют как такие, как создаваемые, или как состояния сознания»³.

Смещение, которое происходит здесь, более тонкое.

По Декарту, аксиомы или непосредственные очевидности должны полагаться в начале дедуктивного мышления, но ни для жизни, ни для сознания в целом Декарт никаких аксиом не предполагает. Соловьёв же говорит о достоверностях, которые лежат за пределами дедуктивного мышления, т.е. об объективных первоначалах мира, жизни, сознания, а не о началах мышления о мире, жизни, сознании.

С другой стороны, претендуя говорить о них не просто на уровне общекультурной констатации, а на уровне скрупулезного философского анализа и исследования, Соловьёв волей-неволей вступает на рельсы дедуктивно-систематического конструирования и вынужден трансформировать эти начала в аксиомы для дедуктивного мышления.

Однако если с нравственной философией у него ранее это получилось превосходно (использовав объективную достоверность «Добро» в качестве аксиомы, он создал одну из самых фундаментальных в русской философии этических дедуктивных систем «Оправдание добра»), то три полемические статьи «Теоретической философии» на подобную систему вряд ли тянут.

Аксиома «Сознание», принятая в качестве таковой, должна быть развернута в дедуктивный ряд под названием «Наука сознания», иначе ее введение остается неоправданным. Но такой науки Соловьёв не создал. А из того факта, что он осознает такую аксиому (и, возможно, такую науку), следует, согласно этой же аксиоме, лишь то, что он осознает такую аксиому (не более того), но сама наука еще не следует.

Справедливости ради надо отметить еще раньше созданную метафизическую конструкцию под названием «Философские начала цельного знания». В ней Соловьёв положил в качестве аксиомы категорию «Абсолютное» и мастерски дедуцировал филигранную систему понятий и категорий.

Решение.

На каждом уровне сознания и мышления – свои достоверности. Эти достоверности носят объективный харак-

тер, их задача – детерминировать и подпитывать развитие данного уровня. Не обязательно они обретают форму аксиом (Декарт), хотя также не обязательно, что они обретают статус нравственных, метафизических или философских начал мира и жизни (Соловьёв). Это происходит только тогда, когда человек достигает соответствующего уровня сознания или философского мышления.

Рискну предположить наличие одного всеобщего (для философии и философского сознания) начала – Мудрости. Все остальные начала являются лишь его модификациями в зависимости от исторических, национальных и индивидуальных условий и уровней философствования. Таковы и «Дао» Лао-цзы, и «Бытие» Парменида, и «Идея» Платона, и «Сущее» Аристотеля, и «Единое» Плотина, и «Бог» Августина и Фомы Аквинского, и «Субстанция» Декарта и Спинозы, и «Абсолютная идея» Гегеля, и «Всеединное» Соловьёва и многие, многие другие.

Все эти начала могут быть одновременно в качестве аксиом положены в основание дедуктивных построений. Главное – не смешивать объективно-метафизические начала с нозматически-дедуктивными аксиомами, несмотря на то, что во многих случаях они имеют одно и то же терминологическое выражение.

Если это учитывать, то и здесь нет никакой проблемы. Оба гения правы, каждый на своем уровне.

3. Истина

Для Соловьёва «...истина есть то же, что *реальность*...»⁴. По его мнению, если бы это было не так, т.е. «если бы она была фактом наличного сознания, то ее не нужно и невозможно было бы искать, следовательно, не могло бы быть и никакой философии»⁵.

Открещиваясь от субъективизма, Соловьёв примыкает к *онтологическому пониманию* истины. «Ясно, что истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. Но если и нельзя заранее определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно: ее нет в области отдельного, обособленного я...»⁶.

Но опять недоумение: при чем здесь Декарт? Не удержусь и приведу высказывание самого Декарта: «...Всякое ясное и отчетливое восприятие – это, без сомнения, нечто, и оно не может возникнуть из ничего, но по необходимости имеет творцом Бога – того, говорю я, всеовершенного Бога, коему противна всякая ложь; итак, всё, что от него исходит, истинно»⁷.

Где тут субъективизм, непонятно. Несмотря на то, что позиция Декарта примыкает к *гносеологическому пониманию* истины, истина у него не становится менее объективной. Можно сказать, что у Декарта истина – это объективная квалификация, которую получает знание (суждение) в процессе дедуктивного мышления, связывающегося с божественной реальностью.

И если бы это было не так (продолжаю мысль Соловьёва), т.е. если бы истина была только онтически предзадана, то тоже никакой философии не было бы. Поскольку истина тогда может быть либо найденной, либо не найденной. Если она найдена, то и поиск ее прекращается. Если она не найдена, то что представляет собой мышление ввиду отсутствия истины – перебор заблуждений и лжи, что ли? В любом случае, это не философия.

Соловьёв ощущает навязчивую неразрывность онтологического и гносеологического пониманий истины и предлагает различать истину и понятие истины. Правда, он почему-то себе приписывает знание самой истины, а Декарту – обладание ее понятием. Если быть логичным, то надо было бы различать не два, а четыре состояния: знание самой онто-истины и ее понятие, знание самой гносео-истины и ее понятие.

Исходя из различных пониманий истины Декарт и Соловьёв предлагают различные пути ее постижения. Декарт – путь дедуктивного мышления, способного выносить истинные суждения, Соловьёв – почти то же самое: «...Для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина...»⁸. Но каким мышлением? В «Теоретической философии» ответа он не дает.

Ответ в общем виде можно найти в его докторской диссертации «Критика отвлеченных начал»: «Если отношение между субъектом и предметом для того, чтобы быть истинным или объективным знанием... должно исходить из самого этого предмета, то, очевидно, субъект должен не полагать от себя это отношение, а *находить* его в себе, не производить, а *испытывать* его. Истинное знание должно быть *опытом*, а не мыслью только»⁹.

Сам Соловьёв в жизни и творчестве демонстрирует разнообразие примеров такого опыта: и поэтических, и публицистических, и религиозных, и философских. Отмечу из последних самые значительные.

Пример мистико-метафизического опыта – *софиургия* (термин С.Н. Булгакова, точно передающий суть явления¹⁰). Софиургия – это духовное общение, со-действие с таким идеально-метафизическим существом, как София. В софиургийном гнозисе истина, действительно, располагается вне субъекта – в Софии (или софийной реальности), а дело субъекта только слушать Ее голос, улавливать и испытывать то, что приходит извне.

Пример теоретического опыта – уникальный метод *органической логики*, наиболее наглядно представленный в тех же «Философских началах цельного знания». Его можно даже сравнивать с дедуктивными наработками Декарта, выискивать у обоих плюсы и минусы, но то, что оба метода принадлежат к роду логико-мыслительного гнозиса, не вызывает сомнения¹¹.

Решение.

Можно долго и упорно искать синтез онтологического и гносеологического пониманий истины и соответствующего им опыта. И возможно, даже будут найдены какие-то варианты синтеза. Но загвоздка в том, что проблема, в принципе, лежит на ином, более высоком уровне. Специфика философии не в поиске истины вообще. Философия есть поиск *истины мудрости и о мудрости*.

Каждый философ имеет свой опыт мудрости, а отсюда и истины. История философии в свете этого представляет последовательное чередование различных опытов истины и их пониманий. В результате встает вопрос о всеобщей

истине, стоящей за всеми частными опытами и пониманиями истины, т.е. об *истине истины*.

Задача философии конкретизируется: не поиск истины, а поиск *истины истины*. Показательно, что и Соловьёв подходит к данной интуиции: «Философия создается многими; однако чтобы работа этих многих была работой над одним и тем же, и притом именно над философией, или познанием истины, как такой, очевидно, требуется предварительная общая идея истины, определяющая собою и план собирательной работы»¹².

Трудность в том, что до настоящего времени эта общая *идея истины* в явном виде в философии еще не сформулирована, а рассеяна по всем философским системам. Когда же она будет адекватно осмыслена, то неминуемо превратится из *идеи* в *истину* истины. Это работа для будущих поколений философов.

Если учитывать это различие, то и здесь нет никакой проблемы. Оба гения правы, каждый на своем уровне мудрости.

4. Примирение

а) Флатландия

Предыдущий анализ показал, что нет принципиальных противоречий между мудростью Декарта и Соловьёва. Тем не менее это не сбрасывает со счетов критический запал Соловьёва в статьях «Теоретической философии». Против кого же тогда он направлен, если не против Декарта?

Критика Соловьёва на самом деле направлена против философии, отчужденной от мудрости, и против псевдофилософов, насаждающих такую философию. «...Если один под именем философии отдаст свои силы психометрическому исчислению различных скоростей чувственного восприятия, а другой – стилметрическому исчислению слов, словечек и конструкций фразы в Платоновых диалогах, то не видно, каким способом можно доказать, что они работают над одною и тою же задачей, и притом задачей философской»¹³.

Через сто лет после Соловьёва Кен Уилбер, оценивая ситуацию, сложившуюся в философии Нового времени, ввел метафорический термин «*флатландия*» – *плоская*

страна, в которой сознание «сведено к восприятию одних лишь плоских и унылых поверхностей»¹⁴. Флатландия означает социально-идеологический топос с правилами игры, ориентированными на усредненные показатели и ведущими к забвению мудрости. Этот топос локализуется в непомерно разросшемся псевдонаучном сообществе профессионалов от философии.

Поразительно, но уже у Декарта можно найти предчувствие флатландии: «...Мне кажется удивительным, что многие люди дотошнейшим образом исследуют свойства растений, движения звезд, превращения металлов и предметов дисциплин, подобных этим, но при всем том почти никто не думает о здравом смысле или об этой всеобщей мудрости, тогда как все другие вещи в конце концов следует ценить не столько ради них самих, сколько потому, что они что-то прибавляют к этой мудрости»¹⁵.

б) Разум истины

Что может спасти философию от флатландии? По Соловьёву, разум истины. На роль *разума истины* им последовательно выдвигается три сущности: 1) живое мышление, соединенное с актом *воли* к истине, 2) философствующий субъект, восходящий от *просто* разума к достоинствам самой истины, 3) каждый человек, который в единстве содержания и формы выступает как *становящийся* разум самой истины¹⁶.

Что дает разум истины? «Как живая форма истины, он (познающий. – С.Б.) должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием; становясь разумом истины, он должен... обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, *качественно* не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истинною, в ее цвета окрашенного качества – не как *своего*, а как *истинного* начала – исходить для дальнейшего и полнейшего познания»¹⁷.

Да, так должно быть, так хочется Соловьёву, таков идеал. А что на самом деле? Мы уже видели, что всё зависит от всеобщей истины понимания истины. Упорствуя в своем частном, пусть даже претендующем на универсальность и абсолютность, понимании истины, легко скатиться

в качественное только *своей* истины, а отсюда прямая дорога в объятия флатландии.

с) *Разум мудрости*

Я бы не стал употреблять термин «флатландия» вообще, применительно к любым низшим уровням сознания и основанным на них общественным отношениям. Речь о флатландии может идти только в том случае, когда низший, средний или корпоративный уровень сознания начинает превышать свои полномочия и претендовать на нечто большее. Флатландия не потому флатландия, что она против мудрости, а потому, что она утверждает, что она и есть истинная мудрость.

Поскольку флатландия – это отчуждение от мудрости, то и победить ее можно не просто разумом (она сама с успехом его использует), не просто разумом истины (она с успехом паразитирует и на истине), а лишь *самой* мудростью и *ее* разумом.

Декарт эту установку четко выдерживает и в практической философии («...Чистые и искренние добродетели... обозначаются единым именем мудрости. Всякий, кто располагает твердой и действенной волей к постоянному правильному использованию своего разума... поистине мудр»¹⁸), и в теоретической («...Кто в конце концов уловит различие между моими началами и началами других, а также то, какой ряд истин отсюда можно извлечь, те убедятся, как важно продолжить разыскание истин и до какой высокой ступени мудрости... могут довести нас эти начала»¹⁹).

Почему же Соловьёв этого не видит? Потому что, гипертрофируя истину, отрывает ее от *мудрецов*. Мудрость – это историософское единство мудрецов (любителей и творцов мудрости). Конечно, мудрость в определенной мере объективируется и предстает потомкам уже в предзаданном, а порой и в безличном виде. Но если вообще *отвлечь* ее от ее творцов, то это будет отходом от истины истины.

Сам Соловьёв всю жизнь яро боролся с отвлеченными началами, предлагая взамен начала органические и все-

единые. Но ирония в том, что в истории философии само начало «Всеединство» может стать отвлеченным.

Если мы говорим о *всеединстве мудрости*, то должен выдерживаться такой уровень философствования, который обеспечивал бы единство всех людей, всех мыслителей, сделавших смыслом своей жизни любовь к мудрости. И этот уровень сознания и опыт его осуществления я бы и назвал в унисон Соловьёву – *разумом мудрости*.

Каждый философ – «кирпич» в стене мудрости. И для того чтобы проникать с одного уровня сознания («кладки кирпичей») на другой, нужна иная методология – диалоговая, интерпретационная, полиразумная и всеедино-мудростная.

Вместо заключения

Глупец, критикуя мудреца, не становится умнее. Мудрец, критикуя мудреца, не становится глупее, но общее дело мудрости от этого не выигрывает.

Критика сама по себе деструктивна. В лучшем случае она насаждает идеи критикующего за счет принижения идей критикуемого, в худшем – просто ведет к хаосу. Но в любом случае она закрывает доступ к коммуникации людей с разными уровнями сознания и к переходу мышления с одного уровня разума на другой.

Если философия – это *вечное пребывание* пусть в частной, но истине, то философы должны сосредоточивать усилия не на критике, а на том, чтобы понять вклад других философов в целое, именуемое *мудростью*.

Настала пора принять в философии *принцип презумпции уникальности и истинности* каждого мыслителя, особенно тех, чьи имена выдержали проверку временем.

Мудрец, понимающий мудреца, непобедим временем.

¹ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. – М., 1990. С. 761.

² Там же. С.758.

³ Там же. С.793.

⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. – М., 1990. С.598.

- ⁵ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. – М., 1990. С. 797.
- ⁶ Там же. С.822 – 823.
- ⁷ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1994. С.51.
- ⁸ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. – М., 1990. С.762.
- ⁹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. М., 1990. С. 598.
- ¹⁰ См.: Борчиков С.А. Метафизические основания Софии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново, 2006. Вып. 13.
- ¹¹ Более подробно см.: Борчиков С.А. Контуры органической диалектики/логики В.С. Соловьёва // Размышления о... М., 2007. Вып. 10.
- ¹² Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. – М., 1990. С.824.
- ¹³ Там же. С.824.
- ¹⁴ Уилбер К. Интегральная психология. – М., 2004. С. 35.
- ¹⁵ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.78.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. – М., 1990. С. 829–831.
- ¹⁷ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. Изд. 2-е. М., 1990. С. 830
- ¹⁸ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 299.
- ¹⁹ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 313.

Л.Н. РОДНОВ

Костромской государственной
технологический университет

РАЗУМ ИСТИНЫ ИЛИ ИСТИНА РАЗУМА?

Надо признаться, что несомненный *патриарх* всей нашей русской (российской, лучше сказать) философии так прямо вопрос нигде не ставит, но подразумевает его, особенно в последней своей работе под названием «Теоретическая философия», в которой на базе критического анализа рационализма картезианского и кантовского учения о познающем мышлении предлагает свою концепцию постижения безусловной или философской истины как тако-

вой. Чтобы мыслить подобным образом, мало владеть при этом *памятью*, дающей «мышлению первый пребывающий или времепорный материал», равно как и «слово, придающее этому материалу первоначальную форму всеобщности, или свободу от эмпирических условий субъективного, психического процесса». Чтобы «сделать его действительным, приходит третье – *замысел*, создающий мысль как необходимый путь к задуманной цели» (1;813).

Что это такое – замысел? Чем он определяется и каким образом себя осуществляет? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо понять критику Вл. Соловьёва в адрес гносеологии Канта, в согласии с которой мы познаем лишь то, что нам является, а сущность являемого непознаваема, скрыта. Это, во-первых. Во-вторых же, ни Кант, ни все его последователи не могли объяснить, каким образом эмпирический опыт может синтезироваться с помощью совершенно бессодержательных, пустых, или «чистых», созерцаний и рассудочных категорий? Другими словами, как может соединиться некое чувственное содержание (эмпирический опыт) с некоей идеальной формой, несовместимой ни с каким содержанием? Вопрос, как говорят, риторический. Говоря же образным языком Вл. Соловьёва, «между таким *знанием*, то есть *чистым сознанием*, и его предметом (данным в эмпирическом опыте. – Л.Р.) нельзя продеть и самой тончайшей иглы скептицизма» (там же;771).

Идея введения замысла как источника подлинного познания истины Вл. Соловьёвым была подготовлена всей системой его способа философствования, прежде всего, его понятием *всеединства* и понятием человека как Богочеловека. Поэтому и нет ничего удивительного, когда его мифифицирующее мышление соединяется с мифологией и символизацией в русле самого гнозиса. В «Критике отвлеченных начал» мы, в частности, читаем: «Таким образом, истинное знание возможно только под формой разумности или *всеединства*, то есть его истинность определяется не реальностью его содержания, составляющею лишь материю истины, а разумностью его формы, то есть отношением этого содержания ко всему в единстве, или ко всееди-

ному началу. Но это разумность познаваемого, как мы видели, не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте (эмпирическом. – Л.Р.) нет ни «всего», ни «единого». Разум, или смысл познаваемых вещей и явлений, может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум» (там же; 674 – 675).

Одним словом, если щипцы не могут укусить самих себя, то мышление, будучи разумным, эту удивительную операцию может, по Соловьёву, проделать (см. там же; 806). Реальный смысл постижения истины разума с помощью разума истины, а именно об этой возможности познания говорит философ, имеет место быть. «Мы знаем, – говорит он, – чего ищем. Уже в древности было обращено внимание на этот парадоксальный факт: есть хотение, стремление, искание познать истину, следовательно, она уже известна, ибо неизвестного нельзя и желать... Затруднение устраняется сразу очевидным различием между известностью истины как понятия и знанием *самой* истины» (там же; 818). Далее он уточняет: «Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем я – не в том смысле, чтобы он терял самосознание, а в том, напротив, что он *приобретает* для своего пустого я новое и притом самое лучшее – безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее я становится формой истины – формой как бы в зародыше» (там же; 822).

Как нетрудно теперь заметить, Вл. Соловьёв ответил на вышепоставленные нами вопросы: чем определяется замысел и каким образом себя осуществляет? Истина разума постигается, конечно же, особого рода субъектом, познающее сознание которого определено априори заданным в «зародыше» этого сознания «разумом истины». Понятно, что этот субъект не есть ни эмпирический субъект, ни покантовски трансцендентальный субъект. В качестве такого субъекта выступает «приближенное» к Богу существо, или

Богочеловек. Именно он своей познавательной активностью оплодотворяет с помощью разумного мышления ту же самую разумную истину, само собой, истину сугубо философскую, метафизическую, смысло-символическую, безусловную. При этом своеобразном оплодотворении всеединство истины, равно как и разума, сохраняется, лишь более конкретно высвечиваясь, более отчетливее и яснее определяясь. Здесь не обойтись без сверхличного вдохновения, без предварительного и специфического выпрыгивания за пределы предметного мира явлений, и с этой сугубо духовной – вневременной, внепространственной и безусловной – высоты познавать тот мир, который лежит внизу, в пространство-временной, предметной представленности.

Конечно, можно наговорить здесь очень много вычурно-вдохновенных слов, но при этом почти ничего не сказать, тут философы особые мастера, если их речь обращена к известнейшему авторитету в их области. Чтобы Соловьёва понять, его концепцию познания надо как-то, условно говоря, «приземлить», ведь философия должна писаться не только для философов, но и для любого, интересующегося миром людей, человека. Всегда считалось и до сих пор считается, что мысль становится деятельно-творческой, когда ею движет, прежде всего, *удивление* и *интерес*. Это настолько очевидно, что не требует пояснений. А теперь спрашивается: что все-таки имеет в виду наш философ, когда определяет источник познающей мысли в *замысле*, выступающем под формой *разума истины*? В своей центральной работе, в «Оправдании добра», в первой главе «Первичные данные нравственности», он указывает на третью составляющую нравственного понимания феномена добра, наряду со *стыдом* и *жалостью*, – на чувство *благоговения* (1; 119 – 152). Это чувство и движет познанием, и выступает в его «Теоретической философии» под формой *разума истины*, по крайней мере, её имманентного, внутреннего зародыша. Так что в своей последней работе Вл. Соловьёв себе не изменяет, он весьма и весьма последователен. Но раз так, а не иначе, то он был обязан ввести этическое (практическое) в теоретическое, можно сказать, в

пику тому же И. Канту, вводя в критерий разумного (истинного) мышления понятие *добросовестности*.

Послушаем его: «Итак, в мериле истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское мышление должно быть *добросовестным исканием достоверной истины* до конца. Но, требуя от мышления *добросовестности*, не вводим ли мы нравственный элемент в теоретическую философию, не подчиняем ли мы её этике? Но разве теоретическая философия обязалась заранее ни в каком случае, ни в каком смысле и ни с какой стороны не допускать в себя нравственного элемента? Такое обязательство было бы, напротив, *предубеждением*, противным самому существованию теоретической философии. Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он не только может, но и должен быть положен в основу теоретической философии. Так оно и есть в настоящем случае» (там же; 766). Истина, стало быть, не мыслима вне добра, вне его она пуста, абстрактна и чисто формальна, в ней нет живой и волнующей чувственности, она – в этом случае – просто мертвец. «Первое начало теоретической философии» начинается именно с этого решающего утверждения, ставящего заслон всему историческому ходу европейского рассудочного рационализма. «Мы... хотим – заявляет философ, – в силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и *для этого* знать его подлинную сущность и настоящие требования. Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину ради нее самой. И эта наша вторая воля безусловно одобряется нашей совестью, которая, таким образом, заранее утверждает коренное единство между добром и истиной – очевидно необходимое, так как без этого единства самое понятие *истинного добра*, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру» (там же; 759).

Сказано замечательно. При этом нельзя не заметить, что наш философ идет по пути, проторенному Платоном в соавторстве с Аристотелем. Правда, идет до конца, отстаивая нравственную составляющую в определении разума как

системы абсолютных идей, эйдосов, пересаживая эти идеи в нравственное пространство, определенное платоновским «солнцем» такой же идеи добра, как таковой. «Чары» Платона оказались настолько живучими, кстати до сих пор, что преодолели в сознании Вл. Соловьёва даже критикуемого им Гегеля. Здесь мы не имеем в виду вообще-то поверхностную и недостойную философа позитивистскую критику К. Поппером платоновской системы философии, всем нам хорошо известную.

Однако следует отметить, что идея добра или идея блага, как у Платона, так и у Вл. Соловьёва, находится в эпицентре всех прочих понятий (идей, эйдосов) и их обуславливает, сама же ничем не обусловлена. «То, что оно (добро. – Л.Н.) ничем не обусловлено, составляет его *чистоту*; то, что оно все собой обуславливает, есть его *полнота*, а что оно через все осуществляется, есть его *сила*, или *действенность*» (там же; 96 – 97). Теперь становится понятным, почему истина с её разумом есть добро и наоборот. Их тождество в их формальной «чистоте». Необусловленное ничем добро и обусловленная ничем разумная истина потому и совпадают, потому и тождественны, что объективно формальны в своей ангельской или метафизически божественной «чистоте».

В результате Вл. Соловьёв вкупе с Платоном попали в весьма сложное положение, связанное с выведением из обусловленного ничем добра того богатства, которое им обуславливается, иначе – определяется. Здесь под богатством и полнотой обуславливаемого содержания, конечно же, понимается вся система определений нравственности, но в первую очередь первостепенные «начала нравственности»: *стыд, жалость, благоговение*. Спрашивается, каким удивительным образом чистая форма добра, выступающая одновременно и как *абсолютная* истина с её разумом – *абсолютная*, потому что безусловная и, в силу этого «чистая», такая же, как и добро с его чистой формой, может породить из себя живую, непосредственно человеческую, нравственную чувственность, особенно в качестве стыда и жалости? Ведь в поднебесной ни того, ни той не может быть по самому определению ничем не обусловлен-

ного добра, которое по-платоновски светит, но не греет и не может греть по тому же определению. С благоговением тоже что-то не то. Благоговеть, конечно, невозможно перед живым человеком, каким бы он великим ни был. Казалось бы, благоговеть можно лишь перед Богом, но только в том случае, если он выступает как Личность, но которую я знать не могу. Такую Личность можно любить лишь по-спинозовски, т.е. чисто интеллектуально, бесчувственно. Живой чувственной любви здесь быть не может, а без любви не может быть и благоговения.

Вот такой получается парадокс. Получается явная неувязочка с введенным Вл. Соловьёвым в «Теоретической философии» понятием *замысла*, оказавшегося в заоблачных высотах божественной истины, и как не внедряя в эту разумную истину добро, оно если и «прививается» к ней, то за счет живого нравственного чувства. При таком заоблачном духовном взгляде можно хоть как-то оправдать лишь феномен *стыда*, сравнивая бесстыдных животных, не стесняющихся своей обнаженности в сфере особенно половых отношений, со стесняющимся представителем человечества, прикрывающим куском материи свои гениталии. Но если бы Вл. Соловьёв дожил до нашего печального времени, то он был бы вынужден признать в своем «Смысле любви», что такое отличие человека от животного действительно, поскольку не безусловно. Говоря языком Декарта, принцип «Я стыжусь, следовательно, я есть человек» не носит достоверного и общезначимого характера и именно в нашем цивилизованном мире, а не где-то там, в отдельных африканских племенах. Мало того, чем выше цивилизация, тем ниже порог распущенности и бесстыдства. И тут дело вовсе не в наличии так называемых нудистов, а в том, что люди, особенно женщины, всё более и более обнажаются, мало того, этой обнаженностью по-человечески гордятся.

Так понимаемый стыд, как его представил нам наш философ, ни в какой степени не соотносится с понятием *совести*, хотя в иной интерпретации эта соотнесенность действительно, но именно тогда, когда человек поступает безнравственно. Поначалу в главе I и главе УП «Определе-

ния добра» Вл. Соловьёв фактически отождествляет, тем не менее, понятие стыда с понятием совести (1;133,223), но в последующей своей работе, в «Критике отвлеченных начал», фактически отказывает совести в праве положительно определять нравственную сферу сознания, и это при всём том, что *стыду* по-прежнему оставляется определяющая роль в нравственной сфере того же человеческого сознания. Вот что он там пишет: «Границы нравственного чувства были нами уже не раз указаны, что же касается совести, то при всем огромном значении этого нравственного фактора он имеет один коренной недостаток. Дело в том, что совесть, как было уже кем-то замечено, совершенно подобна тому демону, которого внушениями руководился Сократ. Как этот демон, так и совесть говорит там, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не дает никакой положительной цели нашей деятельности» (1;595). Удивительная вещь: все русские философы, за исключением, пожалуй, лишь одного И.А. Ильина (2;159–191), исключают совесть из сферы положительного определения нравственности как таковой. Для примера возьмем хотя бы С.А. Левицкого, зарубежного ученика нашего же Н.О. Лосского. Приведем его суждения: «Свое наиболее глубинно-непосредственное выражение моральный закон находит в голосе совести. Правда, совесть сама по себе никак не может быть залогом морального поведения. Обыкновенно все призывы к совести («Да постыдитесь же!», «Неужели Ваша совесть молчит» и т.д.) остаются недействительными...без вознесения к Добру, без сублимации, невозможно преодоление низших влечений... Совесть пишет в нашей душе как бы симпатическими чернилами (испаряющимися от прикосновения с жизнью – Л.Р)... Совесть менее всего зависит от нашей сознательной воли» (3;191 – 192). Левицкий чуть ли не буквально повторяет Вл. Соловьёва, отворачиваясь, вначале похвалив, от совести и поворачиваясь к тому же Добру. Но почему же, в таком случае, не начать рвать голосовые связки, взывая: «Будьте добрыми, не будьте злыми!». Так можно морализировать по отношению к любому нравственному феномену сознания. Что, от этого человек добрее будет, свобод-

нее, разумнее, умнее, красивее? Конечно же, нет. Ведь как не кричи «Халва, халва!», слаще не будет. Почему же только на совесть эта морализаторская дурь распространяется?

Ответ тут прост, как блин: сам Платон *добро* поставил в центр бытия и сам Платон дал определение разума как системы универсальных идей, среди которых идея добра выступает основополагающей, солнцеподобной. Многие, особенно Ф. Ницше, пытались свергнуть эту фигуру с постаментов почти вечной славы. Не удалось.

Наверное и нам едва ли удастся это сделать, но попробуем. Если по примеру того же Ницше встать на аксиологические рельсы и поехать по ним в поиске подлинной нравственности, провозглашая систему общечеловеческих ценностей, то от Платона мы не только не избавимся, но и даже упрочим, укрепим его, что, собственно, и получилось у представителей феноменологического направления в философии. Тщетность этого направления в XX веке очень хорошо понял М. Хайдеггер, обративши свой мысленный взор не куда-либо, а именно на совесть и на связанные с нею понятия – *на смерть, на свободу, на судьбу* под очень важным, если не важнейшим, вопросом: что значит мыслить? Заметим: не что такое мысль, а что значит мыслить? Все ответы оказались отрицательными и до неприличия сногшибательными. Оказалось, что позитивная «наука не мыслит», а лучше мыслят поэты, и при всём этом обнаруживается невозможность положительного ответа на центральный вопрос: что значит мыслить? И это несмотря на объемный курс лекций по этому вопросу (4).

Проще всего, конечно, обзвать немецкого философа сумасшедшим и отмахнуться от него, как от назойливой мухи, тем более, что тексты его предельно сложны. Заметим при этом, что Хайдеггер почти никогда не употребляет термин «разум». Наверное по причине того, что он слишком набил оскомину постоянным своим употреблением в длинной истории философской мысли.

Чтобы не перекладывать ответственность за ниже сказанное, необходимо отказаться здесь от безличностного «мы» и перейти на личностное «я». Так вот: нет никакой надобности свергать Платона, в известной степени он глу-

бокий мыслитель, не чета тому же К. Попперу, но вот фундамент, на котором он стоит, необходимо разрушить. Это значит обратить внимание не на идеи, особенно не на идею разума, а на то, что идеей назвать невозможно. *Процесс мышления* – это процесс, а вовсе не идея, равно как и *способность любить* – тоже не идея. То, что берется в развитии, а не в «статике», идеей не назовешь.

А раз так, а не иначе, то вопрос о разуме надо ставить по-хайдеггеровски, т.е. не что такое разум, а что значит разумно мыслить; не что такое рассудок, а что значит рассудочно мыслить. При этом необходимо и сознание определить процессуально, а не идейно, т.е. не как со-знание (совместное, или общезначимое, знание о чем-либо). Знание – это все-таки идеальный продукт деятельности мысли – рассудочной или разумной, – но не сама эта деятельность.

После этого замечания легко определить сознание. Оно есть не что иное, как чувственно-мыслящий поток, определенный актом «я», или «я есть», актом его. Благо, такое определение сознанию в свое время дал психолог А.Н. Леонтьев, только почему-то крепко забытое. Но вот теперь начинается нечто мною открытое, по крайней мере исследованное лет 20 тому назад, когда я работал над докторской диссертацией. Во-первых, до меня дошло, что все позвоночные животные, обладающие психикой, обладают способностью мыслить *рассудочно*, а вот сознанием не обладают в силу того, что в их психике отсутствует акт самовыделенности из мира сущего, т.е. отсутствует «я», его. Если бы они этим актом обладали, то они не просто бы мыслили, а мыслили что мыслили, иначе – были бы существами свободными, чего допустить невозможно. Если «я есть я», то я волен вести себя так, как мне хочется, а не так, как мне велят житейские и жизненные обстоятельства. Это во-первых. А во-вторых, я потому и есть я, что есть другое, есть не-я. Мыслящее отношение к другому потому и есть, что есть отношение к самому себе. Вот почему так странно читать следующее ни на чем не основанное суждение нашего Вл. Соловьёва, когда он нравственное чувство стыда относит только к человеку, а чувство жалости (один из модусов любви) относит и к высшим животным, заявляя при

этом, что «если человек бесстыдный представляет собою возвращение к скотскому состоянию, то человек безжалостный падает ниже животного уровня» (1;127). Вот тут и гадай, что наш философ понимает под любовью? Наверное, только инстинктивную страсть потребительского свойства, и ни о какой нравственности здесь речи не может вестись.

Человеческая любовь – это деятельность чувства сопереживания, соучастия, сострадания другому, не-я. А вот универсальной формой такой (нравственной) деятельности чувства и выступает *разум* в его конкретной и деятельной разумности. Что же касается рассудка, то его деятельно рассудочная форма содержит в себе деятельность потребительской чувственности. Одним словом, там, где я что-то или кого-то люблю, там, где я сочувствую, сопереживаю, страдаю, в конце концов жалею кого-то, там я мыслю разумно. Напротив, там, где я чувствую потребительски, там, где я всякое иное рассматриваю через призму потребления, – там я мыслю рассудочно.

В поисках поддержки этой предельно кратко высказанной концепции мышления я обращался ко многим известным философам близкого и далекого прошлого. У некоторых из них я находил нечто близкое к высказанному пониманию и, как ребенок, радовался этому. В мою орбиту размышлений попали особенно такие мыслители, как М. Бубер, П. Тиллих, Э. Левинас, М. Хайдеггер, К. Ясперс и некоторые другие. Так что я оказался не совсем одиноким мыслителем. Не прямая, но опосредованная поддержка, несомненно, была. Но особенно мне пришелся по душе удивительный мыслитель по имени Я.С. Голосовкер со своей статьей под названием «Интересное», опубликованной в «Вопросах философии» в 1989 году. Вот что я там прочитал: «Человек даже в повседневном житейском опыте многое как-то понимает сразу и без слов, то есть без построения фразы или даже отрезка фразы или одного всеобъемлющего слова и даже без высказывания про себя. То, что он понял, есть не слово, а чистый смысл или иногда смысл с некоей аберрацией, весьма напоминающей по характеру восприятия чувство любви или близости: любящий мгновенно постигает чувством состояния любимого или

мельчайшие оттенки его настроения. Мать чувством мгновенно постигает состояние ребенка. Если она формулирует его, то формулирует материнским языком. Так и ум мгновенно постигает смысл. Отмечу, что я вовсе не отождествляю эти два понятия – чувство и ум, а только их употребляю для того, чтобы меня правильно поняли. Это, однако, не отрицает возможности их сродства» (5;121).

Если сознание определять так, как выше оно было определено, то «сродство» нравственной чувственности (любви) и разума («ум» еще требует определения), как было мною фактически доказано, просто действительно и необходимо. При этом легко понять, что идеальным продуктом деятельности разумной мысли является *понимание* иного, в то время как продуктом деятельности рассудочной мысли, выступающей формой деятельности потребительской чувственности, является просто *знание* иного без определения его подлинной сущности, которая для такого мышления выступает кантовской «вещью в себе». Нетрудно в этой связи понять, что мы уже определили и *истину* разума, которая оказалась в любви, и *истину* любви, которая обнаружилась в разуме как конкретно понимаемой разумности мысли. Не обязательно быть философом, чтобы понять простую вещь: человек *любит* то, что он *понимает*, а *понимает* то, что подлинно *любит*. Любовь, лишённая понимания, вовсе не любовь, а страсть, к тому же у человека эта страсть эгоистична по своей природе и определению. Напротив, разум, лишенный чувственно-нравственного содержания, вовсе не разум, а рассудок, определенный потребительской чувственностью как своим собственным содержанием.

Вынужден отметить здесь, раз уж было упомянуто слово *ум*, что Я.С. Голосовкер фактически имеет дело с разумом в его деятельной форме. Что касается самого ума, то он модус того же человеческого мышления и, как таковой, выступает в двух своих формах – рассудочной и разумной. Рассудочный ум – это рассудок, не переходящий меры потребления, которая у каждого умного человека своя, но обязательно ограниченная, понятно, не бесконечная, не ненасытная. Разумный ум – это разум, но особого свойства:

он трансцендирующий за пределы наличного бытия, т.е. к Богу как центру метафизической сферы этого бытия. Разумный ум я на полном основании называю мудростью. Поскольку чувственным содержанием разума является деятельная нравственность (иначе – любовь), то когда (при трансценденции, при выходе за пределы физического мира) разум становится мудростью, нравственность становится духовностью. Стало быть, духовность – это трансцендирующая нравственность, реализуемая в любви к Богу. Только такая духовность выражает себя как она есть.

И последнее слово о совести. И.А. Ильин в указанной работе верно вычленяет две формы совести – отрицательную и положительную. Отрицательная форма её говорит с человеком на языке того самого стыда, о котором пишет Вл. Соловьёв. Здесь совесть судит человека, но только тогда, когда внешним образом его никто не судит, не стыдит, не винит, ни к чему не обязывает, т.е. когда человек судит себя сам и только сам. Ни о каком морализаторстве со стороны речи здесь вестись не может. Эта форма совести начинает действовать в сознании человека тогда, когда этот человек поступил безнравственно, стало быть, и неразумно, но знает он об этом только сам. Чтобы освободить себя от этого самого тяжкого суда на свете, необходимо *покаяние* в своих различных формах, но об этом можно прочесть во многих моих опубликованных работах. Положительная совесть говорит с человеком через чувственную сферу *собственного достоинства*. Почему? Потому что поступить по совести, как она велит в сознании человека, предельно сложно в существующих условиях общества потребления. Поэтому, как правило, поступить по совести – значит совершить поступок вопреки безнравственным требованиям властей предержавших, при этом не обязательно начальства, а хотя бы дуры жены, дурака мужа и т.д. А трудно поступать потому, что сей совестливый поступок влечёт неперменное наказание, положим, от несправедливого увольнения с работы (службы) вплоть до пыток и уничтожения жизни в известных режимах власти.

Думаю, что тут все ясно. И.А. Ильин, не владея полным определением разума, ограничился лишь внешним

описанием явлений совести в сознании человека и по сути не определил место совести в системе нравственных определений сознания, ушел при этом от вопроса формирования совести, которая бы входила в определение сознания. Здесь необходимо также отметить одну из лучших глав основной работы М. Хайдеггера «Бытие и время», посвящённой совести. Несмотря на то, что немецкий философ не затрагивает религиозного среза этой проблемы, вообще избегает даже самого слова Бог, он, тем не менее, ясно даёт понять, что совесть выступает посредником между человеком и Богом, потому что, как он пишет, зов совести – он во мне и одновременно вне меня, но не в других людях.

Полная теория определений совести у меня отвечает на главный вопрос: чему надо и как надо учить человека, чтобы молчащая в его сознании совесть заговорила. В первых, доказывается что совесть выступает в качестве основного закона этики как учения о нравственности, а во вторых, обосновывается положение, что совесть есть концентрированное выражение сущности сознания, т.е. разумно-нравственной его составляющей. А это значит, что единственным способом разбудить совесть от «спячки» её в сознании является деятельность разумной мысли. К сожалению, школа учит своих подопечных рассудочности, а вовсе не разумности. Только союз философов, психологов и педагогов может решить эту проблему, обучая человека человечности, а не рассматривая его как только будущего специалиста в той или иной сфере профессиональной деятельности. Философии необходимо отказаться от присущей ей элитарности и послужить на пользу конкретного человека, а через него и на пользу всего общества.

Что же касается философии Вл. Соловьёва, то её необходимо, и в этом я убежден, спустить с заоблачно-мифологических высот на грешную землю и разобраться в *истине* того «мышления вообще», «сознания вообще», которая противостоит заблуждению в определениях этих важнейших идеальных процессов: история философии буквально свалила в одну кучу такие распространённые понятия мышления, как рассудок, разум, ум, мудрость, их постоянно подменяя и заменяя. Историческая попытка рас-

сортировки понятий рассудка и разума, произведенная в свое время Н. Кузанским и Гегелем, ни к чему не привела по причине статически научного определения того, чем человек в действительности отличается от животного – определения сознания в его деятельном единстве двух чувственных содержаний, определённых двумя, соответствующими им, логическими формами. Этого не было сделано, не была определена *истина* мышления и истина чувственности через истинный смысл и суть сознания, ложно сводимого то к формальному знанию, то к психологии – к науке о явлениях сознания, но никак не о сущности его. Таким образом сознание ушло из философии в психологию, а разум был растворён в рассудке. Поэтому какой смысл говорить об «истине разума», если он весь на виду – в любой положительной науке во главе с математикой? Какой смысл говорить об экзистенциальном понимании бытия, если он весь в психических актах человеческих переживаний? Само собой в актах, напроць лишенных какой-либо логики. Чтобы окончательные похороны философии в позитивизме и психологизме не были осуществлены, Вл. Соловьёву и понадобился разум истины, чтобы хоть как-то оторваться от истины разума, по-европейски рационалистически растворенной в рассудке, в так называемом «научном разуме», который, как раз, и выступил могильщиком философии.

В одно и то же время с Соловьёвым точно так же рассуждал в Германии Фр. Ницше. Чтобы не дать философии испариться полностью и окончательно, необходимо воспариться до понимания человека как Сверхчеловека или как Богочеловека. Что они, оба по-своему, и сделали. Ницше на фундаменте божественного безбожия, выпрыгнув за пределы добра и зла в «любовь к дальнему», а Соловьёв на фундаменте безбожной божественности, выпрыгнув из божественного таинства самосознания (не из обезьян же люди произошли) сразу в по-человечески божественные объяснения – к Богочеловеку.

Находясь на крайне противоположных позициях по отношению к Платону, они совершили умопомрачительный прыжок к неведомому и таинственному без всякого

определения траектории этого прыжка, говоря философским языком, без всякого определения истины разума, истины любви, истины сознания, как бы при этом много слов не было пролито и по адресу разума, и по адресу любви.

Тем не менее не надо быть философом, чтобы понять, что нормальный человек не может быть ни Сверхчеловеком, ни Богочеловеком. Эти понятия могут говорить лишь о пути мысли к Идеалу, который никогда не может быть достижим. Если их класть в трансцендентальную основу сознания, то оно становится мифологическим, любовь – платонической, а мышление – символическим. Ну а человек, с уверенностью можно сказать, недействительным.

Чтобы философии выйти на свой собственный путь, необходимо, как я полагаю, отказаться, в первую очередь, от бега с постоянной оглядкой на прошлое, от бега задом наперед, от бега раком, перестать быть холуями прошлого и по-настоящему задуматься над хайдеггеровским вопросом «Что значит мыслить?», связав его с вопросом «Что значит любить?», объединив эти вопросы так, чтобы такие важнейшие понятия сознания, как совесть, свобода, судьба, смерть наконец «заработали» бы по-настоящему и, тем самым, повели бы людей по дороге к реальному, хоть и таинственному, Богу.

Совесть потому у нас и является определяющим феноменом сущности сознания, так как её *зов* в положительном своем проявлении (чувства собственного достоинства) никак нельзя объяснить иначе, как только идущим от Бога. В силу этого она и выступает не просто нравственным, а духовным законом человеческого существования в мире. Поэтому человек ближе к Богу, когда следует в своём отношении к миру людей и миру природы в согласии с этим законом. Мы здесь не выходим за рамки философии в теологическую сферу, а объединяем эти сферы в нечто единое.

¹ Соловьёв Вл. Соч. В 2 т. Т.1. М.,1988.

² Ильин И.А. Религиозный смысл философии. М.,2006.

³ Левицкий С.Н. Трагедия свободы. Соч. М.,1995. Т.1.

⁴ Хайдеггер М. Что зовется мышлением. М.,2006.

⁵ Голосовкер Я.Э. Интересное // Вопр. философии 1989. № 2.

М. Б. БАЛЯБИНА

Ивановский государственный университет

ПУТИ СТАНОВЛЕНИЯ ИСТИНЫ

У греков мы взяли евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений.

А. С. Пушкин

Вынесенная в эпиграф мысль солнечного гения русского духа, выраженная им в полемике с П. Я. Чаадаевым, на наш взгляд, может служить камертоном для восхождения гуманитарного знания. По наблюдению современного исследователя, «сегодня... самые громкие и возвышенные речи никто не слушает и не воспринимает всерьез, ибо люди уже не верят в саму возможность словесно-организованной правды, в словесную плоть истины» [15, с. 23].

Проблема истины – вечная и ключевая тема философии, поскольку мудрость всегда стремится преодолеть ментальную пелену майи и лицезреть солнечный свет истины, освободившись как от плена оков мрачной пещеры, так и от пут «идолов разума».

В обстоятельной аналитической работе «Истина в дискурсе» Ю. И. Левин, предваряя всестороннее рассмотрение проблемы истинности на уровне высказываний, пишет во Введении: «Последующее изложение можно обвинить в терминологической нечёткости, классификационной непоследовательности и т. д., а работу в целом – в отсутствии чёткой методологической базы и вообще в крайней эклектичности. Все эти упреки справедливы, но... диффузность изложения соответствует *диффузности предмета*; введение... четкой системы дифференциальных признаков дало бы, возможно, более четкую классификацию, которая, скорее, фальсифицировала бы *картину, по самой своей природе нечеткую*» (курсив мой. – М. Б.) [10, с. 648].

Материал исследования убедительно подтверждает аморфность содержания понятия «истина» в плане языкового выражения. Более того, в результате проведенного

анализа автор сомневается в исключительной важности «истинности» и в ряду других измерений «пространства высказываний» (например, аксиологического, праксеологического, модального) [10, с. 674].

Дискуссии, прошедшие в последние десятилетия прошлого века в ряде не только научных, но и научно-популярных журналов («Вопросы философии», «Философские науки», «Общественные науки и современность», «Политические исследования», «Человек», «Знание – сила»), обнаружили желание удержать исчезающую реальность концепта истины ценой бесконечной огранки этого самородка в целях сохранения и увеличения его потребительной стоимости. Естественным результатом явилось лишь подтверждение «конкретности» и «относительности» при все более увеличивающихся плоскостях огранки.

Если продолжать далее развивать эту метафору (по Байрону, «истина – алмаз, сокрытый в глубине»), то истина не лежит на поверхности, ее надо добыть как высшую драгоценность (от Платона и Аристотеля, алетейя – «добыча»). И добывает ее человек – «субъект как целостность, не сводимая к гносеологическому и абстрактно-рационалистическому субъекту», через него «удостоверяется истина» [14, с. 168 – 169], – подводит итог философским исканиям Л. А. Микешина.

Поскольку человек есть часть бытия, то осмысление собственного, личного бытия и своего места в универсуме, поиск органичного существования в нем становится осознанной или бессознательной целью. Эта органика осуществляется в каждом случае индивидуально, в зависимости от соотношения эмпирического и духовного внутри конкретного человека. Пути, на которых он решает для себя эту задачу, определяют возможность обретения полноты истинности его существования.

Истинным бытием, очевидно, может считаться только сущностное бытие, когда человек в процессе земной жизни стремится максимально выйти за пределы телесной наличности, отождествить свою духовную составляющую с нечто большим, чем он сам, но в то же время тем, чему он имманентен. «Именно благодаря трансцендентальному по-

лю, имеющему символический характер, в мире реализуются условия, в которых действия личности могут иметь смысл, а не представлять собой дурную бесконечность несбывшихся намерений, хаос безнадежных планов и иллюзорных программ, всегда на финише завершающихся одним – разочарованием» [4, с. 351]. Последнее часто имеет место и характерно для такого существования, которое можно назвать *внеистинным*. В этом случае не происходит замыкания атмана на брахмане, дэ на дао, микрокосма на макрокосме, то есть часть остается *внеположной* целому.

Не только замыкание, но и слияние возможно, ибо мир есть органическое целое [12], все корни бытия отдельного человека находятся в абсолютном «всеединстве». Онтологическая реальность метафизической человеческой сущности первична и перводанна, человек по природе своей богоподобен: «Вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» (Пс., 81:6); «...Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, не может нарушиться Писание» (Ин., 10:35). Абсолютно естественно поэтому, что «золотой век» как *бытие-любовь* (см., напр.: [6]), как Царствие Божие и «внутри вас есть»: «Не придет Царствие Божие приметным образом, И не скажут: “вот, оно здесь“, или: “вот, там“» (Л., 17:20, 21). Оно сокрыто внутри каждого как потенция, как возможность обретения утраченной полноты, как жизнь вечная, поскольку «человек сам есть высшее откровение истинно-сущего» (курсив мой. – М. Б.) [18, с. 225]: «Разве не знаете, что вы – Храм Божий, и дух Божий живет в вас» (1Кор., 3:16,17).

Имманентность божественного начала и жажда воскресения его особенно очевидно обнаруживаются во время сна (об этом см., напр.: [6; 22, с. 163–165]), когда «“Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых“... приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать» [24, с. 489]. Согласно онтопсихологии, сон является языком, на котором сама природа отвечает на необходимость, рвущуюся изнутри человека: «Сон – это формализация жизненной организмической потребности, которая “кричит” о себе» [13, с. 26]. Во сне человек соприкасается с глубинными уровнями собст-

венной личности. Более того, через сон можно «проникнуть в специфический человеческий пласт духовной жизни, общий для всего человечества как по содержанию, так и по форме» [28, с. 184]. Таким образом, сон является промежуточным состоянием, в котором амбивалентно удерживаются бытие и инобытие человеческого существования.

Память о первооснове, как утраченном мифологическом Эдеме, непосредственно хранится в человеческой душе. Онтологически душа изначально не принадлежит человеку, она дается ему свыше: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт., 2:7). В языковом сознании это нашло отражение в таких поговорках, как, например, «взял Бог душу», «отдал душу Богу».

Когда сознание человека отрешается от бремени земных забот и узы земного естества теряют свою власть, его душа обретает самое себя, свое высшее «я» – ту часть божественной природы, которая в святоотеческой традиции именуется ангелом-хранителем. Душа человека ощущает присутствие этого живого существа – своего alter ego, жителя горнего бесплотного мира (как более высокого уровня состояния материи) переживанием тихой радости, умиротворения и неземного блаженства. «Ему заповедано молчание, ибо “молчание есть тайна будущего века“, по словам св. Исаака Сирина, и ангел-хранитель говорит нам только молчанием. Он *смотрит* в душу нашу и видит нас, и этого довольно для этого таинственного немого разговора души с высшим своим ”я”» [3, с. 21–23] (цит. по: [11, с. 374]). Забота ангела-хранителя исконна. Душа человека и его ангел – это нечто перводанно единое, их слияние человек переживает как свое *не-одиночество*. Если душа отдается влиянию своего ангела, то она начинает ощущать его как силу, подобную вдохновению, «через которое человеку раскрывается его собственная глубина» [там же], которая оказывается бездонной: «Пределов души ты не найдешь нигде, обходи и все ее пути, так глубока ее основа» [5].

Вместе с тем, конкретная «реальность как единство *бытия и истины*» [25, с. 286] «присутствует совсем не только в опыте отрешенного, углубленного в себя созерца-

теля, а образует самое существо ежедневного и ежемгновенного опыта каждого из нас» [25, с. 288]. В качестве иллюстрации (нечто подобное сократовскому демонию) может служить сюжет из «Уединенного» В. Розанова: «Слияние своей жизни, *fatum*’а, особенно мыслей и, главное, писаний с Божеским “хочу” – было постоянно во мне, с самой юности, даже с отрочества. И отсюда, пожалуй, вытекала моя небрежность. Я потому был небрежен, что какой-то внутренний голос, какое-то непреодолимое внутреннее убеждение мне говорило, что всё, что я говорю — хочет Бог, чтобы я говорил. Не всегда это бывало в одинаковом напряжении: но иногда это убеждение, эта вера доходила до какой-то раскаленности. Я точно *vesь* делался густой, *душа* делалась густой, *мысли* совсем приобретали особый строй и “язык сам говорил“ (курсив мой. – М. Б.). Не всегда в таких случаях бывало перо под рукой: и тогда я *выговаривал*, что было на душе... Но я чувствовал, что в “выговариваемом” был такой напор силы (“густого“), что не могли бы стены выдержать, сохраниться учреждения, чужие законы, чужие тоже “убеждения“... В такие минуты я чувствовал, что говорю какую-то абсолютную правду, и “под точь-в-точь таким углом наклона“, как это есть в мире, в Боге, в “истине самой в себе“. Большею частью, однако, это не записалось (не было пера)» [17, с. 63].

Свобода выбора, изначально заложенная в человеке, определяет его ценностные ориентиры: «где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (Л., 12:34), то есть место, где пребывает для человека истина, определяет вектор его индивидуального опыта, который конституирует личность и является критерием истинности ее существования. «Опыт, – по Фуко, – это то, из чего ты сам выходишь измененным» (цит. по: [20, с. 330]). «Искусство существования», «техники жизни», требуют «выработки себя собою» «посредством постоянной заботы об истине» [29, с. 21]. Эффективность поведения зависит от умения распознавать объекты окружающей среды и происходящие в ней события, а также от адекватности интерпретации и переработки поступающей информации: «...признание фундаментальности интерпретативной деятельности субъекта понимаю-

щего, интерпретирующего, познающего – одна из основных черт новой парадигмы познания» [14, с. 337].

Вечно мятущийся человек западной традиции, рвущийся отделиться и в физическом и в метафизическом планах от породившей его первоосновы, желая подчинить её себе, зашёл в безнадежный тупик, хотя «*потанной страстью, с недавней западное мышление, было воссоединение с истоками собственного бытия... как с самим таинством жизни, природы и души*» [21, с. 376–377]. Эволюция западного мышления базировалась «на подавлении женского начала... нерасчлененного унитарного сознания, *participation mystique* с природой. Это было последовательное отрицание *anima mundi*, то есть мировой души, цельности бытия... всего того, что мужское начало в своих проекциях отождествило с “другим”, “инаковым”» [21, с. 375]. Следовательно, тот опыт, из которого рождалось западное мышление, не только не был адаптивно ценным, но часто оказывался разрушительным.

Истинно философская забота о душе, а не «её (заботы. – М. Б.) субъективно-эмпирические побуждения» [19, с. 827] (или, иначе говоря – «пищеварительная философия», по Достоевскому), подразумевает необходимость «забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине – вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более» [там же].

Философское самопознание как «искусство существования» открывает смысл жизни в процессе искания Истины, преодолевающим обыденность и обращающим к духу [1, с. 85]: человек начинает ощущать свою неслиянность с окружающим миром и бесконечную тоску по трансцендентному (см. напр.: [1, с. 8]). Искание божественной истины удерживает его в жизни, и какие-либо иные опоры уже не требуются (об этом см., напр.: [22, с. 165]). И если вочеловечивание *a priori* «существующей Сущей Правды» происходит, то это ощущается как благодатное блаженство [1, с. 332]. «...В каких-то незримых глубинах бытия Царство Божие уже *вечно есть*, “уготовано от века“, так что его можно только обретать, “наследовать“. Царство Божие есть

в этом смысле вечное достояние и *вечная родина человеческой души* (курсив мой. – М.Б.); оно есть не что иное, как бытие, насквозь пронизанное и просветленное божественными силами» [26, с. 258]. Дельфийский императив, предполагающий постижение себя как изнутри, так и во вне, раскрывает «знание своего “я”, которое расцветает знанием Бога» [30, с. 22]. Лучи божественного Откровения начинают светить не только открывшему Царствие Божие *внутри* себя, но излучаются *через* него и *из* него самого [9, с. 400–403].

На этом пути вопрос «Что есть истина?» преобразуется в вопрос «Кто есть истина?»: Истина становится не отвлеченным принципом, а исторически являющей себя Личностью [23, с. 579]. И если ответ положителен в своем пределе – он безмолвен, об истине более не дискутируют, ею живут и в ней начинают пребывать вечно. И если личность действительно является образом и подобием Бога, то только она и может быть единственно адекватным выражением истины: «Истина в своей основе есть не суждение, а *живое бытие*, данное в форме личности» [27, с. 90]. Согласно суфистской доктрине, «есть две вещи: знание и бытие. Легко *знать* истину, но самая трудная задача – это *быть* истиной. Не в *знании* истины осуществляется предназначение, но цель жизни – *быть* истиной» [31, с. 314].

Исходя из всего вышеизложенного становится очевидным, что подлинно философское решение проблемы истины в предельном его выражении есть творческое «антропологическое откровение» [2, с. 310]; и в этой связи основной целью философии становится познание не объективированного (или, точнее говоря, отчужденного) смысла бытия в его чуждой безжизненной абстрактности, а постижение человеком собственной глубины как первого и последнего откровения Бога. Вербальное выражение этого возможно только в жанре «философского рассказа» [7, с. 414] о целокупном личностном опыте как вертикальном зигзагообразном движении ввысь и вглубь, органически сочетающем в себе отвлеченную мысль и конкретную, непосредственную жизнь личности. По мудрому замечанию В. В. Зеньковского, «философия есть там, где есть ис-

кание единства *духовной* жизни на путях ее рационализации» (курсив мой. – М. Б.) [8, с. 15].

- ¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991.
- ² Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М., 1994.
- ³ Булгаков С. Лестница Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929.
- ⁴ Волков В. Н. Онтология личности. Иваново, 2001.
- ⁵ Гераклит // Диоген Лаэртский. IX. 7.
- ⁶ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1983.
- ⁷ Ермичев А. А. Введение в богопознание по С. Л. Франку // Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
- ⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Париж, 1989.
- ⁹ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993.
- ¹⁰ Левин Ю. И. Истина в дискурсе // Левин Ю. И. Избр. труды. М., 1998.
- ¹¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
- ¹² Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991.
- ¹³ Менегетти А. Введение // Менегетти А. Словарь образов. Л., 1991.
- ¹⁴ Микешина Л. А. Философия познания: Полемиические главы. М., 2002.
- ¹⁵ Океанский В. П. Целое и проблемы риторики. Иваново; Шуя, 2005.
- ¹⁶ Пушкин А. С. Письмо П. Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Переписка А. С. Пушкина. В 2 т. Т. 2. М., 1982. С. 289.
- ¹⁷ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990.
- ¹⁸ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990.
- ¹⁹ Соловьёв В. С. Форма разумности и разум истины // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990.
- ²⁰ Табачникова С. В. Комментарии // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
- ²¹ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.
- ²² Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 16. М., 1983.
- ²³ Флоренский П. А. «Амулет» Паскаля // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (2).
- ²⁴ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (1).
- ²⁵ Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Соч. М., 1990.
- ²⁶ Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
- ²⁷ Франк С. Л. Свет во тьме. М., 1998.
- ²⁸ Фромм Э. Забытый язык: введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- ²⁹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

³⁰ Х. Инайят Хан. Путь озарения // Х. Инайят Хан. Путь озарения. М., 2000.

³¹ Х. Инайят Хан. Цель жизни // Х. Инайят Хан. Путь озарения. М., 2000.

С.А. НИЖНИКОВ

Российский университет дружбы народов, г. Москва

ВЕРА И ЗНАНИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Становление и развитие проблемы соотношения веры и знания в метафизике веры носит длительный и противоречивый характер. Метафизика, начиная оформляться в древнегреческой философии, обретает трансцендентное начало уже в средневековой. Вместе с тем в патристике обнаружилась и внутренняя противоречивость данного понятия, связанная с объединением в нём двух различных видов духовного познания – философии и религии, веры и разума, в связи с чем встала и проблема взаимодействия культур античности и христианства, Востока и Запада. Однако уже ряд апологетов признали значимость и неустрашимость философии при осмыслении феномена веры (Иустин Философ, Григорий Нисский и др.). Тем не менее патристика, как и религиозная философия в целом, на первое место ставит религию и веру. Метафизика веры, в данном случае, остается на почве философии, но при этом стремится вскрыть основополагающие черты веры как одного из видов духовного познания; её можно рассматривать как сущностный синтез античной философии (метафизики) и веры как библейского достояния, духовного познания, основанного на стремлении к трансцендентному началу. Однако уже на заре своего формирования метафизика веры выступает скорее как противоречивый идеал, чем как достигнутый теоретический результат. Таковой она останется и для русской идеалистической классики, во многом унаследовавшей рассматриваемую проблематику. При формировании метафизики веры философия действительно превращается, как ее определял Ж.-П.Сартр, в «беспольную

страсть». Однако данная «страсть», тяга к познанию бесконечной и вечной истины всегда была присуща философии; можно сказать, что она и произвела феномен метафизики веры как способ эпистемологической коммуникации с трансцендентным. Сфера метафизики веры не сводима ни к религии, ни к науке, ни к мистике: от религии она отличается свободой от многих предзаданных положений, что объясняется ее философским основанием, от науки – трансцендентным предметом и умозрительным методом познания, от мистики – теоретической доказательностью своих суждений и несовместимостью ни с какими мифологическими или суеверными иллюзиями.

Сложность выполнения вставшей перед русской философией задачи обуславливалась не только тем, что в ней вышли на поверхность окончательно не решенные, или «решенные» путем уступок и компромиссов (Ареопагитики) проблемы раннего средневековья (соотношения античности и христианства, философии и религии, веры и разума), но и новые, связанные с местом русской философской мысли на европейском континенте. Обусловлено это тем, что русская философия впитала в себя разнородные духовные и интеллектуальные влияния, стремясь достичь синтеза, который зачастую оборачивался эклектикой. Основных таких влияний было три: восточнохристианская традиция, новоевропейский рационализм и западная пантеистическая мистика. В зависимости от того, какая традиция оказывала на мыслителя большее влияние, определялось и его философское мировоззрение, метод построения метафизики веры и само её понимание.

Соотношение философии и религии, веры и разума можно рассматривать в зависимости от мировоззренческих установок того или иного мыслителя. Тем не менее общим убеждением в русской философии было то, что вера нуждается в метафизике, которая спасает ее от суеверий, а метафизика нуждается в вере, которая придает ей ценностно-познавательное измерение. Веру можно определить как особого рода «недоказуемое знание», «ученое незнание», гносис или ведение, умозрительно разыскивающее смысл

жизни, одно из непосредственно-первичных и устойчивых методов духовного познания.

В истории европейской мысли отношение к вере, её соотношение со знанием и разумом было различным, менялось до противоположного, начиная от тертуллиановского «Верую, ибо абсурдно», традицию которого продолжил Кьеркегор и современная протестантская мысль на Западе, а в России С.Л. Шестов, до превращения веры в суеверие в материализме. Эти крайности, хотя по смыслу и противоположны, но совпадают в восприятии веры как абсурда. Между ними располагаются более умеренные взгляды, от Августина, полагавшего, что необходимо «познавать в свете разума то, что ты воспринял уже твердостью веры» и Ансельма Кентерберийского, считавшего, что необходимо «веровать, чтобы понять» (*credo ut intelligam*), до Абелировского «Понимаю, чтобы веровать» (*...etiam rationis luce conspicias*). Логическим завершением этого процесса стал тезис Гегеля о том, что «вера не противоположна знанию, что скорее, напротив, вера есть знание и что она представляет собой только особую форму последнего»¹. Но вскоре у Гегеля стирается и эта особенность, вера фактически поглощается знанием, теряя свою специфику: «разум есть *непосредственное знание*, вера», и «невозможно объяснить, чем отличается вера и созерцание, помещенные в эту высшую область, от мышления»². Вера у Гегеля совершенно теряет трансцендентный характер, имманентуруется и всецело поглощается знанием. Так исчезает сама проблема, а метафизика превращается в логическую онтологию.

Совершенно иначе подошел к проблеме соотношения веры и разума Кант, противопоставив их друг другу, но таким образом, что онтологический, априорный статус сохранился лишь за чувственным и рассудочным познанием. Из этой установки Канта выросли, с одной стороны – позитивизм, а с другой – агностицизм и современный протестантский фидеизм. Шлейермахер, сводил веру к чувству, а Шеллинг – интеллектуализировал её, приближаясь к гегелевской установке. Ни один из этих вариантов нельзя рассматривать как успешный с точки зрения метафизики веры, хотя обсуждение проблемы соотношения веры и знания в

немецкой философской культуре оказало глубокое и стимулирующее воздействие на рассмотрение данной проблемы в русской философии.

Ф.Г. Якоби, возражая против создания каких либо систем в философии, провозгласил умонастроение "веры и чувства", назвав его в своём позднем творчестве "истинным разумом» или «чувством для сверхчувственного». Это чувство он назвал *разумом* в отличие от органов *чувств*, воспринимающих видимый мир³. Однако философия чувства и веры в немецкой культуре лишь обозначила ограниченность рационализма, противопоставив ему чувство, но не разработала целостной положительной доктрины. После Канта, замечает Гегель в «Энциклопедии», можно пойти не только вперед, но и назад, т.е. возвратиться к некритическому и безотчетному мышлению. Односторонние положения философии веры и чувства были во многом справедливо подвергнуты критике со стороны Гегеля, считавшего, что в данном направлении "дальше, чем до чувствования бога, мысль не может вообще пойти"⁴. Метафизике веры в России повезло больше. Здесь мы обнаруживаем целый ряд интересных построений.

Русская философия, в целом, стремилась выразить гностический смысл слов ап. Павла «верою разумеваем», хотя разные представители ее понимали их по своему. Сравнивая между собой творчество различных русских философов уже Н. Лосский отмечал существенные различия между Вл. Соловьёвым и братьями Трубецкими, с одной стороны, и Флоренским и Булгаковым, – с другой: если первые, вступая в область метафизики веры, стремились выразить её содержание в форме, свободной от противоречий, то вторые, напротив, настаивали на неизбежной антиномичности человеческого разума в вопросах веры⁵. Первое направление шло по пути объединения веры и разума. Оно, по крайней мере, стремилось наводить между ними мосты, в то время как второе утверждало принципиальное отличие веры от обычного знания, несводимость ее к разуму ни в каком случае.

Нужно отметить что направление, стремившееся к единству веры и знания, берет свои истоки в творчестве Вл.

Соловьёва, то есть представляет собой непосредственное продолжение традиции всеединства, заложенной им. Второе направление, также видя в качестве своего предшественника Вл. Соловьёва, тем не менее стремилось истолковывать его творчество иначе, через призму, например, православия. Хотя были и такие сторонники веры, которые полагали, что Соловьёв вообще устранил ее, фактически подменив разумом⁶.

Против таких обвинений выступил А.Ф. Лосев, считая, что наличие у Соловьёва учения о непостижимом *ничто* «раз и навсегда исключает всякий рационализм и всякую логику как единственное свидетельство истины»⁷. Вместе с тем, анализируя соотношение веры и разума, Лосев пишет следующее: «Понятийная философия имела для Вл. Соловьёва настолько самостоятельное значение, что, в сущности говоря, не нуждалась даже в авторитете веры»⁸. Таким образом оценка Лосевым творчества Соловьёва носит двойственный характер, что свидетельствует как о единстве веры и знания у Соловьёва, так и о зависимости самого Лосева от построений Соловьёва. Как показывают высказывания Лосева по гносеологии Соловьёва, последний все же ближе находился к «единенщикам», чем к «антиномистам». Приведем его красноречивое в данном отношении высказывание, относящееся к последним годам жизни: «...согласие сердца и ума, веры и разума лучше, желательнее их противоречия и вражды, это *согласие* есть норма, идеал, то, что *должно* быть, а если так, то, значит, это согласие и есть настоящая цель нашего умственного труда и, значит, непозволительно нам успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для других этой полной истины, пока она не будет проведена через ясный свет сознания»⁹.

Но исходя из того, что согласие веры и знания лучше их вражды, еще не следует, что их можно некритически объединить просто в силу должного и желаемого, а не в силу действительного. В действительности этого единства нет, оно выступает как идеал, приблизиться к которому можно лишь вначале четко различив веру и знание, и в этом различии необходимо найти то, что способно вести к их единению. Но в своей гносеологии Вл. Соловьёв делает

скачок от идеи единства, идеала, к фактическому его утверждению. Недостижимый идеал, то, что должно быть достигнуто в бесконечном духовном развитии человечества, он стремился утвердить, показать и доказать уже в рамках своей концепции всеединства.

Борьба, которую вели два указанных направления за Вл. Соловьёва была фактически борьбой двух точек зрения на соотношение веры и знания, которая являлась следствием, в данном случае, разных интерпретаций философии всеединства. Онтологические корни полного единства веры и знания лежат в пантеизме и панентеизме: как нет принципиального различия между Богом и миром, так же нет его и между знанием и верой. И как метафизика веры невозможна при пантеизме, так же она невозможна и в гносеологии – при полном единстве веры и знания. Л.М. Лопатин (как и В.И. Несмелов) отмечает в этой связи, что «разум и вера должны развиваться рядом, в полной независимости друг от друга, потому что их двигатели различны. Их окончательная цель – последняя задача, поставленная самим их существом, состоит в их гармоническом примирении. Но это примирение, прежде всего, должно быть свободным, с полным сохранением взаимной независимости обеих сфер». «Истина разума и веры одна, потому что не может быть двух истин, друг друга отрицающих, но трудно сказать с уверенностью, скоро ли наступит то время, когда единая истина всецело явится, как единая, человеческому сознанию»¹⁰.

Сторонники концепции единства веры и знания выявили много интересного, важного и необходимого для развития гносеологического аспекта метафизики веры. Прежде всего, это признание не иррациональности, а разумности веры, опознание ее как особого рода знания – *ведения*. Однако эта особенность тонет в единстве, что зачастую приводило не к синтезу, а эклектизму, избежать которого может помочь анализ иной концепции соотношения веры и знания – антиномической, но впадающей в другую крайность – противопоставления веры и знания.

Вл. Соловьёв пытался, продолжая в этом смысле дело славянофилов, развернуть целостное учение о вере, однако

его мировоззрение и методы распространялись не столько вглубь, сколько вширь. Поэтому Е.Н. Трубецкой отмечал, что «понять Соловьёва – значит вместе с тем и *сделать шаг вперед от Соловьёва*»¹¹. Тем не менее, благодаря творчеству Вл. Соловьёва, Россия получила мощный импульс к самобытному философствованию, построению метафизики веры, учитывающему как традицию, так и достижения западной мысли.

Не обошел вниманием Вл. Соловьёв и творчество Канта, через анализ и критику которого вызревала метафизика веры, формировались ее принципиальные установки и определения. Запрет Канта на познание посредством идей Вл. Соловьёв объяснял не отсутствием у них онтологического статуса, а лишь непостижимостью для человеческого ума. Вместе с тем философская мысль в России, с трудом усваивая наследие кенигсбергского мыслителя, зачастую впадала в противоречия, стремясь совместить несовместимые начала. Анализируя русское кантианство можно установить, что даже философы, не порывавшие с кантовскими принципами, тяготели к метафизическим интересам русской философии, пытаясь примирить «критическую» философию с традициями русского умознания и веры. Метафизика, прошедшая через горнило критики Канта, должна была очиститься от голословных утверждений и открыть свою онтологию веры. К этому стремились П. Флоренский, С.Н. Булгаков и В.И. Несмелов, И.А. Ильин и С.Л. Франк.

Для метафизики веры теория познания не является полицейской наукой (С.Л. Франк), ограничивающая возможности познания. Она тесно связана с онтологией и представляет собой метод духовного познания, который организуется верой. Метафизика веры в России исходит из иных установок: в ней не религия вытекает из морали, но мораль возможна лишь на метафизической основе, не свобода является альфой и омегой возможности идеи Бога и бытия нравственности, но вера впервые порождает как свободу, так и нравственность. Европейское мышление, доверившись всецело Канту, перестало притязать на анализ веры, оставило попытки познать непостижимое. Русская философия, напротив, не оставляла этих попыток, – в этом ее

слабость и достоинство: она не изменила философской метафизике и сохранила веру, гносис, т.е. она шла по пути выработки метафизики веры. Можно сделать вывод, что относительно метафизики веры западные идеи сыграли в русском сознании роль лишь «гипотезы оформления» (Г. Флоровский). Поэтому было бы ошибкой преувеличивать значение и роль германского идеализма в возникновении русской философии и разработке ею метафизики веры. Из немецкой философии русская мысль заимствовала «не столько готовые решения, сколько вечные вопросы и очередные задания, которые сразу наполнились новым, своим, живым и выстраданным содержанием».¹² Вместе с тем метафизика веры вряд ли может основываться как на традиционном супранатуралистическом теизме, так и на панентеизме, уничтожающем трансценденцию и неспособном обосновать свободу воли.

Итак, рассматривая гносеологический аспект метафизики веры, можно выделить три принципиальных взгляда на соотношение веры и знания: 1) их объединяющий; 2) их противопоставляющий (антиномический); 3) и «ученого незнания», апофатический. К «единенщикам» можно отнести Вл. Соловьёва, С.Н. Трубецкого и др., к антиномистам – П. Флоренского, С. Булгакова и Л. Шестова, а к апофатикам – С.Л. Франка, В.И. Несмелова и А.Ф. Лосева. Однако, например, Е. Трубецкой и Л. Шестов в разные периоды жизни занимали несколько различные позиции относительно соотношения веры и знания: они эволюционировали от антиномизма к единству, особенно Е. Трубецкой. Также и Франк, начиная с непостижимого как объекта веры и апофатизма, заканчивал всецелым знанием, в котором, по сути, не оставалось места для веры. С другой стороны, если Вл. Соловьёв, в рамках разрабатываемой им философии всеединства, стремился слить в единство знание научное, философское и веру, то Несмелов, напротив, стремился установить принципиальную разницу между, прежде всего, знанием научным и верой.

Как отмечает Л.А. Гоготишвили, «обжегшись на увлеченно и последовательно проведенном монизме, приблизившем ее вплотную к соблазну пантеизма, русская фило-

софия отступила к дуализму веры и знания»¹³. Но истоки данного противостояния лежат гораздо глубже. Уже многие исследователи указывали на антиномичность как существенную характерную черту греческо-христианского мышления. Так Г.А. Острогорский пишет: «Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключаящих и уничтожающих...»¹⁴. Вслед за Острогорским и А.И. Сидоров считает, что именно отсутствие данной антиномичности мышления породило такие ереси как арианство, монофизитство, несторианство, иконоборчество. По этой же причине были возбуждены и исихастские споры со стороны Варлаама и др.¹⁵.

Также и согласно философам-антиномистам (сторонникам «мистического алогизма»), пишет Н. Лосский, единая истина возможна только на небе, а у нас – лишь ее осколки, несопоставимые друг с другом.¹⁶ Отсюда вытекает неизбежность антиномий, самопротиворечий, к которым можно отнести многие догматические основоположения: единосущие и триипостасность, предопределение и свободу воли и т.п. По Флоренскому, только «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом»¹⁷. Антиномисты не хотели в угоду разуму уступать позиции веры. Они были более чутки к ней, глубже осознавали ее специфику. Этому способствовал тот факт, что они стремились отталкиваться в своих построениях в большей степени от религии, чем от философии. Однако и крайний, тертуллиановский фидеизм, развиваемый, например, ранним Флоренским и Л. Шестовым, также подрывает гносеологическую основу метафизики веры. С резкой критикой фидеизма Шестова выступил другой антиномист – Булгаков. Между тем именно в творчестве Шестова вскрыта специфика веры в её несводимости к разуму, глубоко осознано ее своеобразие.

Тем не менее, в русской философии, за редчайшими исключениями, нет ни абсолютного объединения веры и знания, ни абсолютного их противопоставления. Через тезис и антитезис она шла к «золотой середине» данного соотношения, с большим трудом и муками, заблуждаясь и

пытаясь вновь обрести истину, вырабатывала гносеологическую основу для метафизики веры.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т.3. М., 1977. С. 382.

² Там же. Т. 1, с. 186, 188.

³ Антология мировой философии. В 4 т. Т.3. М., 1971. С. 671.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т.1. М., 1974. С. 469, 472.

⁵ Лосский Н. Преемники Вл. Соловьёва // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 286.

⁶ См., например, статью Ив. Сперанского «Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. Соловьёва» в журнале «Вера и разум» за 1901 г., № 5 и № 6. С. 241.

⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 335.

⁸ Там же. С. 206-207, 324.

⁹ Цит по: Там же. С. 339.

¹⁰ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1911. С. 421 – 422.

¹¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьёва. Т.1. М., 1995. С.9.

¹² Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 258.

¹³ Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Начала, 1994. № 1. М., 1994. С.103.

¹⁴ Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники. Белград. 1831. Вып. 5. С.367.

¹⁵ Сидоров А.И. Архимандрит киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXXIII.

¹⁶ Лосский Н. Преемники Вл.Соловьёва // Путь. Кн. 1. М., 1992. С.280.

¹⁷ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1992. С.159.

С.Н. САМОШИНА

Уральский государственный университет
им. А.М. Горького, г. Екатеринбург

ВОПРОСЫ «ВЕРЫ» В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Владимир Сергеевич Соловьёв – один из выдающихся философов конца XIX – начала XX века. Асмус так пишет о нем: «Утратив в годы ранней юности религиозную веру и пережив увлечение материализмом и материалисти-

ческим естествознанием, Соловьёв уже ко времени окончания философского курса не только возвращается к религиозным верованиям, но сосредотачивает свои интересы главным образом на вопросах религиозной философии»¹. В истории русской философии признается, что именно Вл.Соловьёв создал «первую самостоятельную философскую систему в России», что явилось «настоящим и прочным плодом его жизни»².

Католическая церковь давно оценила плодотворность его методологии: объединять все доброе, представляя мир как многоуровневое целое, преодолевая крайности и односторонности. В западных богословских школах (особенно европейских) защищаются диссертации по работам Вл.С. Соловьёва. Известный католический богослов XX века Х.Ф.У. Бальтазар сравнил Вл.С. Соловьёва по его способности синтезу с Фомой Аквинским. Папа Иоанн Павел II в своей энциклике «Вера и Разум» (1998) указал на Вл.С. Соловьёва как на мыслителя, обогатившего католическую мысль. Он же создал премию имени Вл.С.Соловьёва.

Но возвращаясь из современности к истокам нашего повествования, хотелось бы отметить, что философская деятельность Соловьёва диктовалась намерением, которое он очень рано для себя определил: подвести под богословское учение православия базис современной положительной философии. Часто, конечно, он выходил далеко за пределы этого задания; на некоторых этапах жизни даже уклонялся от строгой ортодоксии, вследствие чего, например, его капитальная работа «La Russie et l'Eglise universelle» даже не могла быть опубликована в России. Но он постоянно был озабочен тем, чтобы не оказаться в религиозных отщепенцах, и вряд ли что-нибудь рисовалось ему в более отталкивающем виде, чем судьба ересиарха.

Современная ему философия оторвалась от истока, от глубин бытия и занялась изучением данных человеческого сознания. Гносеология тоже нужна, но Вл. С. Соловьёв выступил против крайностей и односторонностей рационализма и эмпиризма. У него был проект цельного знания. Мистическое знание теологии, рациональное знание философии и эмпирическое знание науки могут допол-

нять друг друга. Связующим звеном здесь может быть только интуиция целостности, которая у Соловьёва ассоциируется с верой. Вера для Соловьёва – это не экзотика, не психотерапия, а неустанная воля к добру, потому что Бог есть высшее добро. Вера учит не только тому, что можно, но и тому, что нельзя. Она же и глубинный исток свободы. «Вера есть и свидетельство нашей свободы от всего и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем», – сказано в «Критике отвлеченных начал». Вера для Соловьёва была и истоком творчества (совместно с Богом – теургия), что особенно не принималось современниками Соловьёва, отождествлявшими веру, как и всякую религиозность, с отрешенностью. Как осознать связь свободы и истины? Истина для В.С.Соловьёва не была пустым словом. Она – всеобща. Только в ее свете можно разобраться в конкретике, которая сама в себе истины не несет. Понять все это, конечно, непросто. Соловьёв понял.

Теперь наступала пора осмысления приложений философии к практике. Того, что в курсах истории русской философии называется «конкретным идеализмом». Свою методологию Вл.С. Соловьёв блестяще продемонстрировал в публицистике и литературной критике. Соловьёв показал, что добро – понятие не православное, а общечеловеческое. По сути дела он во всех своих работах развивает концепцию христианского гуманизма. Именно в этом пункте резкое расхождение Соловьёва со сложившимся в России популярным типом духовности, жестко разделяющим мирское и церковное, и определило причину его непопулярности.

Определение понятия веры.

«... Вера же есть вещей обличение невидимых...»³.

Если мы затронули тему веры, нам необходимо объяснить понятие веры, как его понимает сам Соловьёв. Для этого обратимся к книге Б.В.Емельянова и О.С.Пугачева «Рыцарь Софии Владимир Соловьёв»⁴. В ней авторы пишут: «Пытаясь решить проблему веры, философ исходит из следующего положения: существование внешнего мира и божественного начала является для человеческого рассудка

не более чем вероятностным, представляет собой условную истину (!). Только вера может утвердить данное существование как безусловное. Однако содержание и абсолютного начала и внешней природы, вызванных к бытию для нас верой, дается нам посредством опыта: «Что Бог *есть*, мы верим, а *что* он есть, мы испытываем и узнаем», – констатирует философ⁵.

Истина должна обладать «безусловной реальностью» и «безусловной разумностью». Однако ни чувственный опыт, ни рациональное познание не могут раскрыть само безусловное, которое есть «сущее всеединое». И здесь важная роль отводится вере, входящей, наряду с воображением и творчеством в «тройственный акт»⁶ особого познания, предшествующего эмпирии и логическим рассуждениям. Данное положение сформулировано Соловьёвым в «Критике отвлеченных начал».

В философском словаре В.Соловьёва есть статья, написанная для энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона, которая объясняет нам, как определял понятие веры сам философ: «Вера – означает признание чего-либо истинным с такою решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств. Это не значит, что истины веры не подлежат никаким доказательствам, а значит только, что сила веры зависит от особого самостоятельного психического акта, не определяемого всецело эмпирическими и логическими основаниями. Так, например, мы, безусловно, верим в существование внешнего мира самого в себе (независимо от его явления для нас), признаем такое его существование бесспорною истиною, тогда как рациональные доказательства этой истины, представляемые доселе философами, строгой критики не выдерживают и, во всяком случае, спорны и не разрешают всех сомнений. Если вера утверждает более того, что содержится в данных чувственного опыта, она имеет свой корень вне области теоретического познания и ясного сознания вообще. Основания веры лежат глубже знания и мышления, она по отношению к ним есть факт первоначальный, а потому и сильнее их. Она есть более или менее прямое или косвенное, простое или сложное выра-

жение в сознании досознательной связи субъекта с объектом. Чем проще, общее и неизбежнее эта связь, тем сильнее соответствующая ей вера. Так, всего сильнее мы верим в бытие внешнего мира, потому что эта вера лишь отражает в нашем сознании тот первоначальный, простой и неустрашимый факт, что мы, т.е. данный субъект, есть часть общего бытия, член всемирного целого. Так как этот факт предшествует всякому мышлению и познанию, то и определяемая им вера не может быть устранена никаким мыслительным и познавательным процессом. От веры в собственном смысле следует различать уверенность и доверие»⁷.

Вера, дальше продолжают комментировать авторы книги, согласно Соловьёву, исходит из досознательной связи субъекта и объекта. Она, по словам апостола, обличение вещей невидимых⁸.

Здесь Соловьёв касается собственно вопроса о вере: всеединое есть «безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назвать верою»⁹.

Вл. Соловьёв выделяет два фундаментальных вида познания:

1) эмпирическое и рациональное познание, приносящее лишь знание относительное, внешнее;

2) мистическое, безусловное познание или вера, определяемая «идеальным созерцанием или воображением»¹⁰.

Само внешнее познание, считает Вл. Соловьёв, основывается на вере как на том, что не может быть ощущением или понятием, что больше всякого факта и всякой мысли. Вера есть «утверждение безусловного существования», эта же безусловность «одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее есть»¹¹.

Вл. Соловьёв говорит о том, что «...вера дает известные положительные начала...»¹². Без веры был бы невозможен познавательный процесс, не могло бы быть от-

крыто новое, другое, а субъект оставался бы заключенным в свои собственные границы. Только вера способствует «открыванию» познаваемого (объекта или других субъектов) для познающего: вера – состояние, когда дух открыт иному духу, для со-общения. Безусловное не может прямо включаться в условия феномена познания, но может только безусловно служить предпосылкой и утверждаться. Только пред-данность (заданность) веры и ее пред-решение, направленность на безусловную значимость делает возможным вообще познавательную ситуацию. Вера не осуществляется через мышления и чувства, но, напротив, делает возможным последние. Акт веры не только утверждает существование объекта, но и непосредственное убеждение в этом независимо от всех логических рассуждений... Таким образом, вера есть доказательство бытия «невидимых вещей». Каждое существующее, всякий объект познания – в-себе и для-себя «невидимые вещи». То, что незримо для наших глаз, утверждается в безусловном смысле как существующее.

«Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, – утверждает философ, – когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, т. е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественною религией.

Не иметь этой веры – значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного существа»¹³.

Это основанное на вере познание Вл. Соловьёв пытается органически вплести в мировоззрение, основанное на понятии всеединства. Предмет как безусловно сущий познается верой, как неизменная и единенная сущность – через «умственное созерцание или *воображение* его сущности или идеи, и как некоторое актуальное бытие или явление – через *творческое* воплощение или реализацию этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания». «Пер-

вое сообщает нам, что предмет *есть*, второе извещает нас, *что* он есть, третье показывает, *как* он является», и «только совокупность этих трех фазисов выражает полную действительность предмета»¹⁴.

Соловьёв стремится не принуждать разум к вере, а *вразумлять* веру и *у-верять* разум.

С.Франк следующим образом поясняет гносеологию Соловьёва: «Вл. Соловьёв в своем основном теоретическом труде «Критика отвлеченных начал» (в котором, вслед за Киреевским, доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали) развивает также своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего подступа к бытию, действительности. Данные ощущений непреложны лишь как таковые и лишь на момент их восприятия, т.е. в чисто субъективном смысле; идеи же или общие понятия рационального мышления имеют, напротив, чисто гипотетическое значение; и то и другое – как данные ощущений, так и содержание мышления – мы относим к предметному, не зависящему от нашего познания бытию и познаем как его содержание. Но откуда идет это понимание предметного бытия как такового, без отношения к которому наши ощущения и мысли не имели бы познавательной ценности? Как уже отмечалось, мы не можем прийти к нему ни через опыт, ни через мысль. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности, в непреложности его действительности. И так, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера – не в обычном смысле слепо-

го, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие»¹⁵.

Таким образом, здесь мы можем перейти от собственно понятия «веры» к рассмотрению понятий «религиозная вера» и «религия». И начать с понимания «религии», для чего рассмотреть несколько моментов, в которых Вл. Соловьёв выделяет данное понятие.

Во-первых, «существующее в его абсолютности составляет предмет религии...»¹⁶.

Во-вторых, «что касается до религии в собственном смысле (не мифологии), то и она также не может быть выдумана; и в ней отдельному лицу как таковому принадлежит более страдательное значение, поскольку, во-первых, объективным источником религии признается не зависящее от человека внешнее откровение и поскольку, во-вторых, субъективным основанием религии является вера народных масс, определяемая общим преданием, а не исследованием личного разума»¹⁷.

И, в-третьих, «вера и то, что на вере основывается, т.е. религия, по существенному своему характеру и задаче не ограничивается только сообщением известной общей формы и порядка нашему знанию и жизни, но утверждает некоторые положительные начала, которые дают новое, положительное содержание нашей жизни и знанию: вера утверждает существование и действие известных вещей и существ, лежащих за пределами нашего обыкновенного опыта. Если таким образом вера сообщает нашему сознанию известные положительные данные, конкретно-определенные, то задача разума по отношению к вере может состоять только в том, чтобы освободить или очистить сообщенные верой данные от элемента случайности и произвола и сообщить им форму всеобщности и необходимости. Таким образом, задача разума относительно веры есть та же, как и относительно опыта; но если известное положительное вероучение, или религия, стоит за те случайные элементы в ней, которые отрицаются разумом, тогда, естественно, удары разума падают на самую эту религию»¹⁸.

А далее, от вопроса «что это?» логичнее всего перейти к вопросу «для чего?».

«Религиозная вера дает нам начала... Начала, основанные на вере, суть цельные и положительные... Вера и основанная на ней религия дают нам начала цельные, или положительные, т.е. такие, которые выражают не то, что бывает, может быть, может являться или необходимо является, а то, что есть безусловно и должно быть»¹⁹.

Воспринимая самих себя в Боге, мы тем самым воспринимаем до известной степени и все остальные вещи, по крайней мере, мистически узнаем о факте их существования. Вот это-то мистическое знание, составляющее неотделимый элемент мистического восприятия Бога, Соловьёв условливается называть именем веры. Конечно, эта вера, составляя один из элементов мистического восприятия, кроме своего чисто условного названия, ни в чем не совпадает с верой, о которой мы говорим в применении к религиозным предметам; ибо последняя еще не предполагает мистицизма.

«Самая потребность в религиозном начале заключает в себе требование чего-то безусловного, стоящего выше всякого сомнения и ограничения»²⁰.

Но нужно знать, что понимает здесь под словом вера или религия сам мыслитель. Истинная вера – это та, «которая охватывает всю нашу душу и является движущим и руководящим началом всего нашего существования. Исповедание одного и того же отвлеченного верования, не определяя сознания и жизни, не может представить никакой общественной связи, не может никого действительно объединить, и, в конце концов, совершенно безразлично знать, разделяешь ты или нет эту мертвую веру с кем бы то ни было. Действительное же единство веры необходимо становится живым и действенным единством, солидарностью моральной и практической»²¹.

«Не иметь этой веры, – замечает Соловьёв, – значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного существа»²².

В своей работе «Оправдание добра» он приводит следующее объяснение вышеприведенных понятий. «Рели-

гия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда *является* единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений* в разумные, внутренне необходимые события»²³.

Свою мысль Вл. Соловьёв продолжает в «Чтениях...». «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия, не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире.

Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою»²⁴.

Нам кажется наилучшим привести слова самого Соловьёва: «безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересам человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии»²⁵.

* * *

Вл. Соловьёв определяет понятие веры как то, что означает признание чего-либо истинным с такою решитель-

ностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств. Это не значит, что истины веры не подлежат никаким доказательствам, а значит только, что сила веры зависит от особого самостоятельного психического акта, не определяемого всецело эмпирическими и логическими основаниями.

Философ полагает религию как то, что основывается на вере. И поясняет, что религия утверждает некоторые положительные начала, которые дают новое, положительное содержание нашей жизни и знанию.

Вера отдельного человека.

Для раскрытия темы данной части работы нам придется вновь обратиться к книге Б.В. Емельянова и О.С. Пугачева «Рыцарь Софии Владимир Соловьёв», где авторы анализируют некоторые моменты для нас очень небезыңтересные. «Основание веры, – писал Соловьёв, – лежит глубже знания и мышления, она по отношению к ним есть факт первоначальный, а потому и сильнее их. Она есть более или менее прямое или косвенное выражение в сознании досознательной связи объекта с субъектом. Чем проще, общее и неизбежнее эта связь, тем сильнее соответствующая ей вера. Так, всего сильнее мы верим в бытие внешнего мира, потому что эта вера отражает в нашем сознании тот факт, что мы, т.е. данный субъект, есть часть общего бытия, член всемирного целого»²⁶. Ввиду того, рассуждает далее философ, что этот факт предшествует всякому мышлению и познанию, то и вера, которая им определяется, следовательно, и основывается на нем, не может быть поколеблена или вовсе устранена никакими логическими и познавательными операциями. Со своей стороны, заметим, что вера, хотя она и первоначальна по отношению к мышлению, вынуждена обосновывать и доказывать эту свою первоначальность с помощью того же разума. Не случайно поэтому философу приходится говорить о разумной вере, лежащей вне сферы суеверий и прочих фантастических представлений. Таким образом, разумная вера и есть истинная или, иными словами, вера в истинное. А вот и еще вопрос: когда же и где человек получил свою неистреби-

мую веру в существование внешнего мира? Когда он ощутил этот факт единства собственного существа с всеединым целым? Ответ можно найти в «Чтениях...», и звучит он вполне в духе Платона: человек существует до рождения, он вечен. Но это существование не индивидуальное в земном смысле слова: он существует как одна из частей божественного организма, как Логос или София – «первообразное человечество, единое и всеединое»²⁷. Здесь мы сталкиваемся с еще одним ликом Софии, которая как Премудрость Божия пребывала в человечестве идеальном как вечный свет вечного замысла божества.

Но во что человеку верить по истине? В работе «Первые начала теоретической философии» Соловьёв рассуждал следующим образом: «Если добро как таковое непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру»²⁸. Но и красота, если она истинна, не может противоречить истине, а значит, следуя логической цепочке, – и добру. Таким образом, всеединство взаимосвязывает и взаимопроникает все эти три небесных и человеческих основы: Добро, Истину и Красоту. Полнота нравственной истины как «правда» имеет универсальную сферу применения, ибо, по Соловьёву, не может быть одной правды для науки и другой для житейских отношений, не может быть в смысле должного, а по сути именно так и бывает. Однако сама эта бываемость не становится враждебной моральному сознанию сама по себе, ведь речь здесь только о разных аспектах или формах истинности, но и в этих формах легко увидеть ростки универсального, всеобщего»²⁹.

В связи с книгой Б.В.Емельянова и О.С.Пугачева «Рыцарь Софии Владимир Соловьёв» уже упоминалась работа мыслителя «Философские начала цельного знания». Именно к ней и отсылает нас А.Мень. «Он начал писать книгу "Философские начала цельного знания", он не отбрасывал в ней ни науку, ни технику, ни экономику, ни метафизику, ни богословие – все это выстраивалось в огромное синтетическое целое. На элементарном уровне – научные знания: тут экономическая наука, естественная наука, потом отвлеченное знание – метафизика, и потом мистиче-

ское знание. Все переплетается, как в самом человеке! В человеке живет: вещественное, телесное, биологическое, в нем живёт отвлечённая мысль; и в нем живёт нечто иное, глубинное, интуитивное, что порождает силу, именуемую верой. А вера есть способность человека воспринимать Божественное Откровение»³⁰.

«Самая сильная и самая искренняя личная вера, – писал Соловьёв, – может поставить нас в отношения не только к невидимой сущности истины и верховного Блага, но и к невидимой сущности зла и лжи, что в достаточной мере доказано историей религий. Чтобы быть действительно связанным верою с желаемым объектом – безусловной истиной, надо быть самому сообразным этой истине.

Объективная истина веры имеет вселенский характер, и истинный субъект веры должен быть сообразен своему объекту: а посему субъект *истинной религии необходимо должен быть* вселенским. Истинная вера не может быть уделом индивидуального человека в его обособленности, но лишь всего человечества в его единстве; индивид может быть участником ее, лишь как живой член вселенского тела. Но так как реальное и живое единство человеческого рода не дано непосредственно в порядке физическом, то оно должно быть создано в порядке моральном»³¹.

И продолжает: «Раз каждый человек в отдельности, а равно и все человечество в его природном состоянии разделения, не могут стать действительными субъектами вселенской веры, то необходимо, чтобы эта вера нашла свое проявление в одном лице, представляющем единство всех. Всякий, приемлющий эту истинно вселенскую веру за правило своей собственной веры, совершает тем самым реальный акт подчинения или любви к Церкви, – акт, делающий его сообразным вселенской истине, открытой этой Церкви. Любя всех в одном (раз их иначе любить нельзя), каждый участвует в вере всех, определяемой божественно вспомоществуемой верою одного; и эта пребывающая связь, это столь широкое и, тем не менее, столь прочное, столь живое и, тем не менее, столь устойчивое единство делает Вселенскую Церковь коллективным моральным существом, действительным обществом, значительно более

обширным и более сложным, чем нация или Государство, но не менее реальным. Любовь к Церкви проявляется постоянным и действенным согласием с ее волей и ее живой мыслью, явно представленными в актах верховного церковного главы. Эта любовь, которая в своем начале есть лишь той морали, исполнение принципиального послушание категорическому императиву по кой терминологии), может и должна стать источником чувств и привязанностей, не менее «могущественных, чем сыновняя любовь или патриотизм»³².

«... Вера в себя, вера в человеческую личность, – утверждал мыслитель, – есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление»³³.

«Добродетелью может почитаться только та *вера в высшее существо*, которая относится к нему *достойным образом*, именно – с свободным сыновним благочестием. А такая вера вполне совпадает с тем религиозным чувством, которое найдено нами как одна из трех первичных основ нравственности»³⁴.

Николай Ильин так комментирует слова Соловьёва: «человек утверждает свое бессмертие перед лицом Бога, не соглашаясь ни на какие эрзацы жизни; ибо «верить в Бога – не теоретически только, но действительно, всем существом и всеми помыслами жизни – собственно, и значит утверждать свое личное бессмертие... бессмертие самого существа, самой личности этого единичного человека – не его рода, не его племени, не его мыслей или памяти – но именно его самого, его единичного тревожного сердца, исполненного жаждою и страстью жизни». Только такая вера правдива – и уже дело мыслителя показать, что она глубоко и строго православна»³⁵.

* * *

Говоря о вере отдельного человека, философ утверждает, что истинная вера не может быть уделом индивидуального человека в его обособленности, но лишь всего че-

ловечества в его единстве; индивид может быть участником ее, лишь как живой член вселенского тела.

Каждый человек в отдельности, а равно и все человечество в его природном состоянии разделения, не могут стать действительными субъектами вселенской веры, то необходимо, чтобы эта вера нашла свое проявление в одном лице, представляющем единство всех. Любя всех в одном, каждый участвует в вере всех.

Вера в себя, вера в человеческую личность, утверждал мыслитель, есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Добродетелью может почитаться только та *вера в высшее существо*, которая относится к нему *достойным образом*, именно – с свободным сыновним благочестием. А такая вера вполне совпадает с тем религиозным чувством, которое найдено нами как одна из трех первичных основ нравственности.

Вера в исторической перспективе.

Начиная говорить о разворачивании понятия веры в истории, Вл. Соловьёв погружает нас в древнейшие эпохи, откуда и начинает свой экскурс.

«Не подлежит никакому сомнению, что первый, древнейший, период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом; первые формы экономического союза – семья и род – имели вместе с тем значение политическое и религиозное, были первым государством и первой церковью. Так же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое художество. Представители духовной власти – жрецы – являются вместе с тем

как правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они вместе с тем, ввиду целей этого общения, направляют художественную и техническую деятельность. Древнейшие храмы не суть только здания, назначенные для общественного культа и соединяющие для этой цели технику и изящное искусство, – они суть, кроме того, таинственные святилища, где видимо и осязательно проявляются высшие потенции, и все в этих храмах направлено к тому, чтобы облегчить такие проявления. В области знания в эту эпоху, собственно говоря, нет совсем различия между теологией, философией и наукой – вся эта область представляет одно слитное целое, которое может быть названо *теософией*; область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме *теократии*; наконец, мистика, изящное и техническое искусство являются как одно мистическое творчество, или *теургия*, а все вместе представляет одно религиозное целое. Разумеется, что в историческом развитии древнего мира эта слитность является более или менее полною и сила первоначального единства не везде и не всегда в древнем мире сохранялась одинаково...»³⁶.

В работе «Философские начала цельного знания» нам даются теоретические установки данной проблемы. А саму историческую ретроспективу мы можем увидеть в работе «Чтения о богочеловечестве».

«...У всех народов древности в известную эпоху их религиозного сознания встречаем мы господствующий образ светлого солнечного бога, сначала борющегося, совершающего славные подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), потом страждущего, побежденного врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего и торжествующего над врагами (Митра, Персей, Аполлон). Но как в мире физическом солнце есть не только источник света, но также и источник всей органической жизни на земле, так и религиозное сознание естественно переходит от бога света к богу земной органической жизни (Шива, Дионис). Здесь божественное начало является как начало

природного органического процесса вне человека и в нем самом; идея единства (всегдашнее содержание религии) принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется: повсюду в древнем мире в известную эпоху за солярным культом возникает и борется с ним за преобладание культ фаллический – религия родового процесса, обоготворение тех актов и тех органов, которые служат этому родовому единству.

В этих фаллических религиях человеческая душа, подчиненная сначала далеким силам небесных светил и во всеобъемлющей бесконечности звездного неба видевшая прямое выражение бесконечности и единства божественного, перешедшая затем к более близкой и деятельной силе солнечного света и в этом благотворном светиле как центре своего физического мира находившая ясный образ божества как центрального действующего начала вселенной, – в религиях фаллических душа наконец возвращается к своему собственному материальному началу, и высшее природное проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой органической жизни»³⁷.

«Здесь индивидуальная человеческая душа подчиняется и поклоняется общей природной жизни человечества – жизни рода. Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только постоянно возобновляющимся процессом рождения, это единство, никогда в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь на счет жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, так что жизнь рода есть смерть особи), – это дурное, отрицательное единство родовой жизни не может удовлетворить мировой души, которая в человеке уже достигла способности внутреннего, положительного единства.

Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез посредство космических сил.

Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества. Первыми двигателями этого исторического процесса выступают три великие народа древности: индусы, греки и иудеи. Относительное значение их в религиозной истории было прежде указано. Но достигнутые нами теперь понятия о мировой душе и мировом процессе бросают некоторый новый свет на религиозно-исторический характер этих трех народов.

В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил, как бы опьянена своей свободой, сознанием своего единства и безусловности; ее внутренняя деятельность ничем не связана, она свободно грезит, и в этих грезах все идеальные порождения человечества уже заключены в зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но все это в безразличной неопределенности и смешении, как бы во сне все сливается и перепутывается, все есть одно и то же, и потому все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания; все существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон. Эта точка зрения первоначального единства и безразличия, это самосознание души в себе самой, потому что в себе самой как чистая потенция, с отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто»³⁸.

И там же: «Отрицательная религия – всемирно-историческое выражение которой представляется буддизмом – понимает безусловное начало как ничто. И поистине, оно есть *ничто*, так как оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие или существо наряду с другими существами, – так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно ото всего*. Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия (отрицательное ничто). Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно»³⁹.

Этими словами завершается разговор о Древнем Востоке и индусах как великом народе. И Соловьёв возвращает нас в европейскую историю к описанию двух других выше заявленных великих народов, которые оставили свою лепту в историческом процессе.

«В историческом развитии религиозного сознания, постепенно доходившего до полной истины, мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как все. Из двух необходимых моментов божественной действительности: личного, или субъективного, и идеального, или объективного, – этот мир воспринял и выразил известным образом только второй. Иудейство же, напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый момент личной, или субъективной, действительности, познало божество как сущее, или чистое «я»⁴⁰, – пишет философ в «Чтениях о Богочеловечестве».

И продолжает: «Существенный принцип иудейства – откровение Бога в Его безусловном единстве как чистого я – уже освобождается от своей исключительности в откровении пророков израильских, которым Бог является уже не как чистое «я» *только*, не имеющее в своей деятельности никакого другого основания, кроме исключительно субъективного начала произвола, подчиняющего себе человека внешнею силою, возбуждая в нем страх (таким являлся первоначально для еврея Ель-Шаддай – Бог силы и страха, таким, по преимуществу, является и теперь Аллах для магометанина): пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, – вследствие чего и действие Бога на другое, Его отношение к человеку определяется уже *объективною* идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода»⁴¹.

Вершиной исторического развития феномена веры Вл. Соловьёв считает христианство.

«...Христианство является началом настоящей свободы. Христианство, как оно является в сознании своих первых проповедников, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей ввиду наступающей кончины мира. На государственную власть проповедники христианства смотрели вовсе не враждебно, противопоставляя себя, как детей Божиих, языческому миру, как царству зла и диявола («знаем, что от Бога есмы, и мир целый во зле лежит»); они видели в государственной власти бессознательное орудие Божие, назначенное к содержанию и обузданию темных сил язычества. Христианство, как духовное общество, противопоставляет себя другому, плотскому обществу – язычеству, а не государству как таковому... Христианская церковь признавала себя единственным духовным, священным обществом... Признавая государство только как сдерживающую, репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное, духовное содержание. Император – последний бог языческого мира – мог быть для них только верховным начальником полиции. Этим отрицается самый принцип древнего общества, состоявший именно в обожествлении республики и императора как ее представителя, в слитности духовного и светского начал, так что императоры, преследуя христиан, действовали не как носители государственной власти в тесном смысле, которой вовсе не угрожало христианство, а как носители всего древнего сознания.

Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства – царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников, к которому принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя с языческим миром. Такое воззрение подробно развивается, как известно, Августином. Но это было лишь последнее, запоздалое, выражение прежнего взгляда»⁴².

«В области временных отношений, в порядке чисто человеческого, Государство имело задачей осуществление безусловной солидарности всех и каждого, представленной в Церкви, в порядке духовном, единством ее священства, ее

веры и ее таинств. Прежде чем осуществить это единство, нужно было в него уверовать, прежде чем стать христианским на деле, Государство должно было принять веру христианскую. Этот первый шаг был совершен в Константинополе; и все христианское дело Византии сводится к этому началу.

Византийское преобразование Римской империи, начатое Константином Великим, расширенное Феодосием и получившее окончательную форму при Юстиниане, дало в результате Государство христианское лишь по имени. Законы, учреждения, а частью и общественные нравы – все это сохраняло отдельные черты старого язычества.

Рабство продолжало жить в качестве законного установления; и возмездие за преступления (в особенности за политические проступки), налагаемое на законном основании, отличалось утонченной жестокостью. Этот контраст между исповедуемым христианством и каннибализмом на деле прекрасно олицетворяется в основателе византийской империи – том Константине, который, искренне веруя в христианского Бога, чтит епископов и вел с ними беседы о Троице, а в то же время без всякого зазрения совести по языческому праву мужа и отца казнил Фаусту и Криспа.

Такое явное противоречие между верой и жизнью не могло, однако, длиться долго без того, чтобы не возникли попытки примирения. Вместо того, чтобы пожертвовать своей языческой действительностью, Византийская империя попыталась, в целях самооправдания, исказить чистоту христианской идеи. Подобный компромисс между истиной и заблуждением является подлинной сущностью всех ересей, которые – подчас измышленные императорской властью и всегда, за немногими индивидуальными исключениями, пользовавшиеся ее благорасположением, – сокрушили христианский мир с IV по IX столетие»⁴³.

«Действительно, византийское православие имело основание торжествовать в 842 году: свет и слава его, великий Фотий, успел уже появиться при дворе благочестивой императрицы Феодоры (той самой, которая подвергла избиению сто тысяч еретиков павликиан), чтобы в скором времени вступить на престол вселенских патриархов.

Раскол, начатый Фотием (867) и доведенный до конца Михаилом Керулларием (1054), был тесно связан с «торжеством православия» и вполне осуществлял идеал, с четвертого века бывший мечтой партии православных-антикафоликов. Раз истинное учение было окончательно установлено, все ереси осуждены без возврата и папа стал ненужным, оставалось только увенчать дело формальным отделением от Рима. Такое решение вопроса более всего приходилось по душе и византийским императорам, которые поняли, наконец, что не стоило труда возбуждать догматическими компромиссами между христианством и язычеством религиозную совесть своих подданных и бросать их тем в объятия папства, когда прекрасно можно было примирить строгое теоретическое православие с чисто языческим ведением политических и общественных дел. Чрезвычайно знаменательный и недостаточно замеченный факт: с 842 года не было уже ни одного императора еретика или ересиарха в Константинополе, и согласие между Церковью и греческим Государством ни разу не было серьезно нарушено. Обе власти поняли друг друга и подали друг другу руку; они были связаны общей идеей: отрицанием христианства, как социальной силы, как движущего начала исторического прогресса. Императоры приняли раз навсегда православие как отвлеченный догмат, а православные иерархи благословили во веки веков язычество общественной жизни. А так как *sine sanguine nullum pactum*, то величественная гекатомба из ста тысяч павликиан скрепила союз Византии с греческой Церковью»⁴⁴.

С этого момента Соловьёв начинает говорить о различии Востока и Запада и роли России в дальнейшей судьбе православного христианства.

«Западная философия, – отмечает Соловьёв, – начинается *раздвоением* между личным мышлением как *разумом* и общенародною верою как *авторитетом*»⁴⁵. Это раздвоение он логически и исторически представляет в трех этапах, которые прошла западная философия.

1. Когда откровение утверждается как безусловная истина, разум же, который может не соглашаться с этим,

ложен. Постулат этого этапа – «должно подчинить разум авторитету, отказаться от самостоятельного мышления».

2. Если учение Церкви истинно, то оно не может противоречить разуму. Отсюда требование: «должно снять противоречие разума и авторитета, должно *примирить* их».

3. «Примирение» разума с авторитетом приводит к признанию исключительных прав разума. Тезис «правый разум не противоречит истинному авторитету» приводит к вопросу о том, какой же авторитет истинен? Тот, естественно, который не противоречит разуму, а не противоречить разуму может лишь сам разум, значит, высшим авторитетом является сам разум. Вл. Соловьёв резюмирует так: если авторитет «согласен с разумом, то он, очевидно, *не нужен*, если же он противоречит разуму, то он *ложен*». К этим выводам в средневековье впервые пришел Иоанн Скот Эриугена в сочинении «О разделении природы». Абельяр, продолжая эту линию, считал, что прежде чем примирить авторитет с разумом, необходимо примирить его с самим собой, ибо в нем самом есть противоречия. Дело же такого примирения может осуществить только разум: «Внутреннее противоречие авторитета вызывает *сомнение*, сомнение возбуждает *исследование*, исследование открывает *истину*». «Но если истина познается исследованием, – продолжает Соловьёв, – то, естественно, возникает вопрос: для чего нужен авторитет? И вот действительно к концу средних веков мы видим, что философские умы вместо того, чтобы, подобно прежним схоластикам, примирять разум с верою, Аристотеля с Библией, вполне переходят на сторону возрожденной классической философии», отождествляя ее с разумом, который отрицает веру⁴⁶.

«Что касается глубокого контраста между созерцательным благочестием Востока и деятельной религией Запада, то этот субъективный и чисто человеческий контраст вовсе не касается божественных предметов нашей веры и нашего культа и не только не может служить справедливым мотивом для разделения, но должен был бы скорее побуждать обе великие части христианского мира к более тесному единению в целях взаимного восполнения. Но, под

влиянием злого начала, непрестанно действующего на земле, этой разницей злоупотребили, чтобы создать из нее разделение»⁴⁷.

«И в ту минуту, когда Россия приняла крещение от Константинополя, греки, хотя еще и пребывая во внешнем общении с Римом после временного раскола Фотия были уже в значительной степени проникнуты национальным партикуляризмом питаемым иерархическим соперничеством, политикой императоров и спорами школ. Последствием этого было то, что русский народ в лице Святого Владимира купил евангельскую жемчужину, всю покрытую византийской пылью. Большинство нации, не интересовавшееся распрями и честолюбием клириков, ничего не понимало в богословских фикциях, бывших плодами этих распрей; большинство это приняло и сохранило сущность православного христианства во всей его чистоте и простоте, то есть веру и религиозную жизнь, обусловленную божественной благодатью и проявляющуюся в делах любви и милосердия. Но клир (на первых порах набранный из греков) и церковная школа восприняли роковое наследие Фотиев и Керуллариев, как неотъемлемую часть истинной религии. Это лжеправославие нашей богословской школы, не имеющее ничего общего ни с верою Вселенской Церкви, ни с благочестием русского народа, не содержит в себе никакого положительного начала: оно все состоит из произвольных отрицаний, вызванных и питаемых предвзятой полемикой»⁴⁸.

Соловьёв и не славянофил и не западник; он именно христианский универсалист. Христианство для него не частная религия, а проведенный до конца последовательный универсализм. Но именно эта идея универсализма оказывается главным препятствием для восприятия мировоззрения Соловьёва в России. Что такое универсализм? Это – попытка увидеть в мире некие общие закономерности, увидеть должное стремление всего положительного к какому-то метафизическому (сверхприродному) центру, проще говоря – к Богу.

Наряду с разумом вера представляет собой возможность разрешения проблемы зла. Опасность неправильной

трактовки зла и пути его преодоления исчезает в свете христианской истины. Чтобы обосновать историю как процесс освобождения от мирового зла, требуется особая форма познания, которая сама, в сущности, есть феномен свободы и одновременно выбор (решение). Вера как выбор жизненной практики на основе религиозного отношения понимается как возможный образ исторического разума, который один лишь способен оправдать свободу и решить проблему зла.

* * *

Говоря об исторической перспективе развития понятия «веры», философ утверждает, что освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образуют собственно исторический процесс человечества. Первыми двигателями этого исторического процесса выступают три великие народа древности: индусы, греки и иудеи.

Отрицательная религия, всемирно-историческое выражение которой представляется буддизмом, понимает безусловное начало как ничто.

Мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как все.

Иудейство же познало божество как сущее, или чистое «я».

Вершиной исторического развития феномена веры Вл. Соловьёв считает христианство. Христианство для него не частная религия, а проведенный до конца последовательный универсализм.

Вера и разум.

Старая драматическая ситуация «вера и разум», возникшая на пороге средневековья в результате столкновения ближневосточной религиозности, и эллинской культурности, «Афин» и «Иерусалима», на почве российской действительности XIX века разрешается если уж не по-новому, то, во всяком случае, своеобразно. Западноевропейское сознание выявляет три «классические» позиции:

- 1) «верую, чтобы понимать» (Августин и Ансельм Кентенберийский);

- 2) «понимаю, чтобы веровать» (Абеляр);
- 3) «верую, ибо нелепо» (приписано Тертуллиану).

«Вторая позиция приводит к поглощению теологии идеалистической философией, третья – к разрыву между теологией и философией, поэтому ортодоксальная теистическая теология обычно исходила из первой позиции»⁴⁹. Ранние славянофилы, линию которых в этом вопросе продолжает Вл. Соловьёв, явно склоняются к ортодоксальной точке зрения, но значительно оживляют ее. Отношение разума к вере есть отношение не внешнее и принудительное, но внутреннее и проникновенное. Единство веры и разума коренится в единстве верующей и разумющей личности, причем вера охватывает всю ее сущность в живой связи с личностью божественной и потому не является чем-то исключительным и частным⁵⁰. Такая вера есть первое и последнее проявление сознания, она заключает в себе всю его полноту и, следовательно, «по определению» разумна, ибо разум возможен только в ее пределах, точнее говоря, вера сверхразумна. «Основания веры лежат глубже знания и мышления, она по отношению к ним есть факт первоначальный, а потому и сильнее их»⁵¹, федеизм славянофилов и Соловьёва сближает до отождествления гносеологическое понятие веры с религиозным. Поэтому предельный случай полноты откровения – Божественное Откровение – определяет в конечном счете все человеческое познание.

Таким образом, религиозная философия Соловьёва является продуктом особого типа мышления – «верующего мышления»⁵², – характер которого обусловлен отношением разума к вере, а следовательно, и к формулам ее – догматам.

Вл. Соловьёв в своей религии хочет общаться не с каким-то безличным, бездушным и неопределенным Богом, но с таким Богом, который является интимно-переживаемой личностью. Вера неслиянна с разумом, но вера и разум также и неотделимы одно от другого.

«Полуистина состоит... в том, что сердечная вера и чувство противопоставляются умственному рассуждению вообще. Сказать, что такое противоположение *ложно* – нельзя. Ведь в самом деле сердце и ум, чувство и рассуж-

дение, вера и мышление суть силы не только всегда различные, но иногда и несогласные между собой. Но ведь этот несомненный факт выражает только *половину* истины, и какое доброе побуждение, какой нравственный, сердечный или религиозный мотив заставляет нас останавливаться на этой половине и выдавать ее за целое? Ведь *согласие* сердце и ума, веры и разума *лучше*, желательнее их противоречия и вражды, это согласие и есть норма, идеал, то, что *должно* быть, а если так, то, значит, это согласие и есть настоящая цель нашего умственного труда, и, значит, непозволительно нам успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для других этой полной истины, пока она не будет проведена через ясный свет сознания»⁵³.

Для той истины, которую исповедует Вл.Соловьёв, мало не только физической материи, но и одного духа, мало чувственных ощущений, но мало также и доводов разума. Полную истину Вл.Соловьёв видит в христианстве. Но для нас совершенно ясно, что дело здесь в конце концов вовсе даже не в христианстве. Ведь диалектика говорит нам, что вещь не только материя вещи, не только идея, но только соединение идеи и материи. И так как для Вл. Соловьёва в данном случае дороже всего именно христианство, то понятие истины он иллюстрирует именно христианством, хотя повторяем, и атеисту возразить тут совершенно нечего. Вл.Соловьёв пишет: «Духовная сила, внутренне свободная во Христе от всяких ограничений, нравственно беспредельная, естественно освобождается в Его воскресении и от всяких внешних ограничений и, прежде всего, от односторонности бытия исключительно духовного в противоположность бытию физическому.... Будучи решительной победою жизни над смертью, положительного над отрицательным, Воскресение Христово есть тем самым торжество разума в мире... Истина Христова Воскресения есть истина всецелая, полная – не только истина веры, но также и истина разума. Если бы Христос не воскрес, если бы Каиафа оказался правым, а Ирод и Пилат мудрыми, мир оказался бы бессмыслицей, царством зла, обмана и смерти»⁵⁴.

Решительная защита цельного разума и бытия от абсолютных притязаний даже таких, безусловно, ясных об-

ластей, как математика или чувственные факты, содержится в таком суждении Вл.Соловьёва: «Бог, спасение души, всеобщее воскресение совершенно *достоверны*, но их достоверность не есть принудительная для всякого ума очевидность, принадлежащая положениям математическим, с одной стороны, и прямо наблюдаемым фактам – с другой. Очевидным бывает только маловажное для жизни... А все то, в чем всеобщность и внутренняя необходимость соединяются с жизненной важностью, – все такие предметы лишены прямой очевидности и осязательности для ума и для внешнего чувства. Отвергать их на этом основании, то есть признавать очевидным или достоверным только то, что имеет очевидность математической аксиомы или наблюдаемого чувственного факта, – было бы признаком тупоумия едва ли вероятного или, во всяком случае, крайне редкого»⁵⁵.

И еще одно суждение философа: «Самая сильная и самая искренняя личная вера может поставить нас в отношении не только к невидимой сущности истины и верховного Блага, но и к невидимой сущности зла и лжи, что в достаточной мере доказано историей религий. Чтобы быть действительно связанным верою с желаемым объектом – безусловной истиной, надо быть самому сообразным этой истине.

Истина Богочеловека, то есть совершенное и живое единство безусловного и относительного, бесконечного и конечного, Творца и творения, – эта истина по преимуществу не может ограничиваться историческим фактом, но открывает, чрез посредство этого факта, вселенское начало, заключающее все сокровища премудрости и обнимающее все в своем единстве.

Объективная истина веры имеет вселенский характер, и истинный субъект веры должен быть сообразен своему объекту: а посему субъект истинной религии необходимо должен быть вселенским. Истинная вера не может быть уделом индивидуального человека в его обособленности, но лишь всего человечества в его единстве; индивид может быть участником ее, лишь как живой член вселенского тела. Но так как реальное и живое единство челове-

ческого рода не дано непосредственно в порядке физическом, то оно должно быть создано в порядке моральном. Грани конечной индивидуальности, самоутверждающейся в своей исключительности, грани природного эгоизма, должны быть разбиты любовью, дабы человек мог стать сообразным Богу, который есть любовь. Но эта любовь, имеющая преобразить враждующие части человеческого рода в реальное и живое единство – Вселенскую Церковь, эта любовь не может быть смутным, чисто субъективным и бессильным чувством: она должна найти свое выражение в некотором постоянном и определенном Действии, дающем внутреннему чувству объективную реальность. Какой же реальный объект дан этой Деятельной любви?

Необходимо, чтобы каждый имел возможность действительно объединиться со всей совокупностью человеческого рода (проявить положительным образом свою любовь к Церкви), связав свою волю с некоторой единичной волей, не менее реальной и живой, чем его собственная, но в то же время вселенской и которой равно должны быть подчинены и все остальные воли. Но нельзя допустить воли без вопящего и проявляющего свое изволение; и до тех пор, пока все не объединены в непосредственном единстве, мы поставлены в необходимость искать этого объединения со всеми в лице одного, дабы иметь возможность быть участниками в истинной вселенской вере.

Раз каждый человек в отдельности, а равно и все человечество в его природном состоянии разделения, не могут стать действительными субъектами вселенской веры, то необходимо, чтобы эта вера нашла свое проявление в одном лице, представляющем единство всех. Всякий, приемлющий эту истинно вселенскую веру за правило своей собственной веры, совершает тем самым реальный акт подчинения или любви к Церкви – акт, делающий его сообразным вселенской истине, открытой этой Церкви. Любя всех в одном (раз их иначе любить нельзя), каждый участвует в вере всех, определяемой божественно вспомоществуемой верою одного; и эта пребывающая связь, это столь широкое и, тем не менее, столь прочное, столь живое и, тем не менее, столь устойчивое единство делает Вселенскую Цер-

ковь коллективным моральным существом, действительным обществом, значительно более обширным и более сложным, чем нация или Государство, но не менее реальным. Любовь к Церкви проявляется постоянным и действенным согласием с ее волей и ее живой мыслью, явно представленными в актах верховного церковного главы. Эта любовь может и должна стать источником чувств и привязанностей, не менее «могущественных, чем сыновья любовь или патриотизм»⁵⁶.

* * *

Подводя итоги предшествовавшим соображениям, можно сказать, что Вселенская Церковь основана на истине, утверждаемой верою. Истина едина, а следовательно, и истинная вера должна быть единой. И раз это единство веры не дано действительно и непосредственно в совокупности верующих (ибо нет единодушия всех в делах веры), то оно должно пребывать в законной власти единого главы, порукой которой служит божественная помощь, которая приемлется любовью и доверием всех верующих.

В заключение мы можем сделать вывод о том, что вера для Соловьёва – это не экзотика, не психотерапия, а неустанная воля к добру, потому что Бог есть высшее добро. Вера учит не только тому, что можно, а и тому, что нельзя. Она же и глубинный исток свободы. Вера есть и свидетельство нашей свободы от всего и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем. Вера для Соловьёва была и истоком творчества (совместно с Богом – теургия), что особенно не принималось современниками Соловьёва, отождествлявшими веру, как и всякую религиозность, с отрешенностью.

¹ Асмус В. Ф. Владимир Соловьёв. М., 1994. С.20 – 21.

² Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьёва. М., 1995. Т.2. С. 494.

³ Соловьёв Вл. С. Вера как основание науки // Вопр. философии. 1994. №1. С. 113 – 128.

⁴ Емельянов Б. В. Рыцарь Софии Владимир Соловьёв. Псков, 1996.

⁵ Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3 (1877 – 1881). М., 2001. С. 365.

⁶ Соловьёв В. С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.589

⁷ Философский словарь В.С. Соловьёва / Сост. Г.В.Беляев. Ростов н/Д, 1997. С.25.

⁸ Емельянов Б. В. Рыцарь Софии Владимир Соловьёв. Псков, 1996. С.40.

⁹ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.719.

¹⁰ Там же. С. 735.

¹¹ Там же. С. 726.

¹² Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3 (1877 – 1881). М., 2001. С.369

¹³ Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С. 180.

¹⁴ Соловьёв В. С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 734.

¹⁵ Франк С. Л. Духовные основы общества. М, 1992. С. 477 – 478.

¹⁶ Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3 (1877 – 1881). М., 2001. С. 374.

¹⁷ Соловьёв В. С. Кризис западной философии. (Против позитивистов) // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. – С.6.

¹⁸ Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Соловьёв В.С. Полн. собр.соч. и писем. В 20 т. Т.3 (1877 – 1881). М., 2001. С. 368 – 369.

¹⁹ Там же. С. 373.

²⁰ Там же. С. 385.

²¹ Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковью. Минск, 1999. С. 323.

²² Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С. 180.

²³ Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994. С.32.

²⁴ Там же. С. 41 – 42.

²⁵ Там же. С. 60.

²⁶ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С. 641.

²⁷ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 146.

²⁸ Соловьёв В. С. Первые начала теоретической философии. СПб., 1991. С. 759.

²⁹ Емельянов Б. В. Рыцарь Софии Владимир Соловьёв. Псков, 1996. С. 43.

³⁰ Мень А. Мировая духовная культура, Христианство, Церковь. Лекции и беседы. М., 1995. С.5.

³¹ Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 361.

³² Там же. С. 363.

³³ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 54.

³⁴ Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С. 192.

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления,
г. Москва

**ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА
В ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЁВА И ЕГО
ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

Русская философия всеединства зародилась и сформировалась во второй половине XIX в. Её основными представителями являлись В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин. Одна из своеобразных черт этого философского направления заключалась в том, что его методология носила одновременно светский и религиозный характер. Философы стремились осуществить интегральный подход, который применительно к анализу социальной действительности находил своё выражение в попытке положительного синтеза теологии, философии и науки. В данной статье мы проанализируем, как осуществляется этот синтез в представлениях русских мыслителей об общественном идеале, его сущности, эволюции, структуре и особенностях.

В. Соловьёв неизменно подчеркивал ту громадную роль, которую играют идеалы в социальной жизни. Идея, указывал он, есть начало социального движения, и всякое событие в жизни человеческого общества, прежде чем стать фактом действительности, было идеалом мыслящего разума. Социальный идеал, с его точки зрения, включает в себя два момента: указание на то, что должно быть («общее начало нравственности, как чисто разумное требование»), и констатирование того, чем общество может быть как эмпирический факт. «Всякий социальный идеал, – писал В. Соловьёв, – предполагает настоящее, существующее общество во всём его действительном составе и затем требует, чтобы это действительное общество не только существовало, но существовало *как должно*, а так как должное вообще

- ³⁵ Ильин Н. Трагедия русской философии. От личности к лицу. Основные принципы историко-философского понимания. М., 1988. С. 64.
- ³⁶ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С.155–156.
- ³⁷ Соловьёв Вл. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 176.
- ³⁸ Там же. С. 177.
- ³⁹ Там же. С. 75.
- ⁴⁰ Там же. С. 100.
- ⁴¹ Там же. С. 104.
- ⁴² Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С.156–157.
- ⁴³ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С.245.
- ⁴⁴ Там же. С. 261.
- ⁴⁵ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва. М., 1995. Т.2. С.590, С. 7.
- ⁴⁶ Соловьёв Вл. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. С. 8–9.
- ⁴⁷ Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 291.
- ⁴⁸ Там же. С. 292.
- ⁴⁹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 78.
- ⁵⁰ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С.333.
- ⁵¹ Философский словарь В.Соловьёва / Сост. Г.В.Беляев. Ростов н/Д, 1997. С.25.
- ⁵² Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 333 – 334.
- ⁵³ Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. С. 20.
- ⁵⁴ Там же. С. 36 – 37.
- ⁵⁵ Там же. С. 38.
- ⁵⁶ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 361 – 363.

определяется нравственным началом, то всякий социальный идеал включает в себе применение нравственных начал к существующему обществу»¹. Таким образом общественный идеал связан у философа с требованием долженствования и процедурой целеполагания. Он задаёт ту цель, к которой нужно стремиться. Общество без идеалов оказывается чем-то аморфным, неопределённым и распадающимся.

Поскольку в постановке проблемы общественного прогресса В. Соловьёв и его последователи исходили из понимания хода мирового развития как тео-космоисторического процесса, как восхождения всего сущего к Богу, то их общественный идеал был тесно слит с религиозно-метафизической составляющей. В. Соловьёв связывал перспективы социальной эволюции с «высшей формой духовно-собрательной жизни» человечества – «*всемирным общением жизни как идеалом будущего*». Его достижение, считал он, предполагает сохранение всех предшествующих позитивных форм общежития и исторических образований и согласование их с безусловным нравственным началом. Образом общественного совершенства для русской философии всеединства было Богочеловечество, понимаемое и как «соратничество» с Богом, и как идеальное гармоническое состояние, где с помощью духовного гнозиса осуществлена фундаментальная для христианства задача преодоления мирового зла.

Идеал государственного устройства, способствующего продвижению общества к Богочеловечеству, В. Соловьёв находил в «свободной теократии». Теократическая идея логически следовала из убеждения философа в том, что христианство призвано играть духовно-направляющую роль в жизнедеятельности социума. Понимание им хода западного развития как деградации и атомизации, а также отрицательная оценка деятельности православной церкви приводили его к поиску средств, способных объединить и возродить человечество, вдохнуть в него новые духовно-религиозные силы. Впервые теократическая интерпретация задач государства возникла у В. Соловьёва в ранней незаконченной работе «Философские начала цельного знания» (1877). Там он указывал, что церковь призвана «в свобод-

ном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим объединиться в единый цельный организм – *свободную теократию*». В 80-е годы XIX века мыслитель даёт обоснование своей концепции и детально разрабатывает идею трёх основных теократических служений: первосвященнического, царского и пророческого. Затем он связывает своё понимание свободной теократии с русской идеей и видит миссию русского народа в том, чтобы содействовать возрождению и спасению Европы, что возможно через подчинение царской власти и сил русского народа католической церкви. В 90-е годы затухает его увлечённость идеей свободной теократии. В последней работе «Три разговора» (1899) теократия предстаёт в пародийных формах царства всеобщей сытости. Соловьёвская теократическая идея явилась мечтой русского пророка об идеальном преображенном человечестве. В ней проявилось характерное для русской философии искание социальной правды. Она включила в себя такие основные константы русского национального сознания как самопожертвование, смирение, желание жить во Христе, иметь крепкую государственную власть и явить миру, благодаря этому новую, доселе неизвестную цветущую всечеловеческую культуру.

Наиболее последовательно теократические идеи В. Соловьёва разрабатывал П.А. Флоренский, поставив их в связь со своей культурологической концепцией. Сакральной культуре – спутнице «ночной» эпохи, считал философ, соответствует теократическое государство с монархической формой правления. Значение теократии он видел в том, что любая должность и деятельность в ней, от царской до самой незначительной, наполнена нравственно-религиозным смыслом и олицетворяет собой теократический сан. В теократии всё общество, благодаря пронизывающему его символическому действию, превращается «в единый духовный организм», создавая условия для рождения особой соборной общности. Здесь, в отличие от отчуждённых отношений в современных светских государствах, духовные связи придают межчеловеческим отношениям «особую серьёзную теплоту». Теократия, считал П.А. Флоренский, имеет великое воспитательное значение. Она ука-

зывает, что «благодать поляризована», а это сакральное знание крайне необходимо современному человеку, теряющему нравственные ориентиры.

Е.Н. Трубецкой в своём двухтомном исследовании – «Миросозерцание Вл.С. Соловьёва» (1913) пришел к выводу, что конкретные формы, в которых нашла свое выражение теократия, В. Соловьёва утопичны. Поставленная им задача земной реализации абсолютного всеединства как ставшего и законченного состояния, оторвана от действительности, ибо идеал «цельности жизни» в своей полноте не может быть осуществлен в пределах греховного и «становящегося» мира. Е.Н. Трубецкой утверждал идеал светского, конфессионально нейтрального государства, создающего среду приобщающую человека к базовым религиозным ценностям. Связь между государством и церковью философ видел в деятельности представителей власти, положивших в основу своей жизни религиозные нормы.

С. Булгаков называл идеал свободной теократии «самым дорогим завещанием, которое оставил Соловьёв». Он оказался единственным из его последователей, кто попытался создать партию для реализации христианского идеала в жизнь. В мысли о необходимости конкретных действий он всецело опирался на идеи В. Соловьёва, который считал, что христианство должно быть действенным и реально осуществляться в «собирающей жизни человечества». Однако, в отличие от В. Соловьёва, критиковавшего социализм, С. Булгаков формулировал свои идеи как христианско-социалистические. Философу так и не удалось создать своей партии, что убедило его, в конечном счете в том, что церкви не нужно сливаться с какой бы то ни было партией, а социалистам самим необходимо становиться христианами и через это христианизировать социализм. Он приветствовал свершившееся в 1917 году отделение церкви от государства. В работе «Православие: Очерки учения православной церкви» С. Булгаков указывал, что влияние православия должно осуществляться не сверху, а снизу, через воцерковленный народ. Сам идеал христианского преобразования государственности остается незыблемым и может найти свое осуществление при любой форме правления.

С. Франк не употреблял в своих размышлениях о будущем термина «свободная теократия». Но он сохранил соловьёвский идеал «служения правде» и идею христианской политики. Важным условием формирования «праведной» власти он считал рассмотрение народом самого процесса избрания не как своевольного желания, а как процесса выбора «достоинейшего служителя абсолютной правды». После Второй мировой войны С. Франк видел путь мирского служения в напряжённой защите тех христианских общественных завоеваний (свободы совести, неприкосновенности личности, судебных гарантий против произвола власти и др.), которые косвенно нашли своё выражение в идеалах демократии и социализма.

Оригинальное развитие приняли представления о будущем государственном устройстве у Л.П. Карсавина, как одного из последних представителей философии всеединства. Православная составляющая в его взглядах не исчезает, но дополняется осознанием особых геополитических интересов русского народа, обусловленных «месторазвитием». В отличие от В. Соловьёва он ставит задачу «Евразийского державостроительства» и разрабатывает идеал «демотии» – государства, организующего все сферы общественной жизни, включая духовную. Правящий слой такого государства, по его мнению, должен формироваться из народа. В противоположность другим последователям В. Соловьёва, Л.П. Карсавин увидел в большевизме архаическую подоплёку и консервативную правду – стихийную борьбу русского народа против западных устремлений правящей элиты.

Итак, появившись у В. Соловьёва, идеал «свободной теократии» эволюционирует у его последователей в сторону отделения церкви от государства. Она осмысливается ими не как конкретное учреждение, а как абсолютное требование, как результат свободной устремленности самих граждан.

Переходя к анализу структуры и особенностей общественного идеала В. Соловьёва и его последователей, следует отметить, что если в марксистском понимании общественного идеала его центральным звеном был экономиче-

ский идеал, то в философии всеединства на первый план выдвигалось религиозно-метафизическое звено. Остальные идеалы – экономический, социальный и др. рассматривались как несомненно важные, но «относительно-абсолютные» (С. Булгаков), играющие роль прикладной «техники», благодаря которой абсолютное реализуется в относительном. Они являются, по выражению С. Булгакова, конкретной, более или менее адекватной формой осмысления данным поколением людей сверхприродных целей истории и сочетают трансцендентное и мирское.

В широком смысле слова общественный идеал русских мыслителей, помимо религиозно-метафизической составляющей, включал экономический, социальный, политический, национальный, цивилизационный и экологический идеалы. *Экономический* идеал – это идеал «праведного хозяйства», не связанный однозначно с какой-либо единственной формой собственности и с каким-то одним социальным строем. Получение прибыли и рост производительности труда в таком хозяйстве понимались как имеющие смысл лишь в том случае, если они стимулировали рост духовной свободы человека и способствовали достижению оптимально гармонических взаимоотношений между обществом и природой. Богатство понималось как средство для реализации высшего духовного начала. Главная составляющая *социального* идеала философов – это идея социальной справедливости и связанного с ней требования не превращать человека в средство для чьих-либо целей. Это абстрактное требование ставилось в зависимости от эпохи и уровня развития общества. В сфере права философов вдохновлял идеал *правового государства*. Право призвано обуздать зло и наделять каждого той мерой свободы, которая успешно сочетается со свободой других. Значительное внимание они уделяли правовым гарантиям труда и собственности. Отправной точкой *политического* идеала философов, как уже отмечалось, являлась идея органического союза церкви, государства и общества. Это триединство обеспечивает, с их точки зрения, устойчивое развитие с сохранением преемственности и создает условия для свободного развития личности. Истоки такой устойчи-

вости в ориентации на духовно-нравственные ценности христианства. *Национальное* измерение общественного идеала философы рассматривали с позиций христианского универсализма. Отказ от своего национального его означал для них возвращение народов к себе в уже новом, освобожденном от этноцентризма качестве. При этом они отрицали «безнародность», как одно из отвлеченных начал. *Цивилизационный* идеал философов связан с представлением о гармонических отношениях между народами и культурами, где будут утверждены равноправные отношения. Они надеялись на плодотворный синтез культур Востока и Запада, который должен быть не подчиняющим и нивелирующим, а стимулирующим творческое развитие. *Экологический* идеал философов, порожденный онтологической идеей одухотворенности природы, был нацелен на бережное, облагораживающее отношение к ней, означающее возвышение человека как хозяйствующего субъекта до существа нравственного.

Особенностью общественного идеала русской философии всеединства являлось и то, что он нёс в себе черты российской ментальности. В своих размышлениях о нём мыслители обращались к идущему от славянофилов понятию «соборность». Если В. Соловьёв для характеристики гармонических общественных отношений, в которых «единое» не поглощает индивидуальные элементы, а, напротив, возводит их в большую полноту бытия, использовал термин «всеединство», то его последователи прямо апеллировали к славянофильскому понятию «соборность». Особое внимание религиозным основам общественного единства уделял П. Флоренский, который придавал понятию «соборность» богословско-философский смысл. Соборность, указывал он, вырастает там, где в общении присутствует образ Божественной Троицы, выражающей идею согласия и любви. Первичной «молекулой», или очагом общности является не человеческий атом, а пара друзей, как источник единомыслия и действия. Источник общественного разлада коренится, по его мнению, в эгоистическом обособлении. С. Булгаков указывал, что именно через соборность осуществляется преодоление как человеческой

обособленности, так и ущербности коллективизма. Образ грядущего соборного единства, в котором исчезает «царство эгоизма и бессердечия» Е. Трубецкой находил в русских иконописных изображениях «храмового», то есть единого в Боге человечества. В своём понимании соборности он обращал внимание на её заданности как искомого христианского идеала, как образца межчеловеческих отношений, к которому надо стремиться. Напротив, С. Франк трактовал соборность как внутреннее органическое единство, уже находящееся в основе всякого общения. Он находил, что понятие «соборность» можно выразить в терминах западной социологии – «сообщество» (Ф. Тённис).

Исследование историософского аспекта общественного идеала В. Соловьёва и его последователей показывает, что особое внимание они отводили анализу диалектики идеала и действительности. Общественный идеал требует, считали они, постоянного согласования абсолютного и относительного, поиска меры и гармонии в таком согласовании. Идеал не исключает, а предполагает ряд подвижных изменчивых целей, которые обуславливаются, с одной стороны, вечной природой добра, а с другой – меняющимися особенностями той конкретной среды, в которой должно осуществиться добро. Если для Франции XVI века, указывал Е. Трубецкой, возникшая на развалинах феодального строя монархия была добром, так как она расширяла свободу, которой пользовался французский народ и освобождала от гнета множества тиранов, то в XVIII в. неограниченное королевское самодержавие стало тормозом свободы.

Признавая роль материальных процессов в общественной жизни, мыслители, тем не менее, подчеркивали, что именно общественный идеал определяет духовное содержание эпохи, дает направленность историческому развитию и является творчески преобразующим, действенным началом. Однако они прекрасно осознавали, что противоречивая природа человека приводит к невозможности достижения абсолютно совершенного и свободного от внутренних противоречий общественного состояния, к невозможности осуществления Царства Божия на Земле. Фило-

софы обращали внимание на роль веры в осуществлении идеала. Л.П. Карсавин подчеркивал, что наличие веры в общественный идеал играет в жизни русского народа особую роль. Когда русский человек верит в идеал, он совершает больше, чем может сделать, и готов к самопожертвованию, при отсутствии веры в идеал «он опускается до звероподобного бытия».

Реализация общественного идеала виделась В. Соловьёвым и его последователями во взаимодействии всех существующих в обществе сил. Это плавный процесс, предполагающий постепенное правовое и нравственное воспитание личности и народа в целом. Выдающуюся роль в реализации идеала играют герои, подвижники, выдающиеся личности, харизматические лидеры, первоисточник силы которых следует искать в бескорыстных побуждениях. Для характеристики различных аспектов своего общественного идеала философы использовали такие понятия, как «всеединство», «цельное общество», «свободная общинность», «всемирное общение жизни» и др.

Социологический аспект рассмотрения общественного идеала в философии всеединства заключался в требовании учета характера того эмпирического общественного материала, к которому он прилагался. Он должен быть согласован с запросами и социальными ожиданиями и интересами конкретных членов общества. Применительно к России начала XX века этот идеал включал: плюрализм форм собственности, при сохранении патронирующей роли государства; обеспечение частной собственностью наибольшей части населения; развитие индивидуального крестьянского хозяйства; охрану свободы и хозяйственной самостоятельности граждан; реализацию тех элементов социалистического строя, которые связаны с социально ориентированной экономикой и достойным существованием человека, справедливое решение национального вопроса и др.

Характеризуя метафизическую сторону общественного идеала философии всеединства, следует назвать его софийным. Онтологический идеал мыслителей – София. Это вечная женственность, воспринимающая от Бога образец абсолютного совершенства, это и «вечный предмет»,

«живой идеал» Божьей любви. Одни философы относили Софию всецело к области трансцендентного (Е. Трубецкой), другие видели в Софии субстанцию всего становящегося (С. Булгаков). Но все усматривали в её женской природе особую эстетическую прелесть и красоту. Софийные, женственно-пассивные черты проявились и в общественном идеале мыслителей. Он интегрировал культурные ценности русского народа, но оказался созерцательным. Теоретические рассуждения философов, несмотря на неоднократные утверждения о необходимости учета конкретной реальности, ставили своей целью не столько изучение реальных данных действительности, связанных с поведением конкретных групп и масс людей, сколько обращались к «сверхприродному» и «сверхпространственному» бытию.

В политическом плане последователи В. Соловьёва являлись выразителями либерально-консервативных настроений. Желая подняться над борющимися в России политическими силами – «правыми» и «левыми», они исповедовали идею мирного обновления общества. Однако при отсутствии развитого института частной собственности, цивилизованного рынка, укоренённых принципов правового государства и соответствующих ему социальных институтов их либерально-консервативным идеалам не суждено было сбыться. Они оказались одиноки в политической жизни России, а их взгляды не востребованы.

Итак, общественный идеал в философии всеединства – это сложное структурированное целое, в котором существенную роль, наряду с религиозным, играет светский элемент. Его цель связывалась с достижением такого общественного строя, в котором были бы реализованы гармонические отношения, исключая крайности как обезличивающего коллективизма, так и эгоистического индивидуализма. Культурно-историческое значение общественного идеала русских религиозных философов связано, в первую очередь, с его универсализмом и вселенскостью, противостоящим узконационалистическим и узкоклассовым интересам. Исходя из методологии «всеединого» знания, философы критически переосмыслили «отвлеченные», односторонние подходы в понимании общественного идеала. Они

указали на несостоятельность внеисторического подхода к социальной действительности, предостерегали против превращения тех или иных форм собственности или социального устройства в «идолов» – искусственные схемы, насильственно навязываемые обществу. Значение данного общественного идеала состоит также в том, что в нём разрабатывалась идея важнейшей роли духовного фактора в общественном развитии. Эта работа осуществлялась на рубеже XIX – XX веков в России, в период господства позитивизма и экономического детерминизма и параллельно с современным им обществознанием (неокантианство, Макс Вебер). Философы подчеркнули роль духовного фактора как самостоятельной побудительной силы исторического развития, не сводимой окончательно к причинам экономическим или каким-либо другим. Они выявили критерии, отличающие мнимую общность от подлинной, и акцентировали роль солидарного «соборного» основания общности.

В общественном идеале философии всеединства проявилась, по словам Н.А. Бердяева, необычайная свобода мысли и духа, в нём нашел свое выражение «опыт христианского осмысления процессов новой истории», в котором «мысль христианского Востока давала ответ на мысль христианского Запада»². В данном общественном идеале была предпринята попытка синтезировать светские и религиозные, ценностные и рациональные подходы к осмыслению социальной действительности. В мировом философском контексте, ни на Западе, ни в России подобной социально-философской концепции разработано не было. В таком качестве общественный идеал В. Соловьёва и его последователей предстает как неповторимый феномен мирового философского знания и занимает положение уникально единственное.

¹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. М., 1880. С.130.

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
г. Москва

НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Вл.Соловьёв не был социальным или политическим теоретиком в строгом смысле слова. Однако едва ли не все его сочинения, даже сугубо философские, имеют выход на проблемы, так или иначе связанные с вопросами общественного бытия, государственного устройства, нравственности и права – всего того, что обеспечивает условия достойного человеческого существования. Причем именно социально-философская, общественно-политическая проблематика зачастую выступала в качестве направляющей идеи его философского замысла, а метафизические построения и дискурсы, теологические параллели и реминисценции служили духовно-теоретическим обоснованием создаваемого им общественного идеала и поиска путей, ведущих к его осуществлению. К поиску решения вопросов совершенствования социальной действительности, общественных порядков, межчеловеческих отношений сводятся его искания в области онтологии и гносеологии, этики и эстетики, историософии и теологии. И вся его метафизическая система всеединства, над совершенствованием которой философ работал практически всю жизнь, ориентирована в конечном счете на перспективу достижения создаваемого им идеала человеческого, социального и всечеловеческого бытия.

Этот идеал Вл.Соловьёв мыслил прежде всего как эволюцию нравственных отношений, возведение их до последней ступени совершенства. «...Внутренно *требуя* совершенного соединения с абсолютным Добром, мы показываем, что требуемое еще не дано нам и, следовательно, нравственный смысл нашей жизни может состоять только в том, чтобы *достигать* до этой совершенной связи с Добром или чтобы *совершенствовать* нашу существующую внутреннюю связь с ним»¹, – так писал мыслитель в ито-

вом труде своей жизни «Оправдание добра. Нравственная философия». Следует отметить, что названная работа – это не только нравственная, но и социальная философия Соловьёва, плод его многолетних раздумий над проблемой пути человека, общества и всего человечества к совершенному порядку своего бытия.

Социально-политические отношения в осмыслении Вл.Соловьёва не только находятся в неразрывной связи с отношениями нравственными, но и определяются ими. «Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается *совершенствующаяся связь*»², – писал философ. Историческое развитие у Соловьёва выступает как поступательное приближение к осуществлению идеи абсолютного Добра, и в этом можно обнаружить некоторую параллель даже с гегелевской трактовкой исторического процесса. С той только существенной разницей, что если у Гегеля история представляется в виде реализации разумной идеи, то у Соловьёва историческое развитие выступает как осуществление идеи нравственной. Если, по Гегелю, миром правит разум, то, по Соловьёву, Добро «всё собою обуславливает и через все осуществляется»³.

Но каким образом может достигаться нравственное совершенствование общества и человечества? Каким путем следует двигаться к этой высшей цели? Какие средства пригодны для её достижения? В своем видении ответов на эти вопросы философ также исходил прежде всего из нравственных предпосылок. Он категорически отрицал насилие в любой его форме. После убийства Александра II он не только высказался за помилование цареубийц, но и безоговорочно осудил террористов: «...Если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, – говорил Соловьёв, – то революция, основанная на насилии, лишена будущности»⁴. Вместе с тем, его позиция несколько не сводилась к квиетизму или фаталистической пассивности. Признавая объективную целенаправленность общественного развития, Соловьёв, тем не менее, отводил деятельную роль в этом процессе личности. Будущая высшая жизнь, подчеркивал философ, «не может довольствоваться одним страдатель-

ным нашим участием, её процесс требует сознательного и вольного содействия души человеческой высшему Духу»⁵.

В «Оправдании добра» философ подробно и обстоятельно излагает свою концепцию роли личности в общественном развитии. Личность «в избранных своих представителях», согласно его концепции, является движущим началом прогресса, динамическим элементом истории, тогда как общественная среда представляет собой косное, охранительное начало, или статический элемент истории. «*Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру*»⁶. Если личность перерастает форму господствующего в обществе ограниченного нравственного содержания, то она получает моральное право на протест и заявление своего требования на совершенствование общественного устройства. Исключая, разумеется, насильственные формы этого протеста.

Своё видение путей к осуществлению общественных форм и порядков, основанных на нравственных началах, Вл.Соловьёв излагает в разрабатываемой им христианской социальной философии. С одной стороны, к построению своих теоретических разработок он подходит с позиций историзма, находя в последовательности смены форм общественно-политического устройства и органический закон, свойственный всему живому, и направляющее воздействие божественного, софийного начала. С другой стороны, общественное развитие происходит благодаря противодействию социальному застою личностей, «избранных представителей» общества, истинных «пророков», которые есть «вершина стыда и совести»⁷.

Соответственно, каждый новый общественный союз, возникая на базе жизненных принципов предшествующего ему союза, призван перерасти его в духовно-нравственном отношении, если развитие идет по верному пути – от человека природного к человеку духовному. Человечество на этом пути проходит три ступени в развитии своих общественных форм. На первой из них, где господствует природное начало и преобладают материальные, экономические потребности, основной формой общественного союза явля-

ется *семья*. Следующая ступень характеризуется актуализацией цивилизационного, формального начала в общении индивидуумов между собой – на этой стадии возникает *государство*. Наконец, на самой высокой ступени развития отношения людей переходят в духовное общение, основой чему является *церковь*. Однако духовное общение Соловьёв не сводил только к образованию церковного союза – в целом его историософия ориентирована на союз вселенского масштаба. Возникшее из родового, семейного единства национальное государство, по его учению, в последующем сменяется всемирным союзом государств, образующих всечеловечество как положительное всеединство.

Исходя из приоритета нравственных начал, Вл.Соловьёв формулирует свои воззрения на проблему взаимоотношений церкви и государства. В конечном счете это вылилось в его концепцию «свободной теократии», которую философ обосновывал в целом ряде своих сочинений. Государственная власть, по его убеждению, должна быть совершенно независима от власти духовной, поэтому их отношение может быть нравственно свободным. Но правительство христианского государства обязано верить в те истины, которые содержатся в учении Церкви. «В силу этой чисто нравственной, а не юридической обязанности, – считал Соловьёв, – оно должно добровольно подчинять свою деятельность высшему авторитету Церкви не в том смысле, чтобы этот авторитет вмешивался в мирские государственные дела, а в том смысле, чтобы само государство подчиняло свою деятельность высшим религиозным интересам, не теряло из виду Царствия Божия»⁸.

Но это в идеале, поскольку в истории подобного взаимоотношения светской и церковных властей достигнуто не было. Если на христианском Западе церковь в прежние времена стремилась воплотиться в государственных формах, то на христианском Востоке, напротив, государственная власть сосредоточивала в своих руках высшее церковное управление. «В идеале свободной теократии оба стремления совмещаются в новом нравственном смысле. Здесь церковь воплощается в государство лишь постольку, поскольку само государство *одухотворяется* христиан-

скими началами; церковь нисходит до мирской действительности по тем же ступеням, по которым государство восходит до церковного идеала»⁹.

Как это видно, Вл.Соловьёв противопоставляет свободную, «внутреннюю» теократию теократии «внешней». Если «внешняя» означает обязательное, принудительное подчинение государственной власти верховенству церкви, как это имело место на мусульманском Востоке и некогда на католическом Западе, то «внутренняя» предполагает добровольное и свободное согласование государственных решений и действий с высшими христианскими началами. Возможность образования подобного типа правления философ видел в соединении властей русского царя и римского папы и даже в 80-е годы вел активное обсуждение с видными католическими деятелями вопроса о воссоединении церквей, но впоследствии он оставил эту тему. Некоторые авторы, в том числе крупнейший исследователь творчества Соловьёва Е.Н. Трубецкой, делали вывод, что в ходе духовного развития у него произошло крушение теократического идеала. Действительно, в последний период своего творчества Соловьёв практически не употреблял понятия «свободная теократия», однако идею о необходимости следовать в государственных делах духовно-нравственным христианским ценностям он сохранил до конца жизни. Не соглашаясь с Трубецким, видный российский правовед, исследователь соловьёвской философии права А.С. Яценко писал: «...мы не видим в произведениях Соловьёва, чтобы у него когда-нибудь произошло крушение теократического идеала. Никогда он не оправдывал власть как волю многоголового зверя. Власть, признаваемая им (ибо он никогда не был анархистом), была божественного источника»¹⁰.

С нравственных позиций подходил Вл.Соловьёв к осмыслению правовых отношений. Право представлялось ему как предмет не только юриспруденции или философии права, но и нравственной философии. По вопросу взаимоотношений права и нравственности ему пришлось вести полемику с двумя крайними взглядами. С одной стороны, он не соглашался с позицией Л.Н. Толстого, который абсолютизировал мораль и отвергал всяческую ценность права,

видя в нем замаскированное зло. С другой стороны, Соловьёв спорил с видным философом и правоведом Б.Н. Чичериным, который, напротив, отрицал связь нравственности с правом, признавая последнее совершенно самостоятельной и самодостаточной областью человеческих отношений. «Согласно первой точке зрения, – писал Соловьёв, – связь с правом пагубна для нравственности; согласно второй – связь с нравственностью в лучшем случае не нужна для права»¹¹.

Согласно же воззрению Вл.Соловьёва, между этими двумя областями существует положительная и тесная связь. Конечно, он не считал, что сферы права и нравственности совпадают одна с другой и что можно смешивать этические и юридические понятия. Вместе с тем он обращал внимание на то, что нет такого нравственного отношения, которое не могло бы быть так или иначе выражено в терминах правовых. К примеру, понятие обязанности соотносится с понятием права и одновременно входит в сферу нравственности. Особенностью нравственного требования является то, что оно не может быть ограничено каким-либо пределом, а предполагает безусловное стремление к нравственному совершенству. Напротив, закон правовой доводится до минимальной степени нравственного состояния, он требует лишь недопущения известных проявлений злой воли. Таким образом, между нравственным и юридическим законом не только нет противоречия, но и есть прямая зависимость. Из этого Соловьёв делает следующий вывод: «*право (то, что требуется юридическим законом) есть низший предел или некоторый минимум нравственности, равно для всех обязательный*»¹². Являясь «минимумом нравственности», право не принуждает никого быть добродетельным и оставляет достаточный простор для действия злой воли. Злобный человек может проявлять свои дурные наклонности в злословии, интригах, клеветах, ссорах и т. д. Только тогда, когда злая воля посягает на публично признанные нормы человеческих отношений, закон должен принудительно ограничить свободу преступника. «Задача права вовсе не в том, – говорит Соловьёв, –

чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»¹³.

В соловьевских попытках синтезировать право и нравственность, а также веру и знание Б.Н. Чичерин усмотрел покушение на «чистоту» знания – как социально-правового, так и философско-методологического. Правда, как писал позже Е.Н.Трубецкой, Чичерин высказывал в адрес Соловьёва «ряд замечаний более резких, чем основательных», так как нередко, «игнорируя мысль противника, он противопоставляет ему не действительный разбор его возражений, а совершенно произвольное утверждение способности нашего разума из самого себя познать абсолютную истину»¹⁴. Однако и у самого Е.Н.Трубецкого упрекам и обвинениям в адрес Соловьёва посвящены многие страницы. В частности, Трубецкой полностью солидарен с Чичериным в вопросе взаимоотношений права и нравственности. Вместе с тем, в анализе Трубецкого, конечно, преобладают положительные оценки, и свою задачу он видел как раз в том, чтобы отделить положительное от отрицательного в учении Соловьёва. Подобная амбивалентность звучит и в оценках П.И. Новгородцева, в частности, в его статье «Идея права в философии Вл.С. Соловьёва». Отмечая многие достоинства учения своего предшественника, он также не соглашался с рядом его положений. Его возражения вызывал, к примеру, общественный идеал Соловьёва, в котором, на его взгляд, «новые начала сочетаются со средневековыми и даже ветхозаветными. Эта идея нормального общества, опирающегося на дружную деятельность царя, первосвященника и пророков едва ли кого увлечет в наше время»¹⁵.

С подобными претензиями к Вл. Соловьёву был решительно не согласен А.С. Яценко. Он полностью солидаризуется с соловьевской доктриной, последовательно опровергая всяческие упреки в её адрес. Философию права Соловьёва Яценко характеризует как «стройную и продуманную систему». Важнейшими в соловьевской теории он считал идею синтеза и идею равновесия: поднимаясь на синтетическую высоту, отмечал Яценко, Соловьёв видел в праве не господство какого-нибудь одного принципа, что харак-

терно для односторонних юридических теорий, а равновесие этих принципов – всеобщего и частного, формального и содержательного, общественного и индивидуального, морального и юридического¹⁶.

Важнейшим предметом философских размышлений Соловьёва была тема человечества, или «всечеловечества». Философ прозорливо усмотрел наступление ситуации, которая столетие спустя была охарактеризована как «целостный и взаимозависимый мир». Однако единство и целостность мира не означает для него некую безразличную, субстанциальную слитность. Положительное всеединство мира предполагает безусловное признание самоценности всех входящих в его состав отдельных элементов – государств, народов, племен, личностей. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, – писал мыслитель, – в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»¹⁷.

Вл. Соловьёв был убежден, что путь к действительному человечеству лежит через общение, коммуникацию, примирение людей и идей. Эти мысли получили у него систематическое, фундаментальное обоснование, что позволяет говорить о том, что Соловьёв был первым отечественным и европейским философом, который теоретически и методологически, *в парадигме целостной системы*, обосновал сущность феномена, охарактеризованного впоследствии как диалог культур, и построением своей философии всеединства продемонстрировал возможность и перспективность формирования нового философского мировоззрения на основе примирения, органического и логического синтеза различных идей, концепций, доктрин, философских культур.

Философ не только верил в осуществление своего идеала в будущем, но и пытался разглядеть в наблюдаемой действительности если не реальные шаги, то предпосылки к сближению и взаимопониманию цивилизованных наций.

В теоретическом же плане идея закономерного движения к человеческому всеединству получила у Соловьёва обоснование во «всеобщем законе всякого развития», сформулированном им в первой главе незавершенного труда «Философские начала цельного знания». Согласно названному закону, человечество как «действительный, хотя и собирательный организм» проходит в своем развитии три основные стадии. Первая стадия характеризуется как первоначальная слитность, «смещение или внешнее единство». Вторая связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые «стремятся к безусловной свободе». Третий, завершающий этап развития есть собирание частей и новое, свободное и добровольное, а потому – совершенное единство.

Логическая схема этого закона выстроена на форме гегелевской триады: тезис, антитезис, синтез. Содержание моментов развития, во всяком случае первых двух, Соловьёв берет из уже свершившейся человеческой истории. Первая фаза соответствует древнейшему её периоду, который «представляет как свой господствующий характер слитность или необособленность всех сфер и степеней общечеловеческой жизни». Подобный тип общественного устройства сохранился на мусульманском Востоке. Второй момент связан с появлением христианства, которое внесло в жизнь народов европейского Запада «сознание безусловной свободы, верховное значение лица». Однако распространение духа свободы повлекло за собой утрату прежней цельности жизни. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации»¹⁸. Соловьёв убежден, что логика истории неминуемо ведет к синтезу положительных начал, содержащихся в первых двух моментах развития. Третий фазис мирового процесса, завершая диалектический цикл, призван восстановить утраченную цельность первой стадии, но сохраняя при этом свободу и самоценность личности, самостоятельность государств и общественных институтов – всё лучшее, что было добыто на второй стадии. Иными словами, в истории должен произойти синтез вос-

точного и западного типов жизни, диалектическое соединение солидарности и свободы, единства и множественности, соборности и индивидуальности. «Только такая жизнь, – писал Соловьёв об этой высшей стадии развития, – такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой»¹⁹.

Коль важнейшее завоевание второй стадии – свобода, то и соединение типов жизни должно происходить ни в какой мере не принудительно, а только свободно и добровольно. «Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело... Дело не в единстве, а в свободном согласии на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном её признании»²⁰. Диалектика формы, таким образом, переводится в этику содержания, логическая идея становится идеей нравственной: «...если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – примирением»²¹.

Философская концепция синтеза и примирения, получившая у Соловьёва фундаментальное обоснование в его доктрине положительного всеединства, была не искусственной конструкцией или эклектическим и безжизненным соединением, а органической целостностью, строго организованной логически и обоснованной теоретически, а главное – соответствующей реалиям и логике самой жизни. Именно в этом контексте мыслитель высказал плодотворные идеи, которые оказались созвучными философским интенциям нашей эпохи, остро поставившей эти вопросы уже не столько в отвлеченно-теоретическом плане, сколько исходя из настоятельного требования реальных обстоя-

тельств существования человечества и России как его составной части.

- ¹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 543.
- ² Там же. С. 543.
- ³ Там же. С. 96.
- ⁴ Там же. С. 38.
- ⁵ Там же. С. 514.
- ⁶ Там же. С.341.
- ⁷ Там же. С. 542.
- ⁸ Там же. С. 128.
- ⁹ Там же. С. 128..
- ¹⁰ Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьёва // Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьёва. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб.,1999. С. 50.
- ¹¹ Соловьёв В.С. Право и нравственность. Минск, 2001. С. 4.
- ¹² Там же.С. 33.
- ¹³ Там же.С. 42.
- ¹⁴ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьёва. М., 1995. Т.1. С. 221, 222.
- ¹⁵ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. С. Соловьёва // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 538.
- ¹⁶ Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьёва. С. 52.
- ¹⁷ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 552.
- ¹⁸ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 171.
- ¹⁹ Там же. С. 176.
- ²⁰ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 306.
- ²¹ Там же. С. 315.

О.Ф. СМАЗНОВА

Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого

**«ИДОЛЫ И ИДЕАЛЫ»: ФИЛОСОФИЯ
В.С. СОЛОВЬЁВА В КОНТЕКСТЕ
ДИСКУССИЙ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ**

Проблема общественного идеала – один из лейтмотивов русской философии второй половины XIX – первой половины XX века (включая философскую мысль послеоктябрьского зарубежья). Использование контрастирующих

понятий «идола» и «идеала» было введено в активный философско-публицистический оборот Н.К.Михайловским. Родоначальник русской социологической школы предлагал применять *критерий возможности* для отделения идеалов, исторически обоснованных и достойных стремления, от «идолов», попытки реализации которых безосновательны и потому могут обернуться катастрофой. Участниками философской полемики стали П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Л.Н. Толстой, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.А. Сетницкий. Однако особое место в этом проблемном контексте занимает философия В.С. Соловьёва, высветившая ключевые пункты разногласий и определившая пути их преодоления.

Статья В.С. Соловьёва «Идолы и идеалы» была опубликована в 1891 году. Формальным поводом к её написанию послужила речь епископа Выборгского Антония о задачах образованного сословия по духовному водительству русского народа. Превратное толкование этой задачи, представление о которой существовало в общественных кругах на протяжении десятилетий, привело в итоге, по мнению философа, к оформлению взаимоисключающих, но одинаково ущербных трактовок – «идолов» сословного обособления, с одной стороны, и протонародного опрощения, с другой. Проясняя своё понимание отличия «идолов» от идеалов, Соловьёв рассуждал: «Религия запрещает нам почитать ограниченные предметы вместо бесконечного Божества; такие обожествлённые предметы она осуждает как идолы, а служение им – как идолопоклонство. Точно так же в нравственной и социально-политической жизни если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализуются и выдаются за вечные принципы, то получают не настоящие идеалы, а только идолы. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и идолам языческих религий, непременно перейдёт в безнравственные и кровожадные оргии»¹. Частные интересы – будь то интересы «образованного сословия» или «народа», – выдаваемые за всеобщее благо, не только нравственно порочны, социально несостоятельны, но и страдают недостатком ра-

ционального обоснования: «Русский народ (в тесном смысле) независимо от прочих сословий представляется как народ христианнейший по природным своим свойствам, как народ святой, у которого сама истина; но как с этими качествами согласовать необходимость для такого народа быть под опекой какого-нибудь сословия?»². Однако эта публицистическая заострённость рассуждений В.С.Соловьёва не должна скрывать от нас более глубоких мотивов, отозвавшихся на состояние коллективного сознания конца XIX века. Проблема, поднимаемая В.С.Соловьёвым, – проблема социально-этическая, историософская и социотехническая: какова природа «общественного идеала» и как возможно движение к должному и желаемому будущему?

Прежде всего, для Соловьёва аксиомой была принадлежность общественного идеала не к области только *возможного* (как это было для Михайловского), но к сфере *должного, нравственно обязательного*. Выдвижение социальных идеалов предполагает выяснение не того, к чему мы имеем основания стремиться, а того, к чему стремиться в высшей степени обязаны. Общественный идеал тогда предстает не как возможный и желанный *проект* «хорошего будущего», а как максимально общая *идея* коллективного бытия в настоящем и будущем; не как красивая картинка грядущего блаженства, а как путеводная звезда, задающая *направление движения*, но не содержащая зримого образа исторической цели. В.С.Соловьёв обнаруживает и утверждает сущностный парадокс идеалопостроения: чем «конкретнее» идеал, тем менее пригоден он для того, чтобы быть ясным руководством к действию, и, напротив, чем более «общий» характер имеет общественный императив, тем яснее и отчётливее указывает он способы его воплощения в каждом историческом моменте «теперь». Иллюстрируя свою мысль, философ писал: «Странное дело! Казалось бы, на первый взгляд, что такие выражения, как “христианство”, “дух Христов” и т.п., гораздо менее определённы, чем такие, как “православие”, “единая спасающая церковь” и т.п., а между тем на практике оказывается как раз наоборот. Во всяком вопросе личной и общественной нравственности между добросовестными людьми никогда не может

быть спора о том, что согласно и что противно христианскому духу; тогда как с точки зрения той или другой исторической вероисповедной формы – если ей придавать самостоятельное значение – во всяком таком случае решение оказывается спорным. Возьмём, например, вопрос о том, следует или нет пытаться и сжигать еретиков? По духу Христову ясно, что не следует; ну а с точки зрения единой спасающей церкви приходится отвечать: и да, и нет»³.

Абсолютность и нравственная несомненность – таковы, по В.С.Соловьёву, характеристики *внутреннего содержания* идеала. Однако они могут отливаться в совершенно разные организационно-темпоральные формы. Одна из них, уже захватившая умы предшественников и современников Соловьёва к моменту написания статьи, – форма радикально-проспективная, «апокалиптическая», которая, будучи религиозной по истокам, завоевала пространство в области социального целеполагания. Её заслуженно почитаемым носителем был Л.Н.Толстой, величие которого, однако, не устраняло недостатков исповедуемой им «социальной апокалиптики». Не менее авторитетным выразителем этого видения общественного идеала был и Н.Ф. Фёдоров.

Чтобы стали очевидными основания несогласия Соловьёва с этим типом целеполагания, обратимся к взглядам его выразителей. По замечанию корреспондента одного из печатных изданий, беседовавшего с Л.Н. Толстым (в 1886 году), «<...>чертой его мышления является крайний радикализм. Он не согласен с тем, что человечество не допускает в своем умственном развитии скачков и идёт постепенно к лучшему будущему. <...> Он логично доказывает, что многое в нашем общественном строе не согласуется с законом Христа и таким образом по своему существу противно истине. Между тем он не желает признать того, что, прежде чем нитка запутанного клубка будет вытянута, клубок примет множество различных положений, т.е. прежде чем будет упрощена, вытянута нить общественной жизни, общество пройдет много фазисов своего развития. Далее, разрушая царствующие представления, Лев Николаевич не даёт ничего определённого в будущем; он только указывает путь, говорит нам, плавающим в житейском

океане: «Вон там земля». Но как мы устроимся на этой земле – он не знает, и как мы пристанем к ней – он тоже определённо не говорит»⁴. Подвергая жёсткой критике существующую практику общественных отношений – государство, право и общественную мораль, – Л.Толстой призывал не к идеалоориентированному продвижению по пути постепенно-разумных, а значит, неизбежно компромиссных улучшений. Напротив, рассуждая о статусе и пользе политических и законодательных преобразований социальной жизни и вынося вердикт об их повсеместной и принципиальной недостаточности, он *судил* «частичные», осторожно-поступательные действия с точки зрения абсолютного образа будущего. Так, например, в период деятельности Государственной Думы 3-го созыва он замечал: «Серьёзно мыслящие русские люди не могут уже не испытывать теперь по отношению введённых новых форм управления нечто вроде того, как если бы взрослому человеку подарили новую, не бывшую у него во время детства, игрушку. <...>Так это у нас, в России, и для всех мыслящих людей и для большой массы народа с нашей конституцией, думой и разными революционными союзами и партиями»⁵. Для мыслящих людей, сознающих превосходство и абсолютную нравственную желательность проекта христианского общежития все политико-правовые реформы – «детская игрушка», уже непривлекательная и неуместная. Сходные мотивы осуждения частичного улучшения именем абсолютного и безусловного идеала мы находим и у Н.Ф.Фёдорова. «Какое же общество выше, – убеждал философ, – то ли, в котором господствует правда, т.е. власть и суд, всем попеременно принадлежащие, всеми попеременно отправляемые, когда ни один из общества не изъят от права и власти судить и наказывать <...>? Или же общество, в основе которого лежит любовь, т.е. отечество и братство? Если бы даже экономическим устройством и было достигнуто невозможное, невозможное не потому, что люди дурны, а потому, что человек не может не иметь общего и притом великого всеобщего дела, не может удовлетворяться пустяками, если бы и было достигнуто невозможное, т.е. отсутствие всяких преступлений, то и в таком слу-

чае это не было бы ещё братством, потому что, если люди не дерутся, это еще не значит, что они любят друг друга. <...>Свобода жить только для себя – великое зло, хотя бы в ней и не нарушались права других и правда не допускала бы до столкновения»⁶.

Важно заметить, что эта «критика» частных улучшений с позиции морального абсолютизма резонировала с социально-философскими убеждениями, сформировавшимися в народнической, марксистской и радикальной интеллигентской среде. Российская интеллигенция на протяжении XIX века бывала одержима завораживающим образом будущего, представляемого как утопия, как идея-проект. Не случайно, обобщая опыт идеалоположения в России XIX века, Л.Шестов писал: «Стоило русскому человеку хоть немного подышать воздухом Европы, и у него начинала кружиться голова. <...> Ему говорили о железных дорогах, земледельческих машинах, школах, самоуправлении, а в его фантазии рисовались чудеса: всеобщее счастье, безграничная свобода, рай, крылья и т.д. <...> Европа давным-давно забыла о чудесах: она дальше идеалов не шла; это у нас в России до сих пор продолжают смешивать чудеса с идеалами, как будто бы эти два, ничего общего меж собой не имеющие понятия, были совершенно однозначными. Ведь наоборот: именно оттого, что в Европе перестали верить в чудеса и поняли, что вся человеческая задача сводится к устройению на земле, там начали изобретать идеалы и идеи»⁷. Ради воплощения «чудесного будущего» – не постепенного, частичного и приблизительного, а полного, безоговорочного и одномоментного – интеллигенция была готова к жертвам. Её массовая приверженность «апокалиптическим» методам идеалопостроения была для Соловьёва и его современников очевидной, как и крайний социальный и нравственный релятивизм, обосновываемый с позиций благородных реформаторских или революционных порывов: «<...> Мы готовы были, – характеризовал Н.К.Михайловский умонастроения народнической интеллигенции, – не домогаться никаких прав для себя; не привилегий только, об этом и говорить нечего, а самых даже элементарных параграфов того, что в старину называлось

естественным правом. Мы были совершенно согласны довольствоваться в юридическом смысле акридами и диким мёдом и лично претерпевать всякие невзгоды... И всё это ради возможности, в которую мы всю душу клали; именно – возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства»⁸. Но может ли социальный идеал в процессе его воплощения приводить к необходимости для ныне живущих, не достигших ещё идеала, довольствоваться в социальном, правовом и нравственном отношении «акридами и диким мёдом»? Не обращается ли он тогда в «идола», требующего жертв и неизбежно оказывающегося в итоге не тем совершенным образом безусловного блага, которым его представляли?

Ответ В.С.Соловьёва однозначен: невозможно стремиться к Абсолютному, презирая и попирая относительное. Выдвигая трактовку общественного идеала как *абсолютно* должного, *абсолютно* желательного и предельно общего регулятивного принципа, В.С.Соловьёв, вместе с тем, настаивал, что этой категории должен быть придан не надысторический (апокалиптический), а *исторический* смысл. Это означает, во первых, то, что общественный идеал-императив должен быть воспринят как повседневная и даже кропотливо решаемая задача, вплетённая в ткань истории. «Верить в идеал – значит <...> принимать его как задачу разрешимую и разрешаемую в историческом процессе; и наконец, <...> настоящая вера в идеал требует, чтобы мы самих себя не устранили от этой задачи, а смотрели на неё и как на наше собственное дело, требующее от нас трудов, усилий и подвигов»⁹. И, во вторых, общественный идеал не должен быть воспринят как навеки данная «объективная» цель, самим фактом своего величия отрицающая все те частные исторические действия, которые *ещё не* способствовали прямо и непосредственно её полнейшему и совершенному воплощению. «Признавая окончательной целью истории полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества, осуществление правды и любви, или свободной солидарности всех положительных сил и элементов Вселенной, – пи-

сал Соловьёв, – мы понимаем всестороннее развитие культуры как общее и необходимое средство для этой цели <...> Мы не противоплагаем гуманного просвещения религиозной вере, но полагаем, что такое просвещение необходимо и для самой веры»¹⁰. Всестороннее развитие и совершенствование, непрерывное просвещение *даже самой веры в идеал*, – вот что противопоставил В.С.Соловьёв любым разновидностям идеи «прыжка из царства необходимости в царство свободы», исповедовавшейся сторонниками морального абсолютизма и приверженцами социальных утопий. Все относительные институты, в круг которых попадали политика, право, закон и общественная мораль, должны быть *признаны* в их относительности и одновременно непререкаемой абсолютности. *Относительность* их означает, что ни одна из этих сфер не должна рассматриваться как данная на все времена и не подлежащая изменению и совершенствованию, но, напротив, их постепенное и неуклонное совершенствование должно быть предметом индивидуальных и общественных забот. Абсолютность же означает, что в каждый момент исторического настоящего нормы социального общежития должны рассматриваться так, как будто они *неотменимы* даже перед лицом высшей святости и даже во имя благороднейших целей. Только парадоксальное сочетание релятивизма и абсолютизации социально-моральных институций может быть надёжной гарантией как от утопических проектов, так и от неизбежно следующих за попытками их реализации нравственных и социальных регрессий. *Низшее не «снимается», не отменяется высшим* и не может быть в каждый исторический момент подвергнуто – как *всего лишь* относительное – презрению и пренебрежению.

Это энергичное заявление В.С.Соловьёва о взаимодополнительности абсолютного и относительного в общественном целеполагании стало, как известно, фундаментом его философии права¹¹. Вся русская школа так называемого «возрождённого естественного права» питалась именно соловьёвскими социально-философскими интенциями. Крупный её представитель, П.И.Новгородцев, в речи, посвящённой памяти философа в 1901 году, отметил вели-

чайшую роль мыслителя в поднятии статуса права в русском общественном сознании, а в работе «Об общественном идеале» (1917), повторяя идеи Соловьёва, прочно закрепил представление о природе общественного идеала как «бесконечного совершенствования», противостоящего идолам «конечного совершенства»: «<...> Прогресс относительных явлений бесконечен, но в каждой ступени этого относительного прогресса осуществляется Абсолютное. <...> Речь здесь идёт о том, чтобы установить представление о должном направлении общественного прогресса в форме безусловного требования, имеющего значение всегда и везде. <...> В противоположность старым теориям, которые вводят в содержание общественного идеала различные частные условия и относительные блага, следует сказать, что ничто подобное не должно иметь места. Ни наилучшее устройство власти, ни справедливое распределение богатств, ни всеобщее довольство и счастье, ничто не соответствует безусловному содержанию той нормы, определения которой мы ищем»¹². С.Л.Франк, также утверждая достоинства того учения об идеале, что было развито в философии В.С.Соловьёва, и подчёркивая его гуманистическую значимость, отмечал: «Мы должны смотреть на жизнь – как говорил Вл.Соловьёв – с *высоты*, но не *свысока*. Возвышенный нравственный идеализм, влекущий жизнь вперёд, не должен превращаться перед лицом бытия в гордыню и самомнение; он должен и может сочетаться со смиренным уважением к всеобъемлющей реальности, в лоне которой и сам зарождается и творит новую жизнь»¹³.

Отзываясь на споры вокруг проблемы идеалопостроения и размышляя о способах переживания будущего, С.Н.Булгаков в 1910 году предложил оппозицию «апокалиптической» и «пророческой» моделей временения. Он замечал, что пророческое мировоззрение порождается «чувством Бога в истории», «побуждает служить ему историческими деяниями, творить историю; это – субъективное, творческое, антидетерминистическое, или <...> “прагматическое” отношение к истории. Недаром пророки являются вместе с тем и крупнейшими общественными деятелями и патриотами; <...> их взор остается не затуманен-

ным открывающейся перед ними всемирно-исторической и эсхатологической перспективой <...>. Поэтому они не толкнут свой народ на поступки отчаяния, не вдохновят его на безумные взрывы революции, какими ознаменовался век апокалиптики, романтического утопизма, порождаемого отчасти исторической безнадежностью»¹⁴. Рассуждение В.С.Соловьёва об «идолах и идеалах», несомненно, пронизано тем, что Булгаков назвал пророческой идеей. Бесконечное совершенствование в каждый момент «теперь», вдохновлённое императивом абсолютного идеала, – такова социотехническая форма нравственно и разумно выверенного целеполагания. Позиция В.С.Соловьёва противостояла привлекательной, но уязвимой концепции Л.Н.Толстого и темпорально родственной ей идее русского интеллигентского народничества и марксизма. Она содержала в себе предостережение об опасности социальных регрессий, совершаемых во имя Абсолютного (или, тем более, относительного, возведённого в утопический абсолют), – предостережение, не утратившее своей актуальности до сих пор.

¹ Соловьёв В.С. Идолы и идеалы // Смысл жизни в русской философии (конец XIX – начало XX века) / Сост. В.Г. Безносков; отв. ред. А.Ф. Замалева. М., 1995. С. 226.

² Там же. С. 223.

³ Там же. С. 251.

⁴ Интервью и беседы с Львом Толстым / Сост., вступ. ст. и коммент. В.Я. Лакшина. М., 1986. С. 38.

⁵ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 173.

⁶ Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред. А.В. Гулыга; вступ. ст., примеч. и сост. С.Г. Семенов. М., 1982. С. 282.

⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Соч. / Сост., вступ. ст. и прим. Л.В. Поляков. М., 1995. С. 202.

⁸ Цит. по: Кистяковский Б.А. Социальные науки и право (Очерки по методологии социальных наук и общей теории права) // Кистяковский Б.А. Философия и социология права / Сост., примеч., указ. В.В. Сапова. СПб., 1999. С. 31.

⁹ Соловьёв В.С. Идолы и идеалы // Смысл жизни в русской философии (конец XIX – начало XX века) / Сост. В.Г. Безносков; отв. ред. А.Ф. Замалева. М., 1995. С. 245.

¹⁰ Там же. С. 235.

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 72.

¹² Новгородцев П.И. Об общественном идеале / Сост. А.В.Соболев. М., 1991. С. 62, 69, 110.

¹³ Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 189.

¹⁴ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т.2. Избранные статьи. М., 1993. С. 380.

Е.П. СУГАТОВА

Алтайская государственная академия
культуры и искусств, г. Барнаул

В.С.СОЛОВЬЁВ О ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ЗАДАЧЕ РОССИИ

В.С.Соловьёв, рассматривая историю человечества сквозь призму воплощения идеи вселенской теократии, особое значение придавал России. Убеждение философа в ее всемирном предназначении и теократической задаче лейтмотивом проходит через все его творчество. Можно согласиться с мнением современного исследователя Б.В.Емельянова, что именно в вопросе о теократической миссии России «обнаруживается болевая точка, обнажённый нерв его пульсирующей мысли»¹. В своей знаменитой лекции «Русская идея» В.С.Соловьёв предельно четко сформулировал свое понимание провиденциальной роли России во всемирной истории – восстановить на земле верный образ божественной Троицы, соединить омертвелое человечество с вечной Божественной идеей, объединить мир в совершенный организм богочеловечества, осуществив синтез достижений Запада и Востока. По его убеждению, русская идея, представляющая собой лишь новый аспект христианской идеи, требует от России признания неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех национальных дарований, всей мощи империи на окончательное осуществление теократии.

Основания для воплощения Россией теократической идеи В.С.Соловьёв находил в ее истории и характере русского народа. Свидетельством тому, с его точки зрения, являются три последовательные отречения, характеризующие способности русских к духовности и обновлению благодаря отказу от национальной гордыни и косности. Первым принципиально важным событием в истории Киевской Руси было призвание варягов, которое В.С.Соловьёв оценивал как великий подвиг народного духа. Родоначальники русской истории, зная о склонности славян к розни и междоусобиям, неспособность к единству и организации, решились привести структурирующее начало извне, что способствовало созданию сильного государства. Таким образом, русские, по мнению философа, были спасены от гибели не национальным эгоизмом и самомнением, а именно национальным самоотречением.

Следующим значительным событием в истории Киевской Руси, определившим ее дальнейшее развитие и духовное призвание, было принятие христианства при Владимире Святом. В.С.Соловьёв отмечал, что киевский князь и его дружина, не побоявшись принять новую веру от своих национальных врагов, с которыми они были в открытой войне, также явили подвиг национального самоотречения. Крестившись, первый христианский князь подчинил духу Христову всю внешнюю и внутреннюю политику. В.С.Соловьёв считал, что первые века после принятия Русью христианства были ознаменованы общепризнанным авторитетом духовной власти и зачатками теократии. Правитель и народ, одинаково преклоняясь перед нравственной силой церкви, ставили для себя общую цель – водворение правды Божьей на земле.

Третий пример национального самоотречения философ видел в реформах Петра Великого, считая их прямым порождением русского народного духа. Положительно оценивая деяния великого Петра, В.С.Соловьёв усматривал его заслугу в том, что он ради народного блага и его будущности «беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замкнувшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву

всемирной европейской истории»². Петровская реформа, по мнению В.С.Соловьёва, оказала благотворное воздействие на культурное развитие страны: без этой реформы не было бы в России ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева, ни Толстого, ни западников, ни славянофилов. Но самое главное, что реформаторская деятельность Петра I способствовала делу теократии: «через европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т.д., без которых невозможно достойное существование, истинное совершенствование, а следовательно, невозможно и христианское царство»³. Таким образом, Россия готовилась для своей всемирно-исторической задачи и развитием своей государственности, и развитием своего сознания.

Рассматривая роль России в воплощении теократического идеала, необходимо сделать ремарку о понимании В.С.Соловьёвым идеала и возможности его реализации в человеческой истории. Называя свой взгляд практическим идеализмом, мыслитель считал, что вся история человечества представляет собой лишь постепенное воплощение идеала и преобразования худшей действительности в лучшую. Верить в такой идеал, по мнению философа, – значит, во-первых, признавать, что он не есть пустая фантазия, а имеет объективные основания в самой природе вещей; во-вторых, признавать возможность его окончательного осуществления, принимать его как задачу разрешимую и разрешаемую в историческом процессе; в-третьих, смотреть каждому человеку на его реализацию как на собственное дело, требующее трудов, усилий и подвигов.

Определяя свой идеал – теократию как основанный на любви и правде всеобъемлющий и всеединящий общественный строй, как осуществление боговластия, Соловьёв видел ее основную цель в соединении Бога с человеком через проникновение религиозного начала в жизнь отдельного человека, народов и человечества в целом. Теократия, становясь проводником Божьей воли и любви, выступает и как особое состояние человечества – Царство Божие на земле, и как особая форма общественного устройства. По

убеждению мыслителя, в основе нормального (идеального) общества должна лежать церковь, определяющая собою его безусловные цели. А государственные и экономические сферы призваны служить формальной и материальной средой для осуществления божественного, всеединого начала в обществе.

Говоря о теократической задаче России, В.С. Соловьёв понимал, что первоначально сама Россия должна ликвидировать существенные недостатки в своей действительности и создать необходимые условия. Первое условие – полная самостоятельность религиозного начала в обществе – не выполнено. С точки зрения философа, «мы обладаем важнейшим даром Божиим – православною и святою церковью, но церковь не обладает нами»⁴. Она, лишенная в России практической самостоятельности и поработанная светской властью, представляет собой лишь казенное православие и не может свободно направлять ни народную, ни общественную жизнь. Философ с болью отмечал, что в русской церкви, покинутой духом истины, свободы и любви, царит «мерзость запустения».

Второе условие для осуществления теократии – правильное расчленение общественного тела и твердый порядок в его управлении, также не создано. В.С.Соловьёв констатировал несостоятельность, дезорганизованность общественных сил и отсутствие настоящего правящего класса в России. Глубоко благочестивый русский народ еще представляет собой народную массу, а не свободное и энергичное общество личных сил, необходимых для развития социально-экономической области, что является третьим условием в осуществлении теократии.

По мнению В.С.Соловьёва, грехами, тормозящими дело теократии, были национальные вопросы, разделение церковей и отсутствие религиозной свободы. Мыслитель рассматривал все национальные вопросы в контексте философии всеединства, представляя человечество как великое собирательное существо или социальный организм, живыми членами которого являются отдельные нации. Исходя из такого понимания национального и общечеловеческого, философ считал, что ни один народ не может жить в

себе, чрез себя и для себя, потому что жизнь каждого народа представляет собой лишь определенное участие в общей жизни человечества. «Органическая функция, – писал он, – которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»⁵.

В «Оправдании добра» В.С.Соловьёв констатировал, что в современном ему обществе ярко выражены два крайних взгляда на народность: космополитический и националистический. Сущность космополитической точки зрения выражается в том, что народность не имеет никакого нравственного значения и ценности, а следовательно, нет и обязанностей к своему или чужому народу. Продолжая свою критику «отвлеченных начал» и видя их в идеях космополитизма, русский философ отмечал, что человек входит в человечество через принадлежность к национальности, через национальную индивидуальность, как русский, француз, немец, как национальный человек, а не отвлеченный субъект. «Национальные различия, – писал он, – должны пребывать до конца веков, а народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма. Но сам этот организм должен также существовать на деле»⁶.

Однако особое внимание В.С.Соловьёв уделял преобладающему в российском обществе националистическому взгляду. Мыслитель подчеркивал, что не следует нарочито делать акцент на самобытности России, превращая ее в самоцель и занимаясь ее искусственным возбуждением. Стремление выделиться, обособиться, противопоставить себя целому, заострить свою исключительность превращает положительную силу народности в национализм, который влияет на нацию так же умертвляющее, как эгоизм на личность, а доведенный до крайнего выражения губит впавший в него народ, делая его врагом человечества. В.С.Соловьёв подчеркивал, что служение своей народности как высшей цели, как идолу обрекает этот народ на нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть общей в отношении него с другими народами. Для того чтобы народ был достойным предметом веры и служения, с точки зрения мыслителя, он сам должен верить и служить чему-

нибудь высшему и безусловному и таким служением осмысливать и оправдывать свое существование.

Выступая против антисемитизма, а также политического давления и обрусения Польши, В.С.Соловьёв призывал все российское общество на деле быть христианами в личной и общественной жизни и относиться ко всем, не исключая евреев и поляков, в духе любви и мира. В том, что евреи и поляки – необходимые элементы в созидании теократии, оказались в Российской империи, он видел особый Божественный знак. Евреи были первым теократическим народом, через который Бог проявился во всей полноте. С точки зрения мыслителя, это народ закона, пророков, мучеников и апостолов. Для них теократия – это национальная идея. Поэтому, уповая на еврейский народ как богоизбранный, философ истово молился за него и на смертном одре. Что же касается Польши, то, по убеждению В.С.Соловьёва, будущее единство человечества должно быть положено в недрах славянской семьи, потому что именно в русских и поляках христианский Восток и Запад встали лицом к лицу. И историческая обязанность Польши и России – способствовать воссоединению католичества и православия.

В.С.Соловьёв представлял воссоединение христианских Церквей не только как событие всемирно-историческое, но и космическое, с которого начнется преобразование всего человечества. «От этого соединения, – писал он католическому епископу Штрессмайеру, – зависят судьбы России, славянства и всего мира. Мы, русские, православные и весь Восток ничего не можем сделать, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической»⁷. По мнению философа, речь идет не об уступках и компромиссах в церковно-политических и национальных вопросах, а о признании внутреннего единства Восточной и Западной Церкви, как нераздельных в основе своей частей тела Христова. Но пока внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остается в своих правах.

В «Чтениях о Богочеловечестве» В.С.Соловьёв обосновывал закономерность разделения Церквей, их взаимо-

дополняемость и насущную необходимость воссоединения. С его точки зрения, истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала. По закону развития совместное исполнение этих двух требований не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо. Восток, по мнению христианского мыслителя, сохранил божественное начало, выработав для этого консервативное и аскетическое настроение. Запад же употребил всю свою энергию на развитие человеческого начала. Поэтому оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы для полноты христианства во всем человечестве.

В.С.Соловьёв, отвечая на выступления многочисленных критиков воссоединения, утверждал, что беспокойство о латинизации православной Церкви беспочвенно: после воссоединения православная Церковь должна сохранить не только свой обряд, но и свою административную автономию. «Мы принадлежим и всегда будем принадлежать к русской церкви, но мы должны помнить, что главное дело в существительном *церковь*, а не в прилагательном *русская*»⁸, – писал он. Осознание единства святой соборной и апостольской Церкви, по мнению философа, требует от России явить новый подвиг национального духа. Для этого российскому обществу нужно проявить более христианское, более справедливое отношение к церковному Западу, правительству же – снять заборы, загородившие православную церковь от западной.

Но все возвания поборника теократии оставались гласом вопиющего в пустыне. Сам папа Лев XIII признал соловьёвский план соединения церковей прекрасной, но невозможной для осуществления идеей. В России проповедь В.С.Соловьёва о воссоединении единого христианского древа не только возбуждала жаркие дискуссии на страницах журналов и газет, но и была причиной запрета на издание его сочинений и публичных выступлений, едва не приведя его на Соловки. Философ осуществил соединение Церквей в себе актом 18 февраля 1896 года, исповедуясь и прочтя перед католическим священником о.Толстым Исто-

ведение веры Тридентского собора. Сам В.С.Соловьёв не воспринимал это событие как каноническое присоединение к католической церкви. Исповедуя религию Святого Духа, он считал себя, прежде всего, членом Вселенской Церкви. Символично и то, что после смерти В.С.Соловьёва на его могиле в Новодевичьем монастыре были «неведомой рукой» поставлены две иконы: одна – икона Воскресения из Старого Иерусалима с греческой надписью «Христос воскрес из мертвых», другая – икона Остробрамской Божьей Матери с латинской надписью: «In memoria aeterna erit iustus» («Вечная память праведнику»). Идеи русского мыслителя о соединении церковей воплотились в XX веке в экуменическом движении.

По глубокому убеждению В.С.Соловьёва, дальнейшее развитие России невозможно без религиозной свободы. Философ признавался в своих предсмертных «Трёх разговорах»: «Остающиеся у нас ограничения религиозной свободы – одна из самых больших для меня сердечных болей, потому что я вижу и чувствую, насколько все эти внешние стеснения вредны и тягостны не только для тех, кто им подвергается, но главным образом для христианского дела в России, а, следовательно, и для русского народа, а, следовательно, и для русского государства»⁹.

Понимая важность роли императорской власти на пути обретения религиозной свободы, В.С.Соловьёв написал письмо в 1896 году к вступившему на российский престол императору Николаю II. В нем он утверждал, что со времени крещения Руси не было во всей российской истории такого важного дела, как духовное освобождение. Русский мыслитель был убежден, что утверждение христианства через насилие неприемлемо. «В Евангелии, – писал он, – Христос неоднократно говорил Своим ученикам: *вас будут гнать за имя Мое*, но Он ни разу не сказал: *вы будете гнать других во имя Меня*»¹⁰. Так что же больше соответствует духу Христову: гонящее или гонимое? В.С.Соловьёв подчеркивал, что как ни тяжелы и обидны эти притеснительные меры для стороны терпящей: иноверцев, сектантов, раскольников, но для самой господствующей православной церкви они просто губительны. Закрепощение лю-

дей в православии лишает русскую церковь нравственной силы и подрывает ее внутреннюю жизненность. «Может ли Церковь Божия жить на земле без духовной борьбы за истину, а возможна ли такая духовная борьба для церкви, крепко огражденной оружием вещественным? С каким успехом можно заблуждающихся убеждать в той истине, во имя которой они уже посажены в тюрьму или сосланы в ссылку?»¹¹, – задавал философ риторические вопросы императору Николаю II.

В.С.Соловьёв пророчески предупреждал русского монарха о последствиях религиозных притеснений, приводя пример из истории 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, философ писал: «Изгнали «еретиков» и воспитали безбожников; изгнали заблуждающихся верноподданных и получили царубийц. Не гугеноты, а сыны добрых католиков, избавленные от всякой еретической заразы, разрушили во Франции монархию и подкопали церковь»¹². Именно так произошло и в России XX века, ибо нет пророков в своем отечестве.

Придавая большое значение правовой сфере, В.С.Соловьёв подчеркивал, что все вероисповедания должны быть равны перед законом. Нельзя преследовать инакомыслящих за идеи, а только за конкретные преступные действия. Возможные же бесчинства и злодеяния сект должны преследоваться по закону на основании общего права. В то же время принцип равноправности религиозных убеждений перед законом не означает их равноценности. Мысли В.С.Соловьёва относительно других вероисповеданий и культов актуальны и сегодня и могут быть положены в основу религиозной политики современной России. По мнению В.С.Соловьёва, единственно состоятельным и полным принципом политической деятельности, способствующим выполнению теократической задачи, является христианский принцип обязанности и нравственно-

го служения. Взывая к российской общественности и правительству, он предупреждал, что «если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины – она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних»¹³.

Идея теократии В.С.Соловьёва, безусловно, самая спорная в его творчестве. Она осталась непонятой ни современниками, ни последующими исследователями из-за своей утопичности и практической направленности, оказывая, по их мнению, негативное воздействие на всю философскую систему великого мыслителя. Так, например, Е.Н.Трубецкой был убежден, что теократия В.С.Соловьёва – «это прах земной, прилипший к крыльям, – то самое, что отягощает полет его мысли и служит в ней источником противоречий. Таково же значение и всех прочих утопий нашего мыслителя, с которыми его теократическая мечта неразрывно связана»¹⁴. Другие исследователи, в частности Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский, К.В.Мочульский, Г.П.Федотов, Г.В.Флоровский, В.Ф.Эрн, отмечали коренной перелом и разочарование В.С.Соловьёва в конце жизненного пути в теократическом идеале и воплощении его в обществе.

По нашему мнению, идеал теократии остался для философа незыблемым. Подчеркивая, что «высшее благо и истинная цель теократии заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения, – не в полноте власти, а в полноте любви»¹⁵, В.С.Соловьёв в своем последнем произведении «Три разговора...» показал осуществление теократии в конце исторического процесса. На это указывает и истинное соединение Церквей, и явление великого знаменья – облаченной в солнце жены, на главе которой венец из двенадцати звезд, и восстание евреев, выполнивших свою теократическую задачу, и последняя битва под знаменами Христа и антихриста, и воскресение казненных, и воцарение Христа на тысячу лет. В.С.Соловьёв как христианин, опираясь на Евангелие, опи-

сал развязку исторического процесса: «драма-то давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменить не позволено»¹⁶. И вот в этом-то предре- шенном финале и состоит жизненная драма Соловьёва.

Видя потенциально в человеке Демидурга, Богочело- века, обладающего свободной волей и призванного в со- творчестве с Богом созидать Царство Божие на земле, фи- лософ многократно подчеркивал, что нет предопределения ни в личной, ни в народной жизни, считая, что судьба лю- дей и наций во многом зависит от их доброй воли и усилий. Но в конце жизни он с сожалением писал, что «с нараста- нием жизненного опыта, безо всякой перемены в существе своих убеждений я все более и более сомневался в полез- ности и в исполнимости тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые «лучшие годы»¹⁷. Конечно, Соловьёв был опечален искажением христианства и подменой религиозных идеалов, когда правда внутренняя заменилась формальной, что выразилось в средневековом мирозерцании – компромиссе между христианством и язычеством. Православие свелось к отвлеченному догмату, отрицая его социально-преобразующую значимость. А ка- толичество, поработенное суетой и материальной сторо- ной мира, забывая о Боге, обнаружило односторонность внешнего и поверхностного развития.

С горечью философ констатировал отсутствие обще- ственной организации в России. Вместо общества сущест- вовала «хаотическая бесформенная масса с непрочною и случайною группировкой частей, с отдельными, случайно возникающими и бесследно исчезающими центрами, с раз- розненной и бесплодною деятельностью»¹⁸. Несмотря на предпринятые В.С.Соловьёвым усилия по организации благотворительного общества, помощи голодающим, кон- солидации общественных сил, он вынужден признать, что Россия не готова к христианской политике и делу теокра- тии из-за слабости церкви, отсутствия религиозной свобо- ды и организованного самодеятельного общества, а также неспособности народа к обеспечению своего материально- го существования.

История XX века изменила реалии российской дей- ствительности: в частности, нет больше монархии, которая, по мнению философа, должна была стать вторым элемен- том всемирного теократического устройства. Но многие общественные, политические, экономические, националь- ные и религиозные проблемы, о которых писал В.С. Со- ловьёв, остались и требуют своего разрешения. Размышле- ния философа о судьбе России и ее теократическом пред- назначении помогут современному российскому обществу в осмыслении своего прошлого, настоящего и будущего. Не случайно К.Леонтьев сравнивал В.С. Соловьёвым с цер- ковным колоколом, гудящим на всю Россию. Этот звон слышен и в XXI веке. Такие люди как Соловьёв формиру- ют аттракторы духовного и интеллектуального притяже- ния, дают ориентиры для созидания грядущей духовно- экологической цивилизации.

¹ Емельянов Б.В. Три века русской философии (XVIII–XX вв.). Екате- ринбург, 1995. С. 111.

² Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 72.

³ Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2 М., 1989. С.578.

⁴ Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 249.

⁵ Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.220.

⁶ Там же. С.241.

⁷ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т.1. Спб., 1908. С.180.

⁸ Соловьёв В.С. Предисловие к первому изданию «Национального во- проса в России» // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1 М., 1989. С.400.

⁹ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.638.

¹⁰ Соловьёв В.С. Письмо императору Николаю II // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С.663.

¹¹ Там же. С.662.

¹² Там же. С.663 – 664.

¹³ Соловьёв В.С. Предисловие ко второму изданию «Национального вопроса в России» // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.263.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьёва. Т.2. М.: Путь, 1913. С.37.

¹⁵ Соловьёв В.С. История и будущее теократии // Соловьёв В.С. Соб- рание сочинений: В 10 т. Т.4. Спб., 1911 – 1914. С.633.

¹⁶ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.761.

¹⁷ Соловьёв В.С. Предисловие к переводу диалогов Платона // Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С.1149.

¹⁸ Соловьёв В.С. Народная беда и общественная помощь // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С.381.

Т.П. БЕЛОВА

Ивановский государственный университет

МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЁВА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ХРИСТИАНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

В современной отечественной социологии усиливается осознание того, что признание заслуг русской религиозной философии перед социологической наукой пока явно недостаточное, что адекватной оценки и осмысления их вклада в неё до сих пор нет, а также подчеркивается, что эти мыслители основали *«особое направление в социологии с собственным подходом к её предмету, объекту и методологии познания»*¹.

В первую очередь необходимо обратиться к творческому наследию крупнейшего русского религиозного философа Владимира Сергеевича Соловьёва, явившегося родоначальником христианско-социологической парадигмы.

Соловьёв, как известно, жил в то время, когда на Западе и в России социологическая наука зарождалась и институционализировалась. Специальных трудов по социологии он не писал, однако уже в своей магистерской диссертации по теме «Кризис западной философии (Против позитивистов)» Соловьёв подробно анализирует учение о трёх стадиях общественного развития О. Конта и с позиций метафизики раскрывает ограниченность позитивизма за его признание эмпирического подхода в качестве единственно истинного в научном познании и за отрицание «всякого безусловного начала» (религиозного и философского)².

В поздний период творчества в своём выступлении в публичном собрании Философского общества при Петербургском университете 7 марта 1898 г. по проблеме «Идея человечества у Августа Конта» В.С. Соловьёв остановился на контовском учении о Великом существе, или о религии человечества.

С одной стороны, в трактовке Соловьёва, «Великое существо Контовой религии... есть существо женственное», совмещающее в себе «(не в смысле суммы, а в смысле действительной целостности, или живого единства) все существа, свободно содействующие совершенствованию всемирного порядка», и представляющее собой «живое положительное единство, нас обнимающее»³. С другой стороны, Соловьёв указывает на то, что «Конт имел лишь половинное, недодуманное понятие об истинном Великом Существе», так как «отрицал Бога и Христа»⁴. Для родоначальника позитивизма оно есть человеческое существо, «становящееся абсолютным через всеобщий прогресс», но, по убеждению Соловьёва, «становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее»⁵.

Таким образом, русский философ четко определил интеллектуальные и мировоззренческие доминанты позитивистской социологии, отмечаемые современными отечественными исследователями, а именно: «а) арелигиозность, переходящая в антирелигиозность; б) антиметафизичность и в) антиперсонализм»⁶.

Однако Соловьёв интересен не только критикой позитивизма, но и разработкой своей оригинальной социальной теории, представляющей большой интерес для социологов. Особенно необходимо подчеркнуть положения следующих сочинений Соловьёва: «Чтения о Богочеловечестве» (1878 – 1881), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Оправдание добра» (1897), «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899), так как в них заложены основы христианско-социологического взгляда на мир, который преодолевает всякого рода односторонности (отвлеченные начала), восстанавливает социальную и личную целостность, универсалистское, целостное мировоззрение.

Анализ социальных проблем Соловьёв проводит на основе учения о всеединстве «как идеальном строе бытия, его исходном начале и конечном пункте. Всеединство есть абсолют, истинно сущее, или Бог, это актуальная истина, добро, красота. В мире всеединое дано как София, или мудрость Божия, приносимая Логосом—Христом. Человек способен познать эту мудрость и, повторив путь Христа, свободно восстановить всеединство, когда-то утерянное. Всеединство, следовательно, выступает и как социальный идеал, причем наличествующий всегда, изначально, а не где-то в будущем»⁷.

В центр социального анализа философ ставит тему взаимодействия личности и общества. Человек, по Соловьёву, есть «связующее звено между божественным и природным миром», он «совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью»⁸. «Как существо разумное человек есть потенциальный абсолют, что делает его посредником между Богом и миром. Получая в человеке действительную, хотя еще и идеальную, форму, всеединство обнаруживает себя как подлинная цель его деятельности»⁹.

По словам Соловьёва, «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество»¹⁰, а социально-историческое развитие — это «долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству»¹¹, основанный на нравственных началах стыда, жалости и благоговения. Следовательно, наиболее адекватно такую направленность эволюции, по Соловьёву, выражает христианство, которое прямо ставит перед человечеством абсолютный идеал.

Прогресс, согласно Соловьёву, есть нравственное совершенствование человека и человечества и развитие солидарности, высшим выражением которой является любовь, понимаемая в христианском смысле, и позволяющая человеку осознать собственное несовершенство и стремиться устранять его посредством преобразования себя и мира «по высшему идеалу, т. е. по образу и подобию Божию». Рели-

гиозное отношение, таким образом, «слагается из трёх нравственных категорий: «1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашу жизненную задачу»¹².

В то же время современный специалист по истории российской социологии Г.Я. Миненков указывает на противоречия социальной теории русского философа. По его мнению, «при всем прокламировании идеи человека как потенциального абсолюта Соловьёв, тем не менее, остался на позициях социологического реализма (универсализма). Реально для него прежде всего общее: исторический процесс сам по себе ведет к добру, человек подобен точке на линии, общество есть реальный индивидуум. Иными словами, социальная концепция Соловьёва по сути антиперсоналистична, хотя он все время декларирует абсолютную ценность личности. В то же время Соловьёв искал выход из указанного противоречия, что проявилось в трагическом мироощущении «Трёх разговоров...» Мыслитель увидел здесь опасности универсализма и фактически отошел от своих прежних социально-философских построений. Поиск продолжили духовные наследники Соловьёва»¹³.

Метафизика всеединства В.С. Соловьёва послужила первоосновой для зарождения в России направления христианской социологии, в рамках которого концептуально оформились две тенденции: 1) персоналистическая (П. Б. Струве, Н. А. Бердяев) и универсалистская (С. Н. Булгаков). «Среднюю линию на основе умеренного универсализма попытался провести С. Л. Франк. При этом общей для всех основой оказался в конечном счете принцип основного дуализма общественной жизни и вытекающего из него коренного трагизма социального бытия человека»¹⁴.

Христианскую социологию С.Н. Булгаков определял «как отдел нравственного богословия», а её смысл видел в постановке практической жизни пред христианской совестью и её прикладном или техническом характере¹⁵. Практическими аспектами христианской социологии стали движение за христианский социализм, а также движение «нового религиозного сознания», выступавшего за реформи-

вание российского православия на демократических началах в соответствии с задачами модернизации общества¹⁶.

Наиболее значимыми коллективными сборниками христианских социологов, в которых выражается отношение к преобразовательной деятельности личности и общества (разрушительной – революционной и созидательной – духовной), явились сборники «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).

Необходимо отметить, что на становление христианской социологии в России оказали влияние не только идеи В.С. Соловьёва, но и неокантианство (прежде всего неокантианская версия марксизма – «легальный марксизм»). Однако именно соловьёвское наследие определило развитие софиологических поисков.

Первым зрелым опытом софиологии С.Н. Булгакова была книга «Философия хозяйства», защищенная им в 1912 г. в Московском университете как докторская диссертация по политической экономии. В ней утверждается, что содержание хозяйственной деятельности человека составляет «защита и расширение жизни, а постольку и частичное её воскрешение». Хозяйство – это «работа Софии над восстановлением мироздания, которую ведет она чрез посредничество исторического человечества», это способ приведения мира, впавшего «в состояние неистинности и потому смертности... в разум Истины»¹⁷. По мнению Булгакова, «София правит историей, как Провидение, как объективная её закономерность, как закон прогресса (который так безуспешно стараются эмпирически обосновать позитивные социологи). Только в софийности истории лежит гарантия, что из неё что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат, что возможен интеграл этих бесконечно дифференцирующихся рядов. То, что история не есть вечное круговращение или однообразный механизм или, наконец, абсолютный хаос, не поддающийся никакой координации, то, что история вообще есть как единый процесс, преследующий разрешение единой творческой задачи, в этом нас может утвердить только метафизическая идея об её софийности, со всеми связными с нею метафизическими предположениями. История организуется из внеисториче-

ского и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать её София небесная... И если развитие хозяйства вместо того, чтобы быть простой *bellum omnium contra omnes*, звериной борьбой за существование приводит к покорению природы совокупным человечеством, то это происходит благодаря этой сверхличной силе, ... обозначенной как софийность хозяйства»¹⁸.

В дальнейшем своем творчестве Булгаков развил мысль о. П. Флоренского о Софии как четвертой Ипостаси Бога. В своей книге «Свет невечерний» Булгаков говорит о Софии как о начале «новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству»¹⁹.

Социально-исторический процесс представляется Булгаковым как столкновение идей и действий двух религий – человекобожия и богочеловечества, из которых первая концепция ориентирована на град земной, на реализацию некоего социального идеала, а вторая – на град Небесный. При этом опасность первой религии Булгаков видит в возможности объяснять зло в мире только внешним устройством общества.

В работах эмигрантского периода о. С. Булгаков акцентирует внимание на идее Царствия Божия как того единого блага, которое нам надо искать²⁰, т. е. социологический подход уступает место апокалиптическому. Однако идеи христианской социологии получили дальнейшее развитие.

Христианским социологом был, например, П.А. Сорокин. Конечно, этого самого известного на Западе российского социолога нет достаточных оснований считать прямым последователем В. С. Соловьёва. Однако в их творчестве есть удивительные созвучия.

Истоки интереса Сорокина к анализу религии как фактора социокультурной динамики, по его собственному признанию, уходят в его детство. В своей автобиографии он писал: «Поскольку религией коми народа и моей семьи тоже являлось русское православие, смешанное с пережитками дохристианских, языческих верований, и то и другое естественным образом соединилось в моей вере и исполняемых обрядах. Их влияние на моё сознание усиливалось

нашим семейным ремеслом, предназначенным для нужд церкви... Писание икон и изготовление риз развило во мне чувство линии, цвета и композиции. Таинства Христовы: непорочное зачатие, воплощение Бога в образ человеческий, распятие на кресте, Воскресение Христа и его Вознесение так, как они разворачиваются в молитве во время обедни, открыли мне таинственную и загадочную реальность и трагические моменты жизни... Моральные заповеди христианства, особенно Нагорная проповедь и Блаженства Евангельские, решающим образом обусловили мои нравственные ценности не только в молодости, но и на всю жизнь»²¹.

Как известно, XX век Сорокин характеризовал как время глубочайшего социокультурного кризиса. В 1957 г. он писал: «Мы живём, думаем и действуем в сгущающихся сумерках ночи переходного периода с её кошмарами, гигантскими разрушениями и душераздирающими ужасами». Но при этом он оставался верен словам, высказанным им двадцатью годами раньше, а именно: «Каким бы глубоким ни был современный кризис... после трудного переходного периода смутно видится не пучина смерти, а горная вершина жизни, с которой открываются новые горизонты созидания и обновленный вид вечных небес»²².

Исходя из положения о перманентных флуктуациях культурных типов, Сорокин считал, что в перспективе обязательно должен сформироваться новый интегральный социокультурный порядок, воодушевляющийся «"не борьбой за существование и взаимным соперничеством"... но духом всеобщей дружбы, симпатии и неэгоистической любви с взаимной помощью...» и являющийся «объединенной системой интегральных культурных ценностей, социальных институтов и интегрального типа личности, существенно отличных от капиталистического и коммунистического образцов»²³.

Чтобы практически участвовать в деле преодоления кризиса, Сорокин организовал Гарвардский исследовательский центр по созидающему альтруизму (1949 – 1963), задачами которого являлись изучение и пропаганда общемирового опыта альтруистического творчества и любви, кото-

рые, по Сорокину, могут положительно повлиять как на межличностные, так и международные отношения и стать самой эффективной воспитательной силой для просвещения и морального облагораживания человечества и превращения отдельного человека в исключительно самоценную величину.

В работе «Кризис нашего времени» Сорокин писал: «Чем больше мы экспериментируем с экономическими условиями, тем хуже они становятся. Чем чаще мы признаем войны незаконными, тем более разрушительными они являются. Чем больше мы стремимся к справедливому социальному обеспечению, тем большую необеспеченность мы получаем. Пора прекратить обманывать себя всеми этими легкими мерами; они не остановили и не могут остановить процесс дезинтеграции»²⁴. Преодоление кризиса, по убеждению Сорокина, возможно лишь «посредством религиозной революции», а основные этапы выхода из него выражаются сжатой формулой: «кризис – божий суд – очищение (катарсис) – милосердие (харизма) – возрождение»²⁵.

Особое место в социокультурном развитии человечества в XX веке Сорокин отводил русской нации. Аргументировал он это прежде всего тем, что с момента возникновения русской нации в IX в. и вплоть до XVIII столетия её доминирующее сознание и культурная суперсистема были идеациональными, или религиозными. Основными чертами русского сознания, культуры и социальной организации, а также всей системы основных ценностей он считал идеологическое, поведенческое и материальное воплощение ведущих положений христианской религии.

Сорокин указывал на то, что после революции 1917 г. Советская Россия, так же как Запад и всё человечество, оказалась «в состоянии, возможно, величайшего кризиса в истории человека», однако в ней он «протекает острее и сильнее, чем на Западе»²⁶. Однако после разрушения многих ценностей и институтов, гибели огромного количества людей к концу 1920-х годов эта волна деструктивности стала спадать и постепенно сменилась конструктивной перестройкой и созданием новых ценностей, «новой коммунистической этики», которая по своим основаниям явля-

лась воспроизведением и модификацией вечных и универсальных моральных принципов, провозглашённых всеми великими религиями и этическими системами.

В период «оттепели», как полагал Сорокин, неограниченно-тоталитарный диктаторский характер режима советского правительства постепенно смягчается в пользу политической, экономической, социальной и культурной демократии, народы Советского Союза (прежде всего русская нация) достигают значительных успехов в науке, философии, религии, этике, праве, литературе, музыке, живописи, театре и других областях культурного творчества. Причем из всех культурных достижений наиболее важным Сорокин считает моральный и религиозный ренессанс населения России и в целом Советского Союза²⁷. Правда, что понимал Сорокин под религиозным ренессансом в СССР, когда в действительности там усиливалась волна администрирования в отношении религии и верующих, сказать сложно.

Сорокин явно идеализировал советскую систему, отчасти вследствие того, что он делал свои выводы на основе только той ограниченной информации о советском обществе, которая доходила до стран Запада, в частности, США, где он жил. Однако, вероятно, нельзя абсолютно отвергать идею Сорокина о том, что даже в коммунистический период на сознание, культуру и ценности русской нации продолжала оказывать влияние духовная традиция православия. Сорокин полагал, что именно Россия покажет миру программу расцвета сил позитивной поляризации и наиболее оптимального, гармоничного развития индивида и общества «через преодоление эгоизма и утверждение альтруистического начала» и сумеет «стать конструктивным лидером среди всех других наций и, вероятно, будет продолжать свою ведущую роль в течение будущих десятилетий, а возможно и столетий»²⁸.

После длительного перерыва в начале XXI в. в нашей стране возрождается интерес к христианской социологии. Первый круглый стол по её проблематике был проведен 23 января 2007 г. в рамках XVII ежегодной международной богословской конференции Православного Свято-

Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ)²⁹. Его инициатором выступил замдекана социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова И.П. Рязанцев.

Вопросы для обсуждения на круглом столе были следующие: возможность христианской социологии; её перспективы как области знаний на границе теоретической социологии и богословия, а также области социально-религиозных исследований; проблема разграничений предметных областей христианской социологии и социологии религии; опыт исследований по проблемам христианской социологии и смежным областям.

Возможность христианской социологии участники круглого стола обосновывали её имманентностью российскому менталитету, наличием традиции русской религиозно-социально-философской мысли и современного сообщества верующих социологов, а также необходимостью изучения религиозного опыта с учетом самого этого опыта, включенного в социальный контекст. Были высказаны различные позиции в отношении научного статуса и перспектив христианской социологии в России. Однако общим мнением было то, что христианская социология не может быть отраслевой социологической наукой (как социология религии). В качестве одной из главных проблем современной христианской социологии была обозначена необходимость разработки и применения метафизической теории общества в сочетании со строго научными эмпирическими методиками.

Как участница указанного круглого стола могу сказать, что общий настрой выступавших был взвешенным (почти все говорили о проблемах критического отношения к проблематике исследований по христианской социологии), но в то же время оптимистичным.

Дальнейшей институционализации христианской социологии в нашей стране, несомненно, будет способствовать создание в ПСТГУ социологического факультета, деканом которого избран профессор И.П. Рязанцев. Обучение на этом факультета строится на основе синтеза фундаментального и прикладного социологического, а также богословского образования. Методологической основой про-

цесса обучения является христианская социология как научная социологическая парадигма и как область эмпирических социально-религиозных исследований. Предлагаемые студентам учебные курсы позволят выпускникам факультета трудиться в различных структурах Русской Православной Церкви, в государственных и муниципальных органах власти и управления, в общественных организациях, в сферах бизнеса и СМИ.

Таким образом, идеи, высказанные В.С. Соловьёвым, находят свое теоретическое и практическое воплощение.

- ¹ Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. 2004. № 1. С. 68.
- ² Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 122 – 138.
- ³ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 574, 572, 568.
- ⁴ Там же. С. 578.
- ⁵ Там же. С. 577.
- ⁶ Кудрявцев В.А. Мировоззренческие основы возникновения социологии (на примере творчества О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, М. Вебера) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 1999. № 3. С. 141.
- ⁷ Миненков Г.Я. Введение в историю российской социологии. Минск., 2000. С. 261.
- ⁸ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 113.
- ⁹ Миненков Г.Я. Введение в историю российской социологии. С. 261.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 286.
- ¹¹ Там же. С. 257.
- ¹² Там же. С. 253.
- ¹³ Миненков Г.Я. Введение в историю российской социологии. С. 265.
- ¹⁴ Там же. С. 260.
- ¹⁵ Булгаков С.Н. Христианская социология // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. В 2 т. Т. 2. М., 1997. С. 553.
- ¹⁶ См., напр.: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1991.
- ¹⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 125.
- ¹⁸ Там же. С. 126-127.
- ¹⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 187.
- ²⁰ Миненков Г.Я. Введение в историю российской социологии. С. 280.
- ²¹ Сорокин П.А. Дальняя дорога. М., 1992. С. 33 – 34.

- ²² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000. С. 11, 16.
- ²³ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 75, 115.
- ²⁴ Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Встречи с Питиримом Сорокиным / Под ред. И.Б. Орловой. М., 2003. С. 332.
- ²⁵ Там же. С. 332.
- ²⁶ Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 485.
- ²⁷ Там же. С. 488.
- ²⁸ Там же. С. 489.
- ²⁹ Круглый стол «Проблемы христианской социологии» // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. X. № 1. С. 204 – 209.

Л. Г. ПОДЛЕВСКИХ

Кировский филиал Академии Минюста России

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В. С. СОЛОВЬЁВА В ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Историческое познание не может существовать без постоянного обращения к процессу своего развития. Кризисные периоды в развитии науки сопровождаются усилением внимания к данной области. Тяга к совершенствованию теоретического и методологического аппарата данной области знания может считаться одной из основных черт западной историографии второй половины XX в.

Понимание необходимости работы над теоретическим уровнем стало характерной чертой и для отечественной историографии 1990-х – начала 2000-х гг. Этому периоду был присущ отказ от прежних взглядов на исторический процесс и способы его изучения. Развитие постмодернистского направления в историографии выявило необходимость особого внимания именно к вопросам философии истории. Обоснованной будет характеристика всей постмодернистской историографии словами немецкого исследователя Ю. Кокки как теоретически ориентированной истории¹.

Поиск новых методологических оснований в конце XX – начале XXI в. сопровождался обострением внимания к достижениям отечественной философской мысли предшествовавших периодов, и прежде всего конца XIX – начала XX в. Творчество русских философов занимает основное место среди работ данной эпохи.

В рамках одной статьи нет возможности охватить всю мировую историографию данной темы. Целесообразно остановиться на развитии историографии отечественной, тем более что после 1991–1993 гг. именно российские исследователи стали с особым вниманием относиться к достижениям зарубежной науки. Проследить этот процесс можно на примере восприятия отечественными философами и методологами трудов Ф. Р. Анкерсмита². Можно согласиться с мнением Л. Н. Хмылева, что отечественную историографию конца 1990-х – начала 2000-х гг. можно считать постмодернистской (по направлениям, по восприятию лингвистических методов и т.п.). Это определялось состоянием науки на вторую половину 1990-х гг. Так, Л. Н. Хмылев на рубеже XX–XXI в. с тревогой констатировал факт нарастания кризисных явлений в разработке теоретических вопросов: «Сложившаяся ситуация оказала негативное влияние на всё последующее развитие исторической науки: общее снижение её теоретического уровня с течением времени породило... пагубную тенденцию, связанную с резким сокращением количества обобщающих трудов... Синтез стал уходить из науки, а в её структуре начала формироваться серьёзнейшая структурная диспропорция..., что стало... препятствием в решении крупных проблем, выдвигаемых современностью»³. Естественной реакцией на такое состояние науки должна была явиться разработка философских вопросов истории. В этом без изучения творческого наследия В. С. Соловьёва обойтись невозможно. Степени изученности творческого наследия В. С. Соловьёва в мировой науке был посвящен содержательный труд М. В. Максимова⁴. Данная работа стала вехой в понимании наследия В. С. Соловьёва. А как можно охарактеризовать работу в этом направлении применительно к современному периоду?

Представляется актуальной попытка осветить изучение философии истории В. С. Соловьёва на основе защищенных научных работ. Этому способствуют два обстоятельства. Первое: материалы исследований на соискание ученой степени кандидата и доктора наук становились основой для подавляющего большинства статей. Второе: именно на основе диссертационных работ выпускалось подавляющее количество монографий по данной теме. Таким образом, выбранный способ позволяет в минимальном объеме создать достаточно представительную картину.

На протяжении 1990-х гг. в научной среде была осознана потребность во всестороннем изучении трудов В. С. Соловьёва. Необходимость комплексного подхода в данной сфере как неотъемлемой части отечественной философской мысли охарактеризовал в своем исследовании С. Н. Малявин. Автор акцентировал внимание на социальной составляющей концепции философа⁵. О. Э. Петруня пришел к выводу о необходимости изучения основной для философии В. С. Соловьёва проблемы всеединства в качестве базисной для всего современного исторического познания. При этом внимание исследователя сосредоточилось на проблемах «разум-неразумие», «познание и история», «история и метод», история и проблема всеединства. Существенным продвижением можно считать акцентирование внимания на парадигмальном характере воззрений В. С. Соловьёва⁶. В качестве парадигмального для всей русской философии основания принималась концепция всеединства также и в работах С. В. Колганова и Е. Г. Плехушиной⁷.

Особое место среди теоретических проблем занимает проблема понятийно-категориального аппарата. Среди категорий, определявших развитие отечественной философской мысли конца XXI – начала XX в. изучалась категория свободы, которая получила освещение в исследовании М. И. Ненашева⁸. Большое значение отводилось категориям Богочеловечества, исторического сознания и исторического познания. Они получили развитие в работах Л. Б. Поляковой и Д. А. Давыдова, который понятие «Бого-

человечество» трактовал как синтез антропологических, этических, историософских и социальных проблем⁹.

Внимание к истории неотъемлемо от рассмотрения истории философской мысли. Это представляется справедливым, поскольку через рецепцию философских идей русские философы могли обрести собственный путь к своим оригинальным учениям. Контекст развития философско-исторических взглядов В. С. Соловьёва представлен в работах И.В. Кутыковой, А.И. Виноградова и О.И. Ивониной. При этом И.В. Кутыкова, применив метод сравнения, выявила сходство в развитии философской мысли на протяжении поворотных моментов истории¹⁰. В своем исследовании А.А. Захаров применил изучение историко-философской теории в качестве основополагающей части творческого наследия В. С. Соловьёва¹¹.

Одним из основных аспектов исторического развития в творчестве В. С. Соловьёва выделяется взаимодействие исторического общества с естественным окружением: «В рамках русской религиозной философии уделялось внимание взаимоотношению человека и природы в процессе общественного развития. В. С. Соловьёв выделял три исторических типа подобного взаимодействия: отрицательно-деятельное, положительно-деятельное и страдательное подчинение»¹².

Много внимания на протяжении 1990-х – начала 2000-х гг. отводилось теме национальной идеи, рассмотрению проблемы «Россия и Европа», т.е. в тех категориях, которые были сформулированы Н. Я. Данилевским. При этом особое значение придавалось теме мессианства. В своем исследовании В. Г. Иванов относит мессианство В. С. Соловьёва 1860 – 1870-х гг. не в сферу философии истории, но в область антропологии. Возвращение в русло философии истории, по мнению автора, характерно для творчества философа конца 1870-х – начала 1890-х гг.¹³. Подобный подход встречается в исследовании М. А. Остапенко, особенно при толковании эволюции и этической характеристики процесса исторического развития¹⁴.

С проблемой исторического развития народа связана тема русской идеи, соборности. В широком контексте про-

блемы этого ряда представлены в работах Ю.Ю. Андреевой, В.Н. Засухина, В.В. Ковалёва, М.В. Петровой, Н.Р. Голубева¹⁵. Но воззрения именно В.С. Соловьёва представлены в них далеко не в полной мере. В исследованиях появилась тенденция к исключению творчества В. С. Соловьёва в качестве источника по данной тематике. Такой подход избран, например, в работе И. А. Абсалямовой¹⁶. Такой же подход встречаем в исследовании В. С. Невелевой, посвящённом характеристике антропологического принципа в философии истории: простого упоминания имени В. С. Соловьёва не встречается даже в перечислении фамилий философов¹⁷, хотя на антропологизм философии В. С. Соловьёва указывал еще А. Ф. Лосев¹⁸.

В теории исторической науки одно из важнейших мест занимает проблема исторического сознания. Исследования конца 1990-х – начала 2000-х гг. показали интерес к изучению сознания в творчестве В. С. Соловьёва в целом¹⁹. При этом вопросам собственно исторического сознания придавалось явно недостаточное внимание.

В качестве отдельной исследовательской проблемы была выделена проблема исторического времени. Так, в своем исследовании М. Б. Красильникова формулирует саму проблему применительно к философской мысли конца XIX – начала XX в., но влияние на нее В. С. Соловьёва рассмотрено также далеко не в полной мере²⁰. В качестве аналогичной попытки постановки проблемы можно рассматривать работу Р. Е. Селеверстова о теме социальной утопии и социального идеала в философской мысли России²¹. Отношение В. С. Соловьёва к проблеме социальных катаклизмов было в самом общем виде затронуто в исследовании А. А. Ходорова²².

Итак, в конце 1990-х – начале 2000-х гг. в качестве основных проблем в исследованиях философии истории В. С. Соловьёва принимались тема русской идеи, соотношения исторического пути России и Европы, а также связанная с ними тема русского мессианства. Указанный период стал временем постановки многих важных теоретических проблем истории, таких, например, как проблема ис-

торического времени, времени и его значения для жизни общества. Комплексность была представлена в качестве парадигмального основания для изучения философии истории, что отразилось, например, в исследовании А.А. Артемова²³.

Весьма важным аспектом рассмотрения русской философии данного периода является проведение историко-сравнительных исследований, в которых возможно было бы сопоставление отечественных и иностранных философских традиций. Подобный подход выражен в исследованиях Л. Л. Адреевой «Религиозно-философские искания во французской и русской культуре» и В. В. Ванчугова «Русская философия конца XIX – начала XX в. и американские мыслители «золотого века: главные направления теоретического взаимодействия», увидевшие свет в 1998 и 2002 гг. соответственно.

Незаслуженно малое внимание на протяжении второй половины 1990-х – начала 2000-х гг. уделялось такой проблеме, как влияние античной философии истории на развитие исторических взглядов В. С. Соловьёва. Конечно, в данный период состоялось первое полное издание монографии А. Ф. Лосева «Античная философия истории», а также переиздание его книги «Владимир Соловьёв и его время» (обе книги вышли в 2000 г.), однако развитие научной мысли не может ограничиваться переизданиями. Значительным явлением стал выход в свет книги П. П. Гайденко «Владимир Соловьёв и философия Серебряного века», которая была издана в 2001 г. В данной монографии показаны связи между творчеством В. С. Соловьёва и других русских философов конца XIX – начала XX в., причем акцент справедливо делается на определяющем характере влияния философии В. С. Соловьёва. Проблема историософии в его творческом наследии органично включена в более широкую по объему тему всеединства²⁴.

Во второй половине 1990-х гг. научная мысль столкнулась с необходимостью формулирования новых научных проблем, что, по большей части, являлось следствием постмодернистских новаций в историографии. Применитель-

но к периоду 1990-х – начала 2000-х гг. можно выделить два отличительных признака. Первый выражается в возникновении тенденции к междисциплинарному синтезу. Начало XXI в. характеризуется стремлением к сближению разных сфер знания. Б. Г. Могильницкий еще в 2001 г. отметил: «Эффективность исторических исследований всецело зависит от... способности максимально расширить круг привлекаемых познавательных средств и синтезировать их в единую исследовательскую методологию, позволяющую достичь целостное понимание изучаемого объекта... При этом речь идет ...об их синтезе, единственно способном дать новое, интегрированное знание об изучаемом объекте»²⁵. Доминирующее положение данной тенденции в развитии эпистемологии подчеркивается и новейшими работами, в частности статьей К. В. Хвостовой, изданной в 2008 г. Вторым отличием периода 1990-х – начала 2000-х гг. стал т. н. «лингвистический поворот» в историографии²⁶.

Лингвистическое направление не привело к устранению симптомов кризисной ситуации. Напротив, общеупотребительными стали утверждения, что история вовсе не имеет собственных методов и, следовательно, наукой не является. Кризис, возникший в начале 1990-х гг., не был преодолен и позднее – на рубеже XX–XXI вв. И в 2008 г. (т.е. на исходе первого десятилетия XXI в.) методолог И. А. Гобозов, характеризуя современную ситуацию, пишет о системном кризисе исторической науки и общественности в целом²⁷.

Преодоление системного кризиса в науке невозможно без философского осмысления основ самой науки. Первым шагом на этом пути должно стать всестороннее изучение философии истории предшествовавших периодов, где наследие русских философов играет особо важную роль. Без преувеличения можно утверждать, что философия истории В. С. Соловьёва должна занимать главное место в данном исследовательском направлении. Необходимо согласиться с тезисом, который был сформулирован С. Б. Роцинским в 2005 г.: «Проблема веры и разума... выступает у... Соловьёва... уже как проблема веры в разум, в созидательную, творческую силу сомнения, рефлексии,

критики»²⁸. Без саморефлексии, без самосознания трудно представить преодоление сложившегося положения.

Анализ отечественной историографии показывает, что восприятие исследователями новых тенденций в развитии мировой исторической науки (синергетика, постмодернизм) не приводит к желаемому синтезу. Вероятно, для выработки обобщающей теории исторического знания необходим пересмотр ставших традиционными исследовательских направлений, формирование универсального для всей сферы исторического знания понятийного аппарата, создание работ на основе междисциплинарного синтеза, рассмотрение теоретических проблем исторической науки в неразрывности онтологических и гносеологических аспектов. Необходимо обоснование научности самого исторического знания, формулирование комплекса критериев научности. Только при комплексном учете достижений отечественной философской мысли возможен выход из кризиса.

¹ Kocka J. Theory and social history: Recent developments in West Germany // Social research. 1980. V. 47. № 3. P. 426 – 457.

² Ankersmit F. R. Narrative logic: A semantic analysis of the historian's language. The Hague etc., 1983.; Ankersmit F. R. The reality effect in the writing of history; the dynamics of historiographical topology. Amsterdam, 1989; Ankersmit F. Statements, texts and pictures // A new philosophy of history. Chicago, 1995. P. 212 – 240; Анкерсмит Ф. Р. Введение. Трансцендентализм и возвышение, падение метафоры // Философские науки. № 2001. С. 67–90; Анкерсмит Ф. Р. Историография и постмодернизм // Современные методы преподавания новейшей истории. М., 1996. С. 142 – 163; Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003; Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.

³ Хмылев Л. Н. Структурный кризис исторической науки // Методологические и историографические вопросы исторической науки: сб. статей. Томск, 1999. Вып. 25. С. 72.

⁴ Максимов М. В. Историософия Вл. Соловьёва в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1999.

⁵ Малявин С. Н. Теоретико-методологический анализ русской социально-философской мысли (середина XIX – начало XX в.): Дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2000.

⁶ Петруня О. Э. Методология всеединства и гуманитарное (историческое) познание. Дис... канд. филос. наук. М., 1999; Петруня О. Э. Историческое познание и метод всеединства в рамках христианской парадигмы // Вестн. Московского университета. Сер. 7. Философия. 1999. № 2. С. 76 – 93.

⁷ Колганов С. В. Концепция всеединства как первопринцип теософского знания: Дис... канд. филос. наук. М., 2000; Плетухина Е. Г. Принцип всеединства и фундаментальные свойства человеческого бытия: Дис... канд. филос. наук. Саратов, 2004.

⁸ Ненашев М. И. Проблема свободы в русской философии XIX века: (П. Я. Чаадаев, В. С. Соловьёв, Ф. М. Достоевский): Дис. ... д-ра филос. наук. М., 2000.

⁹ Полякова, Л. Б. Историческое познание в России как культурная традиция: Дис... канд. филос. наук. Ставрополь, 2004; Давыдов Д. А. Тема богочеловечества в идеях Вл. Соловьёва и Н. Бердяева // Фигуры истории, или «общие места историографии». Вторые Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. СПб., 2005. С. 127.

¹⁰ Кутыкова И. В. Проблема смысла истории в философии и культуре переломных эпох: «серебряный век» и современность: Дис... канд. филос. наук. СПб., 1999; Виноградов А. И. Проблема факторов исторического развития: историко-философский анализ концепции XIX – XX вв.: Дис... канд. филос. наук. М., 2000; Иволина О. И. Проблема направленности исторического процесса в русской христианской исторической мысли XIX – первой половины XX века: Дис... канд. филос. наук. Томск, 2001.

¹¹ Захаров А. А. Историко-философская концепция В. С. Соловьёва: Дис... д-ра филос. наук. М., 1999.

¹² Сергеева О. А., Платонов Г. В. Природный фактор в цивилизационной концепции // Вестн. Московского университета. Сер. 7. Философия. 2001. №6. С. 53 – 64.

¹³ Иванов В. Г. Мессианские взгляды А. С. Хомякова и В. С. Соловьёва: Дис... канд. филос. наук. СПб., 2000. С. 15 – 18.

¹⁴ Остапенко М. А. Образ совершенного человека в православной антропологии: Дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002. С. 10 – 11.

¹⁵ Андреева Ю. Ю. «Русская идея» как фактор социокультурного развития России. Дис. ... канд. философ. наук. Саратов, 2001; Засухина В. Н. Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Дис. ... канд. философ. наук. СПб., 2000; Ковалев В. В. Соборность как фактор культурного единства российского общества: Дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 1999; Петрова М. В. Парадигмы русской национальной идеи: история и современность: Дис... д-ра полит. наук. М., 2000; Голубев Н. Р. Общественно-политическая мысль конца XIX – начала XX в. о настоящем и будущем России. Дис. ... д-ра ист. наук. Челябинск, 2000.

¹⁶ Абсалямова И. А. Европоцентризм и проблема самобытности русской культуры: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001. С. 6 – 10.

¹⁷ Невелева В. С. Антропологический принцип в философии истории: современность и истоки: Дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2002. С. 4 – 8.

¹⁸ Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 2000. С. 202 – 204.

- ¹⁹ Мусин М. З. Феномен сознания: ретроспективный анализ концепций В. С. Соловьёва и С. Н. Трубецкого: Дис. ... канд. филос. наук. Иваново, 1998; Воронков В. В. Проблема сознания в философии В. С. Соловьёва, С. Л. Франка и Г. Г. Шпета: (Сравнительный историко-философский анализ): Дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.
- ²⁰ Красильникова М. Б. Проблема соотношения времени и вечности в русской духовной культуре рубежа XIX – XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук. Барнаул, 2004.
- ²¹ Селеверстов Р. Е. Социальный идеал и утопия: опыт русской философии: Дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2000.
- ²² Ходоров А. А. Религия и революция в творческих исканиях интеллигенции Серебряного века: Дис. ... канд. культурологии. М., 2000.
- ²³ Артемов А. А. Проблема органической целостности культуры в русской философии XIX века: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001.
- ²⁴ Гайденок П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 39–68.
- ²⁵ Могильницкий Б. Г. Историческая теория как форма научного познания // Историческое знание и интеллектуальная культура: материалы конф. Москва, 4 – 6 декабря 2001 г. М. 2001. С. 6; См. также: Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы: сб. ст. М., 2005. С. 14 – 42; Полидисциплинарные технологии исследования модернизационных процессов: сб. ст. Томск, 2005.
- ²⁶ Хвостова К. В. Актуальные проблемы исторического познания // Проблемы исторического познания: сб. ст. М., 2008. С. 5, 14.
- ²⁷ Гобозов И. А. Постмодернизм и историческое познание // Проблемы исторического познания: сб. ст. М., 2008. С. 95.
- ²⁸ Рощинский С. Б. Кантианские рецепции в русском христианском платонизме (П. Д. Юркевич, В. С. Соловьёв) // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени: материалы конф. М., 2005. С. 268.

И.А. БАРСУК

Белорусский государственный университет,
г. Минск

РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ: ГЕНЕЗИС, СУЩНОСТЬ, ЭВОЛЮЦИЯ

Н.А. Бердяев определял русскую идею как основную проблему русской теоретической мысли и публицистики [1]. Данная проблема весьма актуальна и для развития восточнославянского общества, она активно обсуждается в

современной литературе (Шафаревич, И.Р. Русский народ на переломе тысячелетий / И.Р. Шафаревич. – М., 2000; Солженицын, А.И. «Русский вопрос» к концу XX века / А.И. Солженицын // Новый мир. – 1994. – №74; Троицкий, Е.С. Что такое русская соборность? / Е.С. Троицкий. – М., 1994 и др.). Русская идея – это не только идея русского народа. В трудах русских мыслителей русская идея обращена к русскому народу и к народам восточнославянского пространства в целом. Ее историческое развитие, происходившее на огромной территории, заселенной многочисленными, издавна жившими вместе народами, свидетельствует об открытости к различным питавшим ее культурам. Мы находим подтверждение этому в творчестве Вл. Соловьёва, пишущего о вопросе «затемненном пред-рассудками» и различными нелепостями, но «самом важном из всех» – «вопросе о смысле существования России во всемирной истории» [2, с. 228]. Носителями русской идеи выступали представители не только русского, но и других народов, связанных с Россией общностью исторических судеб, – грек Михаил Триволис (Максим Грек), хорват Юрий Крижанич, белорус Франциск Скорина, украинские мыслители Феофан Прокопович и Григорий Сковорода, молдоване Дмитрий и Антиох Ахундов, казах Чокан Валиханов и многие другие. Служению России посвятили свои жизни многие выдающиеся люди, имеющие самые различные национально-исторические корни, среди них полководцы Барклай де Толи, Багратион, зодчие Растрелли, Бове. И.А. Ильин также артикулирует фундаментальный вопрос: в чем же сущность русской идеи? И отвечает на него так: «русская идея есть идея сердца», любящего свою Родину сердца, и в этом «главная сила России и русской самобытности» [3, с. 402–403]. Адекватная трактовка понятия «русской идеи» возможна лишь на базе аналитических исследований оригинальных работ русских мыслителей XIX – XX вв. Только на основе таких исследований, как нам представляется, можно эксплицировать аутентичную суть понятия «русская идея», которое, безусловно, определило особенности социокультурного и геополитического развития России.

Истоки национальной религиозной идеи зарождаются еще в Киевский период восточнославянской истории. Решающим показателем процесса культурной идентификации восточного славянства и важным консолидирующим фактором стало принятие им православно-христианской веры по восточно-византийскому, греческому, обряду и оформления надэтнической культурной целостности православного мира, который атрибутируется И. Дуйчевым и Р. Пиккио как *Slavia orthodoxa* в отличие от *Slavia romana* (принявших католицизм западных и части южных славян). Это отчетливо отражено уже в выдающемся произведении древнерусской философской мысли – «Слово о Законе и Благодати» первого митрополита из русских Илариона. Автор повествует о том, как Благодать и истина всю землю исполнили, и вера на все языки простёрлась, и на наш народ русский» [4, с. 29]. Иларион, славя крестителя Руси великого князя Владимира, сравнивает его с римским императором Константином Великим. Владимир прославляется и как равноапостольский просветитель, и как великий правитель, покоривший многие племена. В «Слове...» впервые чётко формулируется представление о «русских» как об особой социокультурной общности [5, с. 26 – 120].

Н. Лосский полагает, что с христианской религиозностью русского народа связано «искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божьем». Другие свойства русского народа философ анализирует с учетом вышеназванного. Например, он доказывает способность русского народа к высшим формам опыта, в частности выделяет «высокое развитие нравственного опыта» [6]. На этой основе складывается особая эмоционально акцентированная гносеология сердца. Главный же ее смысл состоит в том, что сердце, понимаемое в возвышенном смысле, является основой не только телесного и душевного, но и духовного существования человека, в том числе реализации его познавательных возможностей. Кардиогносия тесно связана с софиологией, составляя их динамическое и плодотворное соединение.

Г.П. Федотов искал «ключ» к разгадке России, специфике ее социокультурного и духовно-исторического раз-

вития по сравнению с Западной Европой. Тайны русского духа открываются ему через постижение жизни русских праведников, мучеников и святых, в судьбах которых он увидел тайну русского народа в целом, его национальную идею и нравственный идеал. «В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России; в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути» [7, с. 13]. Не случайно, что первыми русскими святыми, канонизированными русской церковью, стали наиболее почитаемые на Руси великомученики Борис и Глеб. Как отмечает Г.П. Федотов, тип святости Бориса и Глеба не был знаком Византии, и, соответственно, греки-митрополиты сомневались в святости братьев: Борис и Глеб не были мучениками за Христа, но пали жертвой политического преступления в княжеской междоусобице, как многие до и после них. Г.П. Федотов заметил, что «святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный чин «страстотерпцев» – самый пародоксальный чин русских святых. Секрет их почитания на Руси был определен прежде всего самим фактом их насильственной смерти и жалостью к ним. Это неискоренимая черта русскости однако в реальной жизни служит основанием для всевозможных политических манипуляций. В XV в. осуществляется интенция на сакрализацию действительности, фиксируемая в официальном символе «Святой Руси». Высшим идеалом на Руси, высшей духовной ценностью стала святость. Огромное значение имел в этом плане феномен Сергия Радонежского, первого общенародного святого-монаха, а не князя. Образы святости являются не только примером нравственной жизни, но и подчеркивают радикальность духовного преображения, выраженного в соответствующем поведении. Достаточно отметить, что все средневековые рукописные летописи Руси до XV – XVI вв. были оплодотворены святоотеческой религиозной мыслью, идущей от византийской патристики. В трудах Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского, А.Ф. Замалева обстоятельно исследованы религиозно-философские идеи восточнославянских мыслителей, оказавшие реальное воздействие на культуру средневековой Руси. Божественное провидение

интерпретируется преимущественно в его земной проекции, где само понятие абсолюта задано подчас конкретно: царь, который уже не «народом призван», но «богом помазан», «земля русская» как религиозный символ. В контексте этой культуры, оформившей представление о «святости во плоти», служение богу, царю и родной земле выступало как различные грани единого нравственного императива. Особый акцент связан с понятием царской власти, в ведении которой находится социально-историческая действительность и природное бытие. Ориентация на всеединство в его конкретной материальной заданности способствовала формированию двух противоположенных тенденций в контексте русской духовной традиции: с одной стороны, осуществлялась интенция на сакрализацию ближайшего бытия, с другой – христианская церковь нацеливала на воплощение абсолютного в ущерб всему земному.

В XIII в. происходила интерференция восточнославянской и русской культур: западная, приднепровская часть региона оказалась в составе Великого княжества Литовского, сблизилась с западными соседями и начала впитывать западноевропейские признаки, в результате связь с западной культурой и славянская основа одновременно позволили Беларуси в процессе культурной идентификации стать своеобразным мостом между западным и восточными типами культур в XVII в. При этом следует учитывать зоны смешанного взаимодействия православия и католицизма на территориях Западной Украины и Беларуси, вошедших в состав Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, а также такой феномен, как униатскую церковь. В результате развитие Беларуси и Украины, с одной стороны, России, с другой – с конца XIII в. совершается в различных социально-исторических условиях, что привело к утверждению существенно отличающихся друг от друга социально-политических систем и духовных традиций. Основателем новой парадигмы в духовной культуре восточных славян стали Франциск Скорина и Симон Будный.

Становление восточнославянской цивилизации тесно связано с созданием сильного государства, способного обеспечить безопасность границ: Киевская Русь – «заслон, пред-

полье, буферная зона Европы на восточном направлении» – возникла на пересечении силовых полей Европы и Азии и подверглась мощным воздействиям, а нередко и агрессии как с Запада, так и с Востока. Социокультурная коммуникация между цивилизационными стратегиями Запада и Востока в их взаимовлияниях и взаимообусловленности составила содержательную основу для формирования эпистемологических, аксиологических, эстетических и других приоритетов восточнославянского этнотерриториального пространства. Одной из существенных особенностей данной стратегии является диалогизм как принцип отношения к другой реальности, связанный с возможным соединением своего и иного без умаления чьей-либо индивидуальности. Толерантность и открытость данного культурно-исторического региона сопрягались с его естественным стремлением к герметичности, к сохранению собственной идентичности. Территориально большое государство могло ощущать себя хотя и пограничной, но всё же интегрирующей частью целого европейской *christianitas*. Осознание принадлежности к «Руси», «русской земле», «русской вере», «русскому языку», использование этих и подобных понятий фиксируются в памятниках восточнославянской общественно-философской, политической, правовой мысли на протяжении всего средневековья и являются важными элементами этнической идентификации социокультурной общности.

Мессианскую тему развивает далее учение «Москва – третий Рим». Общеевропейская концепция *Roma aeterna* (Рима вечного) стала основой целой серии разнообразных теорий от великодержавного гегемонизма до почвеннического мессианизма. После падения Константинополя Русь оставалась единственной православной страной, хранительницей восточнохристианской традиции, и именно в этом качестве она представляется Филофеем третьим Римом. Победой иосифлян во главе с Иосифом Волоцким были заложены основы тесного союза церкви с государством, приведшие затем к доминированию царства над священством в истории. В первой четверти XVI в. Русская православная церковь стала рассматриваться не только как преемница Византии, но и как духовный пастырь всего мира. Неявно идею о наследовании Московским право-

славием византийской веры высказал московский митрополит Зосима в 1492 году. Но в полной форме идея именно «третьего Рима» провозглашена Филофеем; он пишет о «святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве». На уровне национально-государственной идеи была поставлена задача всемирно-исторической миссии спасения, возрождения и распространения по всему миру православия. В этой доктрине выражена воля к общему, коллективному и историческому спасению не только русского народа, но и всего православного мира в целом. В центр официальной культуры был поставлен столичный город как воплощение официально-представительства власти – социальной и духовной. Подобный акцент на интегративных аспектах общественного бытия был обусловлен логикой российской истории в монгольский и послемонгольский периоды, особым статусом Москвы в освободительном процессе, укреплением позиций православной церкви. В дальнейшем эта идея сыграла большую роль в консолидации русского и восточнославянского общества на основе религиозной и этнической идентичности, но так и не смогла предотвратить трагических, а подчас и катастрофических последствий для Московского царства, российской и всей восточнославянской истории сакрализации самодержавного государства и личной власти царя, поддерживаемых террором как неперемным условием величия и святости богоизбранного царства – Москва – третий Рим. Однако, как отмечает известный социальный философ и политолог А.С. Панарин, «православному сознанию во все не свойственна эта гордыня самовозвеличения и самоуспокоенности – дерзание сделать правителем своего социума Самого Господа или видеть в правителях Его непосредственных уполномоченных» [8, с. 137]. Христианскому универсализму русской идеи чужд индивидуалистический мессианизм. Для православной версии христианского вероучения, эксплицитно представленной в византийской культуре, характерна имманентная синтетичность, которая универсально обнаруживает себя в единстве Бога, человека и природы. Ранневизантийская культурная традиция формировалась под значительным влиянием неоплатонизма, в

основополагающих интенциях которого содержался значительный потенциал синкретизма и универсального стиля мышления. Истоки славянской синкретичности восходят еще к языческому прошлому, оформившему особый тип отношения к действительности, основанный на представлениях о взаимной равноценности и дополнительности человеческого и природного начал.

Непосредственно термин «русская идея» появился у Ф. Достоевского. [9, с. 158] Анализируя феномен русской народности в творчестве А.С. Пушкина, он выходит на оценку «силы духа русской народности», которую квалифицирует как стремление «в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности... Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [10].

Систематизированное и концептуальное религиозно-философское обоснование *русской идеи*, как народно-религиозной, восходит к *Вл. Соловьёву*. В этом качестве она, по его мысли, и должна была адекватно воплощать характер русского «социального тела». «...Чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить вопроса, что делает Россия чрез себя и для себя, но что она должна сделать во имя христианского начала, признаваемого ею и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается» [11, с. 238]. Однако Соловьёв не стремился обосновать какой-либо национальный гиперкритицизм. Никакого национального самолюбования, этноцентризма в его докладе под названием «Русская идея», прочитанном в 1888 г. в Париже, не было. Напротив, он резко критиковал все то, что Бердяев впоследствии назвал «церковным национализмом». Соловьёв весьма определенно высказался против национальной ограниченности, подчеркивая, что лицо нации определяется высшими достижениями ее духовности, ее вкладом в мировую цивилизацию, в «реальное единство человеческого рода». Поэтому «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [12, с. 228]. Истинная русская идея «требует от нас признания неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований

... на окончательное осуществление социальной Троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество» в единстве человечества, живые члены которого представляют различные нации [13, с. 256]. Он выдвигает религиозно-универсалистскую концепцию преобразования русской жизни, совершенствования и углубления христианского существования нации, которое во многом мыслилось им как разумное самоограничение, служение вселенским идеалам добра и справедливости. В этом смысле предшественниками Соловьёва являются славянофилы, в том числе К. Аксаков, который писал о существовании «русского воззрения» [14].

Концепция русской идеи Вл. Соловьёва была органически связана со всем строем его личности и отражала не только мысли и «философский темперамент», но и особенности его психологического склада, личные приверженности, вкусы, идеалы. Соловьёву были глубоко чужды любые проявления искусственного, показного патриотизма. Он обладал многими качествами, сближавшими его с народом, русской народной средой. Биографы особо отмечают такие привлекательные черты его характера, как великодушие, веселость, терпимость, деликатность. Искренность и высокая духовность русского философа – человека чистой нравственной доброты, бескорыстного служителя истины – все это наложило яркий личностный отпечаток на интерпретацию им русской идеи.

Линию истолкования русской идеи Вл. Соловьёва продолжали представители русского религиозного ренессанса начала XX в. – В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Иванов, Е. Трубецкой, Л. Карсавин и другие. Так же, как и Вл. Соловьёва, их отличает приверженность к высокой духовности и душевности, состраданию и милосердию. В этой связи нельзя не сказать о русской интеллигенции как одном из носителей русской идеи, сознание которого и одновременно выступает как своеобразный феномен культуры, с присущими ему историческими, нравственными и иными особенностями. Следует отметить, что этот тип ментальности формируется с появлением первых русских книжников в древнерусскую эпоху.

Русская идея доказала в истории действительность и подлинность своей «всемирной отзывчивости», готовности к самопожертвованию, служению миру. Но есть ли будущее у русской идеи?

Содержательная нагруженность, глубина, консолидирующее значение «русской идеи» для восточнославянской культурно-исторической общности, безусловно, – предмет обширного систематического исследования. В рамках данного экскурса можно зафиксировать лишь один, но, как нам представляется, принципиальный аспект данного концепта, определяющий специфику русской философской традиции – ее акцентированно-оригинальное и национально-историческое своеобразие. Русская идея – не априорное суждение, не импульсивный вывод, а итог мучительного отыскания экзистенциального призвания, смысла существования и общности судьбы всей восточнославянской цивилизации.

¹ Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея. Сб. произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; Предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 289 – 317.

² Там же. С. 227 – 256.

³ Ильин И.А. О русской идее // Русский индивидуализм: Сб. работ русских философов XIX – XX веков. М., 2007. С. 214 – 231.

⁴ Илларион. Слово о Законе и Благодати / Сост., вступ. ст., пер. В.Я.Дерягина. М., 1994. 146 с.

⁵ Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирования самосознания древнерусской народности // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 26 – 120.

⁶ Лосский Н.О. Искание абсолютного добра, свойственные русскому народу, ведет к признанию высокой ценности всякой личности / Н.О. Лосский // Русский индивидуализм. Сб. работ русских философов XIX – XX веков. М., 2007. С. 41 – 93.

⁷ Федотов Г.П. Святыя Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М., 2003. 700 с.

⁸ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. 496 с.

⁹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. Глава 2 // Русская идея. Сб. произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 154 – 162.

¹⁰ Достоевский Ф.М. Пушкин (произнесено 8 июня 1880 г. в заседании Общества любителей русской словесности) // Русская идея. Сб. произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 172 – 188.

¹¹ Соловьёв В.С. Русская идея // Русская идея. Сб. произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 227 – 256.

¹² Там же. С. 227 – 256.

¹³ Там же. С. 227 – 256.

¹⁴ Аксаков К.С. О русском воззрении // Русская идея. Сб. произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 143 – 153.

¹⁵ Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / После сл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкова. М., 1997. 431 с.

И.Г. НЕМЧИНОВ

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

ИСТОРИОСОФИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА В КОНТЕКСТЕ КРИЗИСА «РУССКОЙ ИДЕИ» ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Нами сделана попытка рассмотреть историософию Владимира Соловьёва в контексте развития «русской идеи», которая во второй половине XIX века оказалась в глубоком кризисе.

Первым этот кризис обнаружил Ф. Достоевский, обративший внимание на то, что утопии социалистов, нигилистов, либералов и консерваторов объединяет их хилястический характер. «Я предлагаю не подлость, а рай, земной рай, и другого на земле быть не может», – говорит Шигалев, предваряя изложение своей системы¹. Не делают ли поиски «земного рая» родственными все утопические и идеологические схемы?.. В этом смысле характерным является признание того же Шигалева: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого»². Достоевский ставит под сомнение саму возможность существования такой формулы.

Тотальность и запрограммированность – неотъемлемые черты любого «умышленного общества»,

которое стремится охватить все проявления человеческого существования, снять все черты индивидуальности. А для Достоевского крайне важны полярность, вариативность, лежащие в основе бытия как такового. Свобода основывается на страдании, на муках выбора, свобода есть сама возможность выбора. От страдания можно было бы освободиться, но ценой потери свободы. Выбор – это своеволие, страсти, которые в равной степени рожают добро и зло. Но отсутствие выбора – безусловное зло, потому что претит самой природе человека, его подсознательному стремлению к свободе.

Полярность Христа и Великого Инквизитора обусловлена не только противоположностью, но и соразмерностью их правд, их сложностью, неразрывностью. Они оба исходят из идеи пользы человечеству, но понимают ее по-разному. Справедливо отмечает Я. Голосовкер, что Великий Инквизитор «знает, что никакого «плюса» (бога) нет, а существует только «минус» (ничто) и что «плюс» надо выдумать, чтобы человек не погиб в истине «минуса»³. И в этом соразмерность правды Великого Инквизитора правде Христа.

Встреча Великого Инквизитора и Христа – это своеобразный поединок Богочеловека и Человекобога, которым Достоевский задал градус накала историософских размышлений Соловьёва. Достоевский намекает на победу Христа, молчание которого стоит Слова. Но очевидно, что мыслитель и сам не может окончательно выбрать между личностью, оторванной от мира в буржуазной Европе (Человекобог), и общиной, народом-«богоносцем», который растворяет в себе личность, не оставляя ей почти ничего («русский» Богочеловек). Он ищет разрешение конфликта «добро – зло» в пределах истории и понимает, что оно невозможно без определенных компромиссов, которые непозволительны, исходя из логики «русской идеи». К ним, в свою очередь, не готов и сам Достоевский. Писатель ожидает конца света, но не уверен, что он принесет оправдание надежд.

Свой вклад в анализ попыток построения «умышленного» общества внес и Владимир Соловьёв, значительное место в публицистике которого занимает полемика с Данилевским, Страховым и Леонтьевым (критическому разбору их взглядов в значительной степени посвящена книга «Национальный вопрос в России», составленная из статей 1883 – 91 годов).

Соловьёв признает заслуги оппонентов в раскрытии кризиса западной цивилизации. Однако, по его мнению, гибель Европы еще не приводит с неизбежностью к расцвету России, весь ход событий в которой противоречит заявлениям «славянофилов» о благородных корнях российской действительности.

Вторым тезисом Соловьёва является критика славянофилов за поклонение православию. Соловьёв, придерживаясь своей доктрины воссоединения церковей, апеллирует к тому, что единая церковь распространила христианское влияние на многие земли, а вера крепла, побеждая ереси. С расколом же борьба православия с католичеством отодвинула на второй план общехристианские цели распространения веры на исламский и языческий миры. Поэтому нет оснований превозносить лишь одну из частей христианства.

Теория культурно-исторических типов Н. Данилевскому понадобилась для утверждения обособления России от остального мира. Соловьёв решительно выступает против такого обособления и утверждения России в ее национальном эгоизме. Соловьёв не принимает саму идею параллельных культурно-исторических типов, справедливо указывая, что вместо замещения происходит их собирание в более универсальные образования. Христианство, по мнению Соловьёва, стало тем универсальным основанием, которое способно объединить людей во Всечеловечество.

Серьезной критике Соловьёв подверг «славянофильскую» историософию, которая идеологизировала и мифологизировала русскую историю: «такая философия русской истории состоит из ошибочных, отчасти ошибочно обоснованных утверждений»⁴. Отдавая должное патриотизму славянофилов, он не может не

признать, что «плевелы», ими посеянные вместе с зерном, оказались сильнее последнего⁵. В чем же видит эти «плевелы» мыслитель?

У Достоевского мы находим обожествление народа Шигалевым, прототипом которого в «позднем славянофильстве» был Михаил Катков. Для Каткова государство – наибольшее воплощение народной силы, и через поклонение государству у него осуществляется поклонение народу. Если славянофилы связывали обожествление народа с его религиозной силой, то Катков провозгласил русский народ объектом поклонения «не во имя его проблематичных добродетелей, а во имя настоящей силы»⁶. Соловьёв считает, что ни народ, ни тем более государство не являются носителями идеалов правды и добра, их источники пребывают в более универсальном, общечеловеческом представлении об этих идеалах, усиленном христианством в его единстве.

Славянофилы признавали за русским народом наибольшее проникновение в глубины того общечеловеческого, откуда происходит его способность принести миру последнюю истину. У Каткова же «украшения» «вселенской правды» отпали и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительности национального интереса⁷.

Во взглядах Каткова «славянофильское» стремление отыскать почву для национального толкования добра и зла получило окончательную националистическую форму: «Человечество есть пустое слово; поэтому никаких объективных, общеобязательных и всечеловеческих норм и идеалов нет и быть не может»⁸. А раз так, то следует позаботиться о том, чтобы свое национальное понимание добра и зла, правды и справедливости представить как наиболее подкрепленное силой и навязать как можно большему числу народов. Соловьёв называет «апофеозом Ивана Грозного» последнее слово современного ему русского национализма⁹.

До сих пор мы рассматривали лишь негативную, критическую часть историософии Соловьёва. Между тем сила соловьёвской критики уравнивается определенной слабостью его аргументов относительно

позитивных построений в его работах «Чтения о Богочеловечестве» (1878 – 1881) и «Русская идея» (1888).

Главной мыслью Соловьёва является признание существования определенного единого общего центра, к которому устремлены все усилия человека. Этим безусловным центром определяется и от него зависит все, что делает и над чем размышляет человек. «Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые события», – пишет он¹⁰. Но, признавая существование Абсолютного начала, Соловьёв не может избежать провиденциализма, а значит, должен признать возможность сознательного построения будущего по заранее определенной Богом схеме. Он критикует Запад за попытки отыскать организационные основания для будущего, но не с точки зрения принципиальной невозможности этого, а с позиции, которая не признает такие основания вне религии. Неприемлемы для него как социализм, так и позитивизм с национализмом.

Соловьёв признает, что «общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание»¹¹. Более того, он выводит дилемму: или общество опирается на человеческую волю, или – на сверхчеловеческую. Социализм, позитивизм и даже национализм основаны на человеческой воле, что приводит к их ошибочности. Им чуждо главное требование общественной правды – самоограничение и любовь. «Свободное же подчинение каждого всем, очевидно, возможно только тогда, когда все эти сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношению к которому они равны между собою, как всеконечные величины равны по отношению к бесконечности», – утверждает Соловьёв¹². Таким образом, очевидно, что мыслитель критикует «славянофилов» совсем не за то, что они признают начало, высшее, нежели личность, а за то, что они в качестве начала выбрали ошибочную триаду: община, православие, народ, вполне соответствующую

уваровской триаде. Община ограничена тем, что не является общим правилом, православие – лишь часть христианства, русский народ – один из многих, не лучше и не хуже других.

Самоотречению, по мнению мыслителя, должно предшествовать самоутверждение, которое демонстрирует западное развитие, в чем состоит его историческая миссия. «Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры», – пишет Соловьёв¹³. Результат западного развития, по его мнению, должен наглядно показать невозможность попыток построить общество на безрелигиозных основаниях.

Личностное начало, о котором Соловьёв много говорит, подвергая критике «славянофилов», оказывается одной из причин краха европейской цивилизации: «Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности»¹⁴. В то же время Соловьёв понимает, что человек никогда не смирится с таким положением, когда он лишь вещь в ряду других вещей. Выход он видит в решительном объединении веры в Бога и веры в человека, «в единой полной и цельной истине Богочеловечества»¹⁵.

Нет сомнений относительно влияния на идеи Соловьёва платоновского идеализма в его неоплатонистской редакции. Поэтому учение Соловьёва о Богочеловечестве не является чем-то чрезвычайным в русской философской традиции. Элементы неоплатонизма и гностицизма соединяются здесь с ожиданием мистического претворения человека. Западному Человекобогу противопоставляется русский Богочеловек.

Человекобог рассматривается Соловьёвым как необходимое условие для возникновения Богочеловека, в качестве негативного итога развития человека, который

отпал от Бога. Убедившись в бесплодии такого отпадения, человек должен свободно соединиться с Богом. Результатом такого соединения, по мысли Соловьёва, будет духовное человечество, всечеловечество, основанное на божьих основаниях добра и справедливости, универсальных и добровольно усвоенных человеком.

В философии истории эта позиция Соловьёва нашла следующее воплощение. Запад – отрицательный итог развития. Православный Восток – охранитель Божьей благодати. Запад олицетворяет человеческое в Богочеловечестве, Восток – Божье. Для осуществления единства необходим синтез этих двух частей, олицетворенных католицизмом и православием, которые обязаны объединиться во имя единства тела Христова – Вселенской Церкви. Запад сыграет в этом процессе пассивную роль, активную же Соловьёв отводит России. Объединение Востока и Запада в Всечеловечество – в этом состоит «русская идея» Соловьёва.

Конечно, такая позиция слишком далека от империализма российской власти. В Абсолюте содержится идея каждой нации, поэтому очевидно, «ни один народ не может жить в себе, через себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества»¹⁶. Сотворение единого человечества, необходимость которого содержится в Боге, – вот «истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»¹⁷. Молчание Бога относительно предназначения какой-либо нации Соловьёв рассматривает как подтверждение своей идеи о единстве человечества. «И если это так для Бога, то это должно быть так и для самих наций, поскольку они желают осуществить свою истинную идею, которая есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога», – писал он¹⁸. Очевидно, что это никоим образом не сочетается с навязчивой идеей разрушить Оттоманскую империю и империю Габсбургов, которую пытаются навязать России националисты.

Соловьёв считает, что Россия, как христианская империя, «должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь хри-

стианского 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 Христовой»¹⁹. Нужно признать, что цель довольно призрачна. Только политически наивный человек мог поставить такое задание. Но Соловьёв не был наивным, так что следует искать объяснений. И они есть.

В сформулированном Соловьёвым виде не только суть «русской идеи», но и всей философии русской истории выглядит так: «Русская идея, исторический долг России 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 образ божественной Троицы – вот в чем русская идея»²⁰. Задание, которое Соловьёв ставит перед Россией, во-первых, всемирное, во-вторых, состоит в построении нового общественного порядка, подобного Троице. Как первое, так и второе были определены еще славянофилами и отличаются от их концепции только редакцией. Славянофилы для достижения цели предлагали «заменить» Запад Россией. Соловьёв считает, что Россия должна стать «надстройкой» Европы. Казалось бы, противоположные шаги на самом деле оказываются едины по своим последствиям – провозглашением Россией миру последней истины.

В творчестве Соловьёва мы видим два плана: теоретический и практический. Критика им национализма и империализма заслуживает большого внимания, особенно в наше время. Что же касается «положительной философии», точнее «положительной религии», то на ее вторичный характер обратил внимание еще Николай Бердяев, который подчеркнул тесные связи построений Соловьёва с гегелевскими. Нечто похожее можно отыскать

у немецких теософов Я. Беме и Ф. Баадера, у Ф. Шеллинга. Не говоря уже о российских: И. Киреевском и В. Одоевском. При некотором усилии можно увидеть в «троице» Соловьёва и уваровскую триаду.

«Выпадение» Соловьёва из обычной схемы «русской идеи», подкрепленное его принципиальными расхождениями со славянофилами и почвенниками по многим вопросам, на самом деле является условным. Философия Соловьёва насквозь утопична и профетична. Мессианиззм Соловьёва обращен в будущее, которое не более реально, чем настоящее, оно не оставляет реальных оснований надеяться на будущее в том виде, в каком его видит мыслитель. Но утопия и не требует объективных предпосылок. Для Соловьёва прежде всего важна идея, а люди оказываются телом этих идей. Согласно платоновской концепции, тело имеет подчиненное значение. Правда, мыслитель относится к человеку, исходя из его несовершенства, не с презрением, а с сожалением и сочувствием.

В традициях «русской идеи» Соловьёв обращен к концу истории, ибо осуществление Богочеловечества – это ли не конец истории?.. Это некоторым образом подрывает его антинационалистическую критику. Действительно, до Константинополя ли, если это просто мелкая возня в узких пределах истории, которая подходит к концу? Идеальное общество на божественных основаниях – это уже общество по ту сторону истории. Туда и следует направить усилия. Но почему же Богом не определено русским сначала взять Стамбул, а потом уже, с нового плацдарма, не начать осуществлять миссию возрождения Всечеловечества?..

Таким образом, мы видим присутствие в историософии Владимира Соловьёва основных черт «русской идеи». Идеал справедливого общественного устройства находится за пределами истории. Несмотря на это, он требует «умысла», в соответствии с которым конструируется общество. «Умышленное» общество не может существовать без попыток распространить вовне свое понимание добра и справедливости, что, в свою очередь, приводит к культивированию «империалистического соблазна» властью, столь дале-

кой от религиозной сути историософских построений и Достоевского, и Соловьёва, и многих других русских мыслителей.

¹ Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 7. Л., 1990. С. 380.

² Там же. С. 378.

³ Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М. 1963. С. 76.

⁴ Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 458.

⁵ Там же. С. 465.

⁶ Там же. С. 468.

⁷ Там же. С. 470.

⁸ Там же. С. 470.

⁹ Там же. С. 474.

¹⁰ Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 5.

¹¹ Там же. С. 8.

¹² Там же. С. 12.

¹³ Там же. С. 15.

¹⁴ Там же. С. 21.

¹⁵ Там же. С. 27.

¹⁶ Там же. С. 220.

¹⁷ Там же. С. 220.

¹⁸ Там же. С. 227 – 228.

¹⁹ Там же. С. 229.

²⁰ Там же. С. 245 – 246.

А.П. ГЛАЗКОВ

Астраханский государственный университет

АСКЕТИЗМ КАК ЭТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ИСТОРИОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Философское творчество В.С. Соловьёва настолько глубоко и обширно, что, несмотря на значительную литературу, посвященную его философии, еще остается много граней и аспектов учения философа, которые могут быть предметом самого внимательного рассмотрения. Нами ставится цель показать практическое, то есть этическое, значение аскетике в философии истории В.С. Соловьёва. На наш взгляд, акцентирование внимания на аскетике позволяет полнее представить особенность понимания философом процесса исторического развития в рамках его фило-

софии всеединства. История философии у В.С. Соловьёва – это раскрытие смысла истории. Как пишет А.В. Малинов: «Акцент на смысловой стороне, на развертывании смысла в действительности, на его становлении — характерная деталь философии истории Соловьёва, поэтому ее можно назвать историософией»¹. Раскрытие темы смысла истории предполагает идею первоначала исторического процесса, его развития и завершения, конечности. Объектом нашего не претендующего на полноту рассмотрения являются взгляды Соловьёва на процесс исторического развития. Понятно, что механизм исторического развития в историософской концепции Соловьёва очень сложен, в нем много движущих моментов. Мы сосредоточиваем внимание всего лишь на одном из этих моментов – аскетике. Историософия Соловьёва носит ярко выраженный этический и онтологический характер. Аскетика же – это особого рода практическая деятельность, которая целиком лежит в области нравственного делания. Для Соловьёва аскетизм – это стремление «к ограничению чувственных влечений – к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании. Аскетизм есть дело очень раннего исторического происхождения и универсального распространения если не в смысле успеха, то хоть в смысле намерения и предприятия»². Как видим, Соловьёв понимает смысл этого слова достаточно широко, как универсальный принцип, характерный для всех времен, народов и религий.

Какую роль играет аскетика в историософии Соловьёва, мы можем ясно видеть в одном из самых значительных его трудов – «Оправдание добра». А.Ф. Лосев пишет о том, что «это одно из типичных соловьёвских произведений и из всех их, может быть, наиболее соловьёвское»³. В этой замечательной работе очень четко представлена в своем целостном единстве этика и историософия Соловьёва, раскрываются их глубинные онтологические измерения. В единстве этики и историософии лежит сущностная связь между аскетикой, нравственностью и смыслом истории. Соединить этические вопросы и с онтологией, и с философией общества, и историей общества в единое целое методологически позволяет его философия всеединства или

единое цельное знание, выстроенное онтологически триадическим образом. Для прояснения нашего вопроса об аскетике необходимо вкратце рассмотреть, каким образом обеспечил Соловьёв то самое целостное системное всеединство, которое позволяет соединить через аскетику этику и историософию.

Взгляды Соловьёва очень целостны, и они не претерпели существенных изменений в процессе его творчества. Как отмечает известный философ А. Кожев, подчеркивая целостность философских взглядов Соловьёва на всех этапах его творчества, разнообразные темы этого периода «представляют собою лишь приложения предваряющих их общих метафизических идей»⁴. И далее он пишет: «Только отправляясь от метафизических идей Соловьёва и задаваясь теми же проблемами, которые он изучал, можно понять истинный смысл и подлинные основания его ответов. И, напротив, развитие этих частных идей неизбежно приводит к составляющей с ними одно целое метафизической системе»⁵. Сам Соловьёв предметом своего единого цельного знания считал «истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало»⁶. Исходя из такого понимания предмета своей философии, Соловьёв делил свою философию на три составные части или науки, которые соответствовали этапу пребывания и движения этого истинно-сущего: 1) логику, которая рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых определениях; 2) собственно метафизику, которая рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность – момент распада; 3) этику, которая «имеет своим предметом абсолютное начало как восстанавливающее с собой конечный мир в актуальном синтетическом единстве»⁷. «Оправдание добра» можно считать как раз работой, относящейся к третьему разделу его философии, в которой Соловьёв изложил как свои этические, так и историософские взгляды. Третий раздел его целостной философии соответствует онтологическому этапу восстановления абсолютным первоначалом конечного распавшегося мира.

Сам процесс такого восстановления, таким образом, имеет онтологические основания, пронизан этическим содержанием и представляет собой историческое развитие. Исходя из его общих метафизических идей, мы можем видеть, что этика или нравственная философия и историософия у него во-первых, соединены между собой; во-вторых, соединены в единое целое с его онтологией. А все это вместе действительно представляет картину удивительной цельности и единства и по своему замыслу и исполнению. Онтологизация этики и этизация онтологии придает философии В.С. Соловьёва, на наш взгляд особую силу и привлекательность. Заметим также, что в последнем, незаконченном крупном произведении «Теоретическая философия» намечалось соединение этики и с гносеологией. Как пишет Н.Ф. Уткина: «Нравственность он включал в самую логику мышления, считал невозможным, опуская ее, получить критерий истины. В нравственном сознании познающего заложено единственно стоящее свидетельство истинности полученных им результатов»⁸. Трудно себе даже представить, какое это было бы по своему значению и глубине философское решение гносеологических вопросов в единстве с этическими. Если «Теоретическую философию» с известной долей осторожности называют предвосхищением феноменологии Гуссерля⁹, мы можем тоже, с известной долей осторожности, судя по общему характеру его философии назвать эту работу, если она была бы закончена, предвосхищением фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Внешне сама соловьёвская трехчленная схема похожа на гегелевскую. Сам Соловьёв подчеркивает ее распространенность еще с древности. Но в отличие от Гегеля у Соловьёва абсолютное начало (истинно или абсолютно существующее) есть Добро, то есть имеет принципиально подчеркнутый нравственный характер. Это по существу отличает как философские взгляды этих мыслителей в целом, так и в области историософии в частности. Именно представление о первоначале как абсолютном Добре и делает аскетику в историософии Соловьёва важнейшим движущим принципом (и фактором) исторического развития. В самом названии работы «Оправдание добра» Соловьёв подчеркивает

практический и онтологический характер нравственного деяния. Оправдание – это есть практическое осуществление Добра, во-первых, в жизни каждого единичного человека, во-вторых, в истории всего человечества. Смысл истории соединен со смыслом жизни человека единым первоначалом – Добром. Добро есть некий абсолют, первоначало, чистота, полнота, действительность-сила. Оно само по себе внеисторично. Соловьёв пишет: «Не ясно ли, что если есть добро, то у него должны быть внутренние, собственные признаки и определения, не зависящие окончательно ни от каких исторических форм и учреждений и еще менее – от их отрицания?»¹⁰. Но историчными являются формы его феноменального воплощения и осуществления как в самом человеке, так и в человечестве в целом. Добро порождает нравственные измерения жизнедеятельности человека: «Основные чувства *стыда, жалости, 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, неизблемые основы нравственной жизни человечества»¹¹. Все прочие добродетели есть видоизменения этих трех основ. Степень полноты их присутствия в жизни человека изменяется в историческом процессе-развитии, переходя от наименьшего к наибольшему нравственному совершенству.

Следует здесь отметить, что эти принципиальные положения Соловьёв выводит не из Священного Писания, а из естественных оснований жизни человека. Даже по вопросу об Абсолютном Добре он скорей всего сторонник естественной религии. Нравственность принадлежит существу человека и представляет естественную реакцию духовной природы человека против грозящего ей подавления и поглощения со стороны низших сил – плотской похоти, эгоизма, диких страстей. И как в этой связи отмечает Соловьёв «это самоутверждение нравственного достоинства – полусознательное и неустойчивое в простом чувстве стыда – действием разума возводится в *принцип аскетизма*»¹². Естественные истоки аскетизма находятся в прису-

щем для человека чувстве стыда. Факт стыда, будучи всеобщим, приобретает значение нравственного принципа. Стыд указывает на недостойные для человека постыдные поступки, низвергающие его на животный низший уровень. Таким образом, аскетизм – это осознанная позиция и практическое действие, имеющее естественные основания. Аскетика есть инструментарий духа человека в противоборстве с его плотским, животным началом. Поэтому аскетика – сознательный выбор в пользу добра как его действительности и воплощения. Низшая животная природа противодействует духовному началу, поэтому аскетика – это отвоевывание у плоти для духа жизни человека. Духовное живет за счет ограничения плотского, и, наоборот, плотское животное начало развивается в человеке за счет уничтожения духовного в нём. Соловьёв отчетливо подчеркивает этот момент: «Плоть (т.е. животная душа как самостоятельная) сильна только слабостью духа, живёт только его смертью»¹³. А дух требует ограничения притязаний плоти. Поэтому «плоть должна быть подчинена духу. Здесь же основание всякой практики настоящего нравственного аскетизма»¹⁴. Но, как замечает Соловьёв, «аскетизм сам по себе еще не есть добро и, следовательно, не может быть высшим или безусловным принципом нравственности. Истинный (нравственный) аскет приобретает власть над плотью не для укрепления формальных сил духа, а для лучшего содействия добру»¹⁵. Аскетизм, связанный со страстями, еще худшими, чем плотскими (например, гордыня), есть ложный или безнравственный аскетизм. Таким образом, аскетизм у Соловьёва естествен – это способ жизни, существования, позволяющего достичь духовных высот и продвижения к цели – Добру. Аскетизм сам по себе без определения истинной цели не имеет абсолютного нравственного значения и бессмыслен. Аскетизм только готовит почву для принятия Добра, освободив себя от власти низшего животного начала.

Согласно взглядам Соловьёва, нравственные отношения являются должными. Аскетизм тоже является должным способом достижения добра. Исходная точка, первоначальный мотив в аскетизме – это стремление к преобладанию духа над плотью в смысле *должного* отношения че-

ловека к тому, что ниже его. Как уже выше отмечалось, у Соловьёва «чувство стыда служит естественной основой для принципа аскетизма...»¹⁶. Содержание этого чувства не исчерпывается отрицательными правилами воздержания, а именно стыду присуще формальное начало долга, запрещающее нам поступки постыдные и недостойные. В стыде противится влечениям плотским, животным не только формальная высота человеческого достоинства или принадлежащих разуму сверхживотных способностей бесконечного понимания и стремления, «но еще и существенная жизненная *целость* человека, скрытая, однако не уничтоженная в данном его состоянии»¹⁷. Таким образом, стыд указывает на скрытую в человеке целость. Говоря языком Хайдеггера – это своего рода экзистенциал, модус бытия, выводящий на онтологические основания бытия самого человека.

Соловьёв выражает онтологический характер основания аскетики достаточно ясно: «Существо нравственности само по себе *одно* – это *целость* человека, заложенная в его природе, как пребывающая *норма*, и осуществляемая в жизни и истории чрез борьбу с центробежными и дробящими силами бытия, как нравственное *делание*»¹⁸. Путь к целости человека лежит через аскетику. Закон аскетического делания: «как *долженствование*: ты должен соблюдать во всем норму человеческого бытия, охранять целость человеческого существа – или отрицательно: ты не должен допускать ничего противоречащего этой норме, никакого нарушения этой целости»¹⁹. В укорах стыда есть положительная цель: «Мы должны охранять свою внутреннюю потенциальную целость, для того, чтобы иметь возможность осуществлять ее в действительности, действительно создать целого человека лучшим и более прочным способом, чем тот, который предлагает нам природа»²⁰. Таким образом, аскетика становится для человека необходимым моментом его положительной жизни, то есть собственно жизни, той жизни, которая не отрицает Добро, а наоборот, стремится с ним соединиться. А в этом соединении жизнь преодолевает и смерть.

Но как утверждает Соловьёв, «полнота добра никаким единичным человеческим лицом не осуществляется»²¹. К тому же человечество раздроблено на множество людей: «Благодаря этому новому условию, создающему человеко-общество, пребывающая целость его существа проявляется уже не в одном целомудрии, охраняющем его от природного дробления, но и еще в социальной солидарности, восстанавливающей через чувство жалости нравственное единство уже раздробленного физически человека»²². Добро окончательно может победить только в масштабах всего человечества, а значит, исторически. И эта победа достигается только через нравственное совершенство всего человечества, а это «неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее историческое существование общества, или собирательного человека»²³. В победе Добра, достижении его всеобщей явленности получает свое завершение онтологическая схема-система всеединства Соловьёва и, соответственно, достигается конец истории и в нем смысл истории человечества. Всеобщая явленность Добра, подготовленная историческим развитием, нравственным совершенствованием человечества в целом есть Царство Божие – отдельная тема эсхатологии Соловьёва. Нравственный рост достигается положительным воздействием нравственной или духовной среды, которая создается аскетическим действием. Эсхатологическая позиция Соловьёва в работе «Оправдание добра» в отличие от его «Трех разговорах» еще оптимистическая. Он считает, что происходит постоянный и несомненный духовный нравственный прогресс человечества или самой общественной среды. Совершенное Добро вносит в исторический процесс момент качественного нравственного совершенствования, что и осуществляется на путях аскетики. Соловьёв пишет: «Но ведь цель исторического делания именно и состоит в окончательном *оправдании* добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительным общим достоянием и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие – и не только человечества, но и физического мира – есть

необходимый путь к совершенству»²⁴. Цель такого совершенствования – Царство Божие – совершенный образ человечества и всемирного общения жизни. Царство Божие требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей. «Как дух человеческий в природе, для того, чтобы реально проявляться, требует необходимо совершеннейшего из физических организмов, так Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей»²⁵. Высший тип существования не создается предшествующим процессом, а только обуславливается им в своем явлении. Роль аскетики здесь – в подготовке условий для явленности Добра в мире. Аскетическое (а значит, как мы видим, и нравственное, этическое) делание людей подготавливает исторически почву для полного воплощения Добра и тем самым достижения конца истории. В тот момент «когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, – этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом «будущей жизни» всего человечества...»²⁶. Согласно взглядам Соловьёва человек в одиночку не может осуществить в себе бесконечную полноту совершенства. Требуются аскетические, нравственные по своему характеру усилия всего человечества, которые создадут в различных сферах своей жизнедеятельности необходимые для явления Царствия Божия совершенные формы. Роль аскетики здесь четко определена. Через аскетику (то есть через запреты) исторически осуществляется культурное строительство человечества. Соловьёв выделяет этапы этого процесса, характеризуемые *повышением бытия* с точки зрения нравственного смысла. Рассматривая исторические этапы развития человечества, он отмечает роль аскетики как необходимого инструмента качественных изменений в самом обществе. Так, у него уже военная теократия древности является исторической школой аскетизма²⁷. Исторически, то есть изменяющимся качественным образом, происходит возрастание добра в человечестве как собирательном целом.

В заключение хотелось бы отметить, что историософская концепция Соловьёва уязвима и может быть подвергнута (и подверглась) критике с позиций самых разных философских школ и направлений. И сама эта критика представляет научный интерес. Однако удивительная цельность и нравственный акцент, соединяющий Добро и Истину в единое целое, превращают философию Соловьёва в тревожный голос совести человечества. Во всяком случае, этот голос призывает вникнуть глубже в проблематику исторического бытия человека. Мы сознательно не затрагиваем другие аспекты и моменты историософии Соловьёва (роль Провидения, Христа, христианства и др.) ввиду ограниченности объема статьи. Наша задача была гораздо скромнее. Но хотелось бы все-таки подчеркнуть, что аскетику нельзя рассматривать в отрыве от них. Целостность и всеединство философии Соловьёва предполагают их нераздельную соединенность. Они, в понимании Соловьёва, – грани одного исторического процесса, который соединен со смыслом жизни каждого человека, и добавим еще, и с Богом. Потому, что Абсолютное Добро и Истина – это и есть Бог.

-
- ¹ Малинов А.В. Философия истории В.С. Соловьёва // Минувшее и непреходящее в творчестве В.С. Соловьёва: Материалы междунар. конф. 14 – 15 февраля 2003 г. СПб., 2003. Вып. 32. С. 105.
- ² Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С. 618.
- ³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 261.
- ⁴ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьёва // Вопр. философии. 2000. №3. С. 104.
- ⁵ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьёва // Вопр. философ. 2000. №3. С. 104.
- ⁶ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С. 195.
- ⁷ Там же. С. 195.
- ⁸ Уткина Н.Ф. Проблемы «Теоретической философии» Вл. Соловьёва // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 178.
- ⁹ Уткина Н.Ф. Проблемы «Теоретической философии» Вл. Соловьёва // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 178.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С. 96.
- ¹¹ Там же. С. 130.
- ¹² Там же. С. 135.

-
- ¹³ Там же. С. 141.
- ¹⁴ Там же. С. 141.
- ¹⁵ Там же. С. 152.
- ¹⁶ Там же. С. 231.
- ¹⁷ Там же. С. 231.
- ¹⁸ Там же. С. 233 – 234.
- ¹⁹ Там же. С. 234.
- ²⁰ Там же. С. 234.
- ²¹ Там же. С. 237 – 238.
- ²² Там же. С. 235.
- ²³ Там же. С. 280 – 281
- ²⁴ Там же. С. 255.
- ²⁵ Там же. С. 257.
- ²⁶ Там же. С. 148.
- ²⁷ Там же. С. 305.

Б.К. МАТЮШКО

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

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ: ВЗГЛЯДЫ В.В. ЛЕСЕВИЧА И В.С. СОЛОВЬЁВА

В круг основных философских вопросов, ответы на которые предложили русские мыслители 2-й половины XIX века, не могли не войти проблемы, имеющие интегративное значение в системе философского знания. Из них, несомненно, одними из «вечных» и актуальных во времена коренных общественных преобразований являются следующие: что совершает личность, прежде всего великая, в истории? Имеет ли она свою самодостаточную роль гения и вершителя судеб поколений или же эта роль есть лишь запрограммированное свыше выполнение чисто технической функции в целиком независимом от нашей воли ходе мировой истории?

Русская философия не могла не дать решения этих вопросов. Причины к появлению и разработке антропологических, логически переходящих в историософские, затрагивающих метафизические и общеполитические ориен-

тации того или иного мыслителя, вызывает сама русская действительность и тем более история, начиная с самых ее истоков.

Изучая наследие Владимира Сергеевича Соловьёва, можно заметить, насколько живо великий мыслитель трудится над построением первой всеобъемлющей системы философского знания под знаком всеединства. Более того, всеединство – это не только девиз, кредо Соловьёва, а и сущность его выдающегося построения. Звезда первой величины русской философии, он сделал все возможное по своим силам в первую очередь для преодоления показательных противоположностей в ведущих, так разошедшихся между собою направлениях философской мысли, и западной, и отечественной.

Христианские корни философии Соловьёва дали богатые плоды в виде основополагающих для дальнейшего развития русской и мировой мысли ответов на важнейшие, животрепещущие вопросы, и далеко не в последнюю очередь те, которым посвящено и наше небольшое исследование.

Конечно же, особый интерес представляет фон философских открытий. По нашему мнению, ярким примером для иллюстрации контекста становления и развития взглядов Соловьёва является идейный диалог с позитивизмом. С другой стороны, даже в абстрагированной от живой действительности постановке вопроса о решении проблемы роли личности в истории у Соловьёва и позитивистов содержится предпосылка богатых находок, в том числе и на первый взгляд неожиданных. Выводы целиком могут оказаться далеко не такими, как, очевидно, хотелось бы тем, кто стоит за непримиримые расхождения разных философских путей.

Самой жизнью определено, что спутником и в то же время антиподом, непримиримым оппонентом великого русского философа стал один из крупнейших в России и ведущий в Украине представитель позитивизма – Владимир Лесевич.

Именно Соловьёв в самый разгар, казалось бы, триумфального шествия позитивистских и вообще декларированно антифилософских, аниметафизических идей убедительно доказал, что западная философская мысль, в том

числе и позитивистская, пришла к своему законченному состоянию и в случае сохранения имеющегося строя не имеет будущего. Лесевич, с такой горячностью выступивший против Соловьёва в 1874 году, менее чем за пятилетие после этого осуществит грандиозный поворот к Канту и философской классике в целом. Сегодня мы можем утверждать, что при всей видимой противоположности взглядов Лесевича и Соловьёва, они приобрели общее основание: утверждение в России философской культуры мирового уровня.

Что касается проблемы роли личности в истории, то ее решения даются Соловьёвым и Лесевичем на фундаменте своих метафизических, гносеологических, антропологических и историософских положений. Излишне упоминать, что оба представителя русской философии позапрошлого столетия оформили свои убеждения, в том числе и как результаты осмысления истории философии.

В отношении доступности материала для выяснения темы нашего исследования Соловьёв имеет то преимущество, что его произведения, в которых он высказывался по этому вопросу, являются общеизвестными. В последние полтора десятилетия мы имеем возможность ознакомиться и с теми из них, которые до этого стали библиографической редкостью.

Речь идет в первую очередь о статьях великого русского философа в энциклопедическом словаре Брокгауза–Ефрона, в которых он четко высказывается по интересующему нас вопросу. Так, «Индивидуальность», по В.Соловьёву, – это не что иное, как «отличительная особенность какого-либо существа или предмета, свойственная ему одному между всеми и делающая его тем, чем он есть» [7, с. 1497]. Через несколько строк мы читаем следующее: «в истории человечества И. (индивидуальность. – Б.М.) становится сознательною и самосознательною личностью» [7, с. 1498]. То есть в данном случае Соловьёв определяет личность как продукт истории.

Не следует ли из этого, что личность является только результатом исторического процесса, а не его творцом, двигателем, полноправным субъектом? Тем более что, учи-

тывая определение, данное мыслителем в более ранней работе «Философское начало цельного знания», субъекта истории как богочеловечества, мы должны были бы ожидать от него именно такого вывода. Но в той же самой подборке текстов В.Соловьёва, которая нас сейчас интересует, находится другая статья, а именно «Личность». Философ всеединства не может оставить нас в неведении по столь важному вопросу.

И здесь в довольно значительном по объему материале сказано более чем достаточно. Первое, что следует отметить, – это чисто позитивистское, контовское определение существа прогресса, которое, кстати, повторяется в различных формулировках практически во всех публикациях непримиримого критика Соловьёва, которым является В.Лесевич. «Началом прогресса от низших форм общности к высшим является Л. (личность. – Б.М.), в силу присущего ей неограниченного стремления к большему и лучшему. Л. в истории есть начало движения (динамический элемент), тогда как данная общественная среда представляет консервативную (статическую) сторону человеческой жизни» [7, с.1509]. К тому же, «развитие общественной жизни проходит исторически три главные ступени: родовую, национально-государственную и универсальную, причем высшая не упраздняет низшую, а только видоизменяет ее» [7, с.1508].

Напомним, что публикации для словаря В.Соловьёв готовил в 90-х годах XIX века, одновременно с грандиозным проектом соединения церквей, представленным не только личными контактами с видными деятелями западного христианства, но и рядом значительных работ. Конечно же, общеизвестным фактом является общение русского мыслителя со словенским епископом Штроссмайером и выпуск ряда книг. После 1991 года мы имеем возможность ознакомиться не только с творением «Россия и Вселенская Церковь», но и «Догматическим развитием Церкви», «Историей и будущностью теократии», исследованием «Владимир Святой и христианское государство». Нам уже хорошо известно, какие надежды возлагал В.Соловьёв на папу Римского и русского царя: именно им надлежит вопло-

тить в жизнь единение западной и восточной частей христианского мира.

Конечно же, центральной личностью истории для В.Соловьёва является Иисус Христос – истинный Богочеловек, до которого «человечество, лишенное реального центра, было лишь организмом в возможности, – в действительности же налицо были лишь отдельные органы, племена, города и нации, из которых некоторые стремились ко всемирному владычеству, – что уже было предвосхищением будущего единства» [7, с.474 – 475].

Особенный интерес представляет знаменитая серия статей «Национальный вопрос в России». Здесь В.Соловьёв высказывается о видных деятелях не только отечественной истории (реплики о Иване Грозном, соображения в разных публикациях и отдельный материал о великом царь-реформаторе «Несколько слов в защиту Петра Великого»), но и западной науки и философии. Ф.Бэкон и И.Ньютон представляют для него примеры того, что лучшие результаты научного творчества достигаются лишь в случае отречения от национального самолюбия, когда у названных представителей философии и науки Нового времени «англичанин растворился в ученом» [6, с.58]. Этот аргумент среди прочего призван опровергнуть недоразумения, имеющие место в оценке видным представителем позднего славянофильства И.С. Аксаковым, Соловьёвской критики национализма. Вместе с тем мы не можем не заметить, как в таком обращении к истории науки и философии с точки зрения их общечеловеческого значения происходит если не полное принятие историко-философских интересов, вдохновляющих В.Лесевича, то некоторое сближение с ними.

В это время русский мыслитель еще не пережил того болезненного и трагического разочарования в неисполнимости своих мечтаний о единении православия и католичества, он еще не пробует найти выход из тупика, неизбежно создаваемого эсхатологическими ожиданиями. Хотя и сейчас, в статье о личности, он, на почве философии всеединства, утверждает следующее: «изначала с возникновением универсального сознания Л. мы находим в истории стремление к созданию сверхнародных организаций (всемирные

монархии древности. – см. Всемирная монархия) – затем средневековая католическая теократия, наконец, различные международные братства и союзы в новое время. Но это лишь попытки более или менее далекие от идеала истинно лично-общественного универсализма, т.е. безусловной внутренней и внешней солидарности каждого со всеми и всех с каждым; осуществление этого идеала, очевидно, может совпасть только с концом истории, которая есть не что иное как взаимное трение между Л. и обществом» [7, с. 1511].

Заслуживают упоминания показательные высказывания В.Соловьёва о трех великих мыслителях, которых объединяет стремление указать человеку путь к бессмертию. Первый из них – О.Конт, чье столетие с дня рождения отмечалось в 1898 году. Основатель позитивизма в своей ипостаси творца положительной религии выступает, несмотря на попытку отмежевания, предшественником В.Соловьёва, ведь он возродил «под новыми именами старые и вечные истины: основную истину о собирательной сущности или душе мира, простейшее имя для которой по-христиански есть Церковь, и завершительную истину о жизни умерших» [8, с.581]. Вторым выступает Платон. Его настоящая «жизненная драма» более чем поучительна: «немота и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т.е. стать действительным сверхчеловеком, одною силою своего ума, гения, нравственной воли, – поясняют необходимость настоящего существенного Богочеловека» [8, с.625]. Наконец, третий – известный философ 2-й половины XIX века, Ф.Ницше. По В.Соловьёву, сама идея сверхчеловека свидетельствует, что «самодетельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра – это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта» [8, с.629]. И «...во всяком случае есть сверхчеловеческий путь, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес – в том, чтобы по-

больше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его – полная и решительная победа над смертью» [8, с.633 – 634].

В то же время было бы большим преувеличением утверждать, что прирожденный оппонент великого русского философа, которым является Лесевич, проигрывает ему в отношении систематичности своих взглядов касательно интересующего нас вопроса о роли личности в истории.

Первое отличие в постановке вышеуказанной проблемы состоит в том, что у Лесевича, в отличие от Соловьёва, мы не можем встретить таких же фундаментальных работ, в которых антропологические и историософские идейные составляющие занимают ведущее место. Но, тем не менее, в силу своеобразия собственного позитивизма, его видный представитель практически на всем протяжении своего творчества обращается к теме человека, личности в истории. Естественно, что основанием этого являются не идеал Богочеловека и Богочеловечества и уж, тем более, не Софии.

С самого начала публицистической деятельности и до последних неоконченных произведений Лесевич свидетельствует о неподдельном интересе к человеку необыкновенному, одаренному. Человеку, который меняет мир именно новым отношением к нему и своей неутомимой деятельностью.

Уже первая заметка Лесевича «Женщина и медицина» (1858), написанная им в 21 год во время прохождения воинской службы на Кавказе и напечатанная в газете «Кавказ», содержит постановку проблемы таким образом, что на то время имеет место, говоря современным языком, гендерное неравенство. Как добиться, чтобы великие свершения в истории выпадали и на долю прекрасной половины человечества? Ведь «... в то время как мужчины, увлекаемые благородным соревнованием, быстро шагали в области прогресса, и каждое поколение дарило отечеству людей не только выполнивших свое назначение, но еще сделавших и более, женщины... терзали свое воображение интригами нелепых романов, со дня на день делаясь все большими кокетками и сплетницами» [5, с.653 – 654]. Будущий видный представитель позитивизма в Украине и России пред-

лагает приобщение представительниц прекрасной половины человечества к медицинской науке и практике в качестве средства не только профессиональной, но и естественной самореализации личности.

Для В.Лесевича подлинным субъектом истории и ее целью является человек. Именно это убеждение, подкрепленное самыми разными влияниями – от психологической обстановки раннего детства, впечатлений от театра военных действий и до сотрудничества с П.Л. Лавровым и чтения сочинений Л.Фейербаха и позитивистов, проявившееся в виде религиозного кризиса в молодости и определившее известные антропологические и даже антропоцентрические тенденции его взглядов, высказал в своих воспоминаниях зять философа, украинский писатель В.Леонтович. «В душе его (В.Лесевича. – Б.М.) жили страстная жажда независимости и огромная гордость, высоко ценимая им в людях. Ни за какую цену, ни за цену бессмертия, он не хотел отдать человеческой независимости, не хотел бессмертия, так как оно связывалось с наличием чего-то высшего, чем человек – подчиняло человека» [1, с.53 – 54].

Мы не можем не заметить того, что видный представитель позитивизма в России и Украине использует каждую предоставившуюся возможность для изображения человека, исполненного решимости победить рутину, сбросить все оковы, стесняющие разум в его устремлении к лучшему и светлому. Конечно, направление известно: отказ от всего традиционного религиозного и «метафизического» мировоззрения во имя науки, подлинного знания и просвещения.

В его наследии имеется публикация, напрямую касающаяся вопроса о личности в истории – статья «Революционеры и естественный ход событий», появившаяся в «Вестнике Народной Воли», №1 за 1883 г. и подписанная псевдонимом «Украинец». В центре внимания – человек, исторический деятель. В.Лесевич утверждает, что на пути тех, кто чувствует в себе силы изменить мир к лучшему, стоят трудности, «преодоление которых требует большой энергии, значительных талантов и очень часто и всей совокупности тех свойств, из которых слагается то величест-

венное целое, которое носит название героизма» [1, с.91]. Дальнейшие строки не оставляют ни малейшего сомнения в том, что первенство в определении творца истории отдаётся тому, кто ведет людей за собой. Главное – преодолеть «противоречие двоякого рода: во-первых, по отношению к образованному обществу, где оно обнаруживается в различии характера революционных деятелей и характера большей части представителей общества, и, во-вторых, по отношению к народу, где оно сказывается различием основ мирозерцания революционных деятелей и народа» [1, с. 91]. Мыслитель указывает путь решения: «в первом случае предстоит победить отсутствие гражданского мужества, малодушие, робость, бесхарактерность вообще, во втором – влияние косности традиций, мистических верований, мифических представлений. В обоих случаях для победы... необходимо самоотречение» [1, с.91]. Только так возможно поступательное движение человечества.

В то время как В.Соловьёв соединил учение о Софии как смысле и руководительнице мира с активной ролью личности – подлинного субъекта истории, чему предшествовали глубокие историко-философские изыскания в «Кризисе западной философии», «Философском начале цельного знания» и «Критике отвлеченных начал», Лесевич уже не один десяток раз в статьях и двух первых книгах высказался о том, что умственное развитие всего человечества совершается не только благодаря естественному пути «от теологии через метафизику к положительному знанию», («позитивизм есть более дело времени, чем личности» [4, с.47]), но и трудами великих людей. Речь идет, конечно же, о выдающихся мыслителях, которым их новые идеи часто стоили самой жизни, о людях науки вообще.

Соловьёв на протяжении своего философского пути неоднократно затрагивает вопрос о великих исторических деятелях. Вспомним хотя бы «Несколько слов в защиту Петра Великого» или даже соображения о роли Э.Гартмана в западном философском развитии. Да только ли западном? – уже смело можем спросить мы сейчас, в начале XIX века. Ведь уже тогда великий русский мыслитель в последней главе своей магистерской диссертации «Кризис западной

философии. Против позитивистов» говорил, что «общие результаты, которые вместе с тем суть и результаты всего западного философского развития» мы получаем «по устранению в «философии бессознательного» тех очевидных нелепостей, которые вытекают из ее относительной неограниченности и находятся в противоречии с основными принципами» [8, с.121], чем заложил основы своей философской системы. Касательно создателей современной ему России В.Соловьёв высказывает мнение о провидении в их преемственности. Так, «присоединение Украины и части Белоруссии к Московской Руси при царе Алексее... закончило борьбу за первенство между Северной и Южной Россией, Москвой и Киевом» [7, с.286]. А «реформа Петра Великого вводила Россию в европейский арсенал, где она могла научиться обращению со всеми орудиями цивилизации, но относилась безучастно к началам и идеям высшего порядка, определявшим приложение этих орудий... Если вправе были спрашивать: Что делать варварской России? И Петр хорошо ответил, сказав: Она должна быть преобразована и цивилизована» [7, с.286 – 287]. Даже образ антихриста с его провиденциальным назначением и сверхъестественными возможностями является как нечто во многих отношениях поучительное.

Лесевич, будучи с самой молодости непримиримым врагом всякой вражды и войны, как никто другой, стремится извлечь из истории те уроки, которые помогут оставить общественные бедствия в прошлом. Так, в одной из ранних публикаций «Историческое значение науки и книга Уэвеля» он прямо требует, чтобы из всех историко-философских текстов разделы о влиянии крестовых походов на интеллектуальное развитие Запада были заменены изложением философских и научных контактов между западной цивилизацией и средневековыми исламским и иудейским мирами [5, с.11].

На протяжении всего творческого пути В.Лесевич свидетельствует об одном: его герой, если можно так выразиться, это не сколько великий государственный деятель, вершитель судеб миллионов людей и десятков поколений, сколько самоотверженный провозвестник новых идей, бо-

рец с устаревшим, с точки зрения позитивиста, мировоззрением. Практически все крупные представители философии древности, средневековья, Возрождения, Нового времени, Просвещения, нашли свое место на страницах его произведений как предшественники позитивизма.

Одновременно с тем, как В.Соловьёв создавал свои замечательные труды «Оправдание добра», «Национальный вопрос в России», весь цикл экуменических произведений, В.Лесевич выпустил в «Северном вестнике», «Русской мысли», «Вопросах философии и психологии» и отдельными изданиями серию исследований по философии и духовности буддизма [3, с.155]. На этом следует немного остановиться, так как их содержание оказывается более чем неожиданным для позитивизма.

Прежде всего заслуживает внимания отношение В.Лесевича к личности Будды. В отличие от Христа, который для мыслителя есть главное действующее лицо легенды [1, с.78], царевич Гаутама для него больше, чем историческая личность. По В.Лесевичу, именно буддизм является примером того, что правда есть предмет религии. Такая постановка вопроса – еще одно свидетельство того, что позитивизм интересующего нас философа свободен от ограниченности рафинированного сциентизма. Нам есть о чем задуматься, читая следующие строки: «я ... еще и еще раз повторяю, что возбуждение в сердце человеческом жажды правды есть дело столь сложное, что решать его одним штрихом невозможно. Бедность, богатство, высокое, низкое состояние – сами по себе, а идеалы – сами по себе. Вопрос этот разрешается столь сложно, что сведение его к а, б, в... – просто нелепо. Я не согласен поэтому с Михайловским, что в жизни Будды играет основную роль – пресыщение. Отчего же тогда так мало пресыщенных. Нет, тут есть *и искание правды, т.е. момент религиозный. Если бы Сакья Муни стал только последователем иогизма, он бы ничего не стоил. Иогизм – это искусственная обездоленность – сама по себе – нуль. А Сакья Муни, утопая в богатстве, стал болеть об истине, не сказал «что такое истина», а пошел искать ее*» (курсив мой. – Б.М.) [1, с.86].

Историческим деятелем из числа правителей государств, к которому В.Лесевич питает уважение, является царь Асока Великий, «Константин буддизма», автор известных законов о веротерпимости в древней Индии [3, с.155].

Философ стал настолько убежденным пропагандистом буддистской веры, что его деятельность явилась одним из поводов к публикации русского перевода полемиического сочинения английского богослова А.Келлога «Буддизм и Христианство», как видно из предисловия к этому изданию. Его автор, Ф.Орнатский, говорит: «и у нас, в нашем образованном обществе, хотя – слава Богу – и не видно еще такого сильного увлечения буддизмом, как во Франции или в Америке, все же, без сомнения, есть немало тех, кто им интересуется, и находятся даже личности, которые и сами к нему благосклонны, и других желали бы склонить к нему путем издания в русском переводе таких явно тенденциозных произведений, как «Свет Азии» Арнольда и его же «Светило Азии, или Великое отречение» (Издание г. Лесевича, СПб., 1890 и 1891 г.)» [2, с.П].

Перед самым окончанием своего земного пути Лесевич среди многих видов помощи жертвам еврейского погрома в Киеве 1905 года передает раввину Лурье право на благотворительное издание своей статьи «Оливия Шрайнер – провозвестница мира между людьми разных вероисповеданий и национальностей» [1, с.95].

При всей видимой противоположности философских позиций Лесевича и Соловьёва можно наблюдать объединяющие их устремления. По сути дела, оба мыслителя, будучи представителями противоположных философских направлений, строят свои взгляды если не на одних и те же, то на близких основаниях. И к ним принадлежит, очевидно, не только старания к повышению философской культуры в целом, но и утверждение значения Человека как того, кто является творцом своей жизни. И истории далеко не в последнюю очередь.

¹ Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. № 8. С. 44 – 96.

- ² Келлог А.Г. Буддизм и христианство. Сравнение легендарной истории и учения Будды с евангельской историей и учением нашего Господа Иисуса Христа : Пер. с англ. под ред. доц. Киевской духовной Академии Ф.С. Орнатского. Репринт. изд. 1893 г. Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2005. III. 258 с.
- ³ Колубовский Я. Материалы для истории философии в России // Вопр. философии и психологии. 1891. № 8. С. 133 – 160.
- ⁴ Лесевич В.В. Собр. соч. М., 1915. Т. 1. 647 с.
- ⁵ Там же. Т. 3. 712 с.
- ⁶ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. М., 2007. 505 с.
- ⁷ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. 1600 с.
- ⁸ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. 882 с. (Философское наследие).

Е.Б. ЕРИНА

Морская государственная академия
имени адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЁВА

Одним из важнейших вопросов в русской философии был вопрос об исторической судьбе России, о ее месте в истории человечества, о значении и роли русского народа. Можно сказать, что само зарождение философии на русской, а затем и на российской земле обязано попыткам найти ответ именно на этот вопрос. Сначала митрополит Илларион, затем монах Филофей поставили во весь голос вопрос о том, какое место занимает славянская культура среди других народов, имеет ли она право на самобытность, на собственное место под солнцем, или она призвана только подчиняться культурам других народов.

Первые направления русской философии: славяно-филы и западники – пытались найти решение этих вопросов на основе своего понимания, на основе своей позиции. Не мог пройти мимо них и великий русский философ В.С. Соловьёв. В наши дни актуальность национального самоопределения и исторического предназначения не только не исчезла, но и стала еще более острой. Поэтому чрезвычай-

но важно исследование идейного наследства русской философии по вопросу о месте русского народа в истории человечества, его пути и предназначении.

В двухтомнике В.С. Соловьёва, изданном в 1989 году, в самом начале так называемой перестройки, один том почти полностью посвящен национальному вопросу. Здесь решаются как общие вопросы о национальных отношениях, так и конкретные, относящиеся только к русскому народу или только к определенному событию в его жизни. Прежде всего, необходимо отметить общее настроение, объединяющее все эти, такие разные, работы, искреннюю боль и озабоченность философа проблемами русского народа, перспективами его дальнейшего развития. Для наших современников, живущих в таком «закрученном», противоречивом настоящем, мысли Соловьёва по сложным проблемам национального самоопределения, несомненно, представляют большой интерес. Этим интересом вызвана попытка перечитать работы философа, жившего в конце позапрошлого века, попытаться понять их через призму нашего времени.

В.С. Соловьёв посвятил много работ развенчанию идеи национального эгоизма, призывал к борьбе с его проявлениями, считал, что его преодоление является основной задачей русского национального самосознания. Национальным эгоизмом русский философ называет такую политику, которая, руководствуясь национальными и государственными интересами, стремится к осуществлению богатства и внешнего могущества государства, оправдывая этим всяческие злодеяния. Примеров такой политики можно привести великое множество как в XIX веке, так и в наше время.

Соловьёв называет два вида мотивов, которыми пытаются оправдать подобную политику: откровенные, пиратские, которые проявляются в виде грубого захвата чужих территорий, и «одухотворенные», понимаемые как культурное призвание данной нации приобщить завоеванные народы к цивилизации. И те и другие философ называет фантастическими, поскольку в полной мере они никогда и нигде не могут реализоваться [1, с. 271].

Преодоление национального эгоизма В.С. Соловьёв связывает с необходимостью восстановления нравственного начала в политике. Он писал, что «полное разделение между нравственностью и политикой составляет одно из господствующих заблуждений и зол нашего века» [1, 264]. Если отдельный человек в своих действиях руководствуется только требованиями выгоды и пренебрегает нравственностью, то он достоин осуждения. Однако государство, в своей политике руководствуясь интересами граждан, также не может исключать нравственность. Нельзя в качестве государственных, считает Соловьёв, представлять только низшие интересы людей. Существует и общий нравственный интерес, который тоже должен быть представлен в политике. Связь между общественной и индивидуальной нравственностью и безнравственностью гораздо более тесная, чем это может показаться на первый взгляд. Осуществляя безнравственную политику, государство может получить, в конечном счете безнравственность своих граждан. Какой же возможен выход?

Соловьёв говорит о том, что политика национального эгоизма основывается только на относительных принципах. В этом случае не существует критерия того, что правильно, а что неправильно, что истинно, что ложно. Необходим критерий, т.е. некоторое абсолютное начало, абсолютный принцип. Такой принцип, по мнению Соловьёва, может быть найден только в христианстве, поскольку христианство, преодолевая национальную ограниченность, не упраздняет саму нацию. Христианство упраздняет, считает Соловьёв, только национализм, при этом сохраняется и истинный интерес, и истинное призвание каждого народа. «Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно полный, или совершенный принцип политической деятельности» [1, 271]. Он является таковым, потому что одинаково призывает всех к делу всемирного спасения. Конечно, это точка зрения религиозного философа. Но невозможно не отметить актуальность такого призыва и в наши дни, даже, может быть, еще большую, чем во времена Соловьёва.

Обращаясь к теме русского народа, характеризуя его положительные и отрицательные стороны, Соловьёв предупреждает против ложного патриотизма. Разделительной чертой между истинным и ложным патриотизмом он называет противоречие между призывом, стремлением к лучшему для России и признанием того сомнительного факта, что Россия не только должна стать лучше, но и уже стала лучшей [1, 444].

Безусловно, необходимо служить народу, но любить его и верить в него можно только в том случае, если сам народ является «носителем вселенской правды» [1, 477], а не стихийной силой, независимой от этой правды. Соловьёв писал, что слабость и беда славянофилов заключается в непонимании этого различия.

Одной из самых ценных черт русского народа Соловьёв считает способность к самоотречению. В самые сложные периоды своей истории русские могли подавить свою гордыню и воспользоваться положительным опытом других народов, как это проявилось в обращении к варягам во время становления государства, а также в деятельности Петра I, обратившегося к опыту Европы. Философ называет это качество высшим выражением национального достоинства, высшим проявлением национального духа и высказывает надежду на то, что это качество поможет русскому народу выдержать самые жестокие проверки временем.

Соловьёв твердо верит в то, что русскому народу суждена великая миссия. Возникает вопрос, а на чем основана эта вера? Какие черты русского народа, помимо указанной способности к самоотречению в решительные минуты, способности обращения к чужому опыту, дают возможность для такого утверждения?

Соловьёв говорит о том, какие качества не присущи русскому народу. Ему, во-первых, не присуща ограниченность и односторонность, во-вторых, он возвышается над узкими специальными интересами, т.е. он их просто не имеет, в-третьих, русский народ не утверждает себя в какой-либо частной низшей сфере деятельности и знания, в-четвертых, он равнодушен ко всей этой жизни с ее мелкими интересами [2, с. 29]. Чаадаев на основе этих же данных

написал письмо, полное горечи и разочарования, а для Соловьёва – это повод для оптимистических утверждений. Соловьёв, впрочем, указывает одну положительную черту: всецелую веру в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. Именно в этом видит Соловьёв залог того, что русскому народу предстоит сыграть решающую роль в мировой драме. Философ считает, что будущее зависит от того, сможет ли русский народ выполнить свою миссию, свое божественное предназначение. Необходимо отметить такое качество Соловьёва, как глубокое ощущение соразмерности. Он умел видеть как положительные, так и отрицательные стороны любого явления. Это качество нередко приводило его к одиночеству, потому что людям свойственна односторонность, а если другой человек не разделяет всецело его взгляды, значит, он придерживается противоположных. Поэтому Соловьёва, указывающего на негативные стороны русской действительности, обвиняли в отсутствии патриотизма.

Для дальнейшего рассуждения необходимо коснуться вопроса о христианской церкви, ее основных направлениях и развитии отношений между ними. Существует точка зрения, согласно которой В.С. Соловьёв является «идейным отцом русского католицизма».

Чтобы понять, насколько справедливо подобное суждение, проанализируем высказывания Соловьёва, касающиеся католицизма. В «Чтениях о Богочеловечестве» философ пытается дать объективную оценку христианским направлениям. Он говорит о том, что римское католичество представляется религиозным прошлым христианства, грехи его весьма существенны. Однако нельзя не обращать внимания на положительную сторону католицизма, который на протяжении всего своего существования утверждал ту истину, что «все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу религиозному», по мнению Соловьёва, началу духовному [3, с. 17 – 8]. Однако даже это положительное значение католицизма происходило путем внешнего подчинения, католичество само становилось внешней силой. «Становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и те-

ряет право господства над человеческой личностью, как обладающей силою внутреннею» [3, с. 18]. Соловьёв считает, что именно поэтому и возникает протестантизм, именно это является оправданием и объяснением нового направления в христианстве. Протестантизм, в свою очередь, отказываясь от предания, отрывая человека от этой исторической связи, обособляет человеческую личность, предоставляет ее самой себе, что приводит человека к ощущению безысходности своего существования, в котором нет выхода к подлинной жизни. Не свободно от недостатков и православие. В качестве такового Соловьёв называет частичный отказ византийского православия от предания, в полной мере признаваемого только католицизмом.

Вместе с тем православие русский философ считал единственной силой, способной принести в мир подлинную духовность, вернуть народы к первоначальной вере. Однако это возможно только при соблюдении некоторых условий. Прежде всего, необходимо, чтобы православная церковь стала подлинно духовной силой, а не канцелярским учреждением, каким она в то время являлась, она не должна прибегать к грубому вещественному насилию. Не внешние атрибуты, а подлинное служение Истине и Богу должно стать делом церкви. Только в этом случае Россия сможет «действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и всей 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 обоснование которого дано нам в Церкви Христовой» [4, с. 51].

Соловьёв считал, что только христианство дает возможность всему человечеству осознать себя как единое целое. В этом целом организме каждый народ – это орган, выполняющий важную функцию, без которой не может существовать весь организм. Русскому народу только предстоит выполнить свою функцию, но сделать это можно только, освободившись от малейших проявлений национализма. Соловьёв, можно сказать, самоотверженно вел борьбу с национализмом государства, с изоляционизмом

православной церкви, при этом оставаясь подлинным патриотом своего народа.

Многие из тех фактов, о которых рассуждал Соловьёв, остались в прошлом, достоянием истории стали и противоречия, конфликты того времени. Однако произведения русского философа содержат основные общечеловеческие принципы решения подобных проблем, лишённые национальной односторонности и ограниченности. Именно поэтому к его работам мы будем обращаться снова и снова.

¹ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989.

² Соловьёв В.С. Три силы // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989.

³ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989.

⁴ Соловьёв В.С. Русская идея. Смысл любви. Избранное. М., 1991.

А.В. ЛЕБЕДЕВА

Ивановский государственный
энергетический университет

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Тема национального вопроса была и остается актуальной во все исторические эпохи развития человечества. Роль русского народа в процессе сохранения мира в целом, в преодолении противоречий между странами для наиболее рациональной и совершенной организации людей всегда волновал политиков, ученых, философов, религиозных деятелей, и является одним из важнейших вопросов современности.

В России наиболее глубоко этот вопрос был разработан известным философом Владимиром Сергеевичем Соловьёвым. Его взгляды на эту тему неоднократно анализировались многими русскими мыслителями XIX – XX вв. и продолжают волновать современных авторов.

Так, один из современников В.С. Соловьёва, Е.Н. Трубецкой в своем труде «Мирозерцание Вл.С. Со-

ловьяева» дал обстоятельную характеристику всего творчества великого философа. Глубоко изучив его литературную деятельность, Е.Н.Трубецкой подверг резкой критике учение В.С.Соловьёва о национальном призвании России, ошибочно считая, что миссия России во всемирном объединении у Соловьёва «предполагает, если не всемирное владычество, то, по крайней мере, всемирную диктатуру»¹. По мнению Е.Н. Трубецкого, причиной, по которой Соловьёв отдаёт предпочтение русскому народу в процессе объединения Востока и Запада, является его патриотизм, поддерживаемый «ненормальностью нашего национально-го существования: чем непригляднее настоящее, тем сильнее потребность любящего патриотизма вознаградить себя мечтой о будущем. Недаром самая бедность и пустота существования русского народа в современной действительности для Соловьёва превращаются в свидетельство о его великом историческом призвании»².

Исследователь творческого наследия В.С.Соловьёва более позднего периода В.В.Зеньковский отмечал, что одной из центральных проблем у В.С.Соловьёва является проблема России и ее отношения к Западу. Исследователь даёт в целом положительную оценку идеям философа в статьях «Национальный вопрос в России»: «Соловьёв прав в своей борьбе против узкого национализма, он прав в своем призыве «религиозно взглянуть на Запад» и с любовью принять в свое сердце Запад»³. Но при этом В.В.Зеньковский указывал на «одностороннюю оценку Православия и путей России как страны Православия»⁴ у В.С. Соловьёва.

Особое внимание уделил анализу творчества В.С. Соловьёва и его жизни русский философ А.Ф. Лосев. В своем произведении «Владимир Соловьёв и его время» он основательно изучает учение В.С.Соловьёва по национальному вопросу. Примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской церкви А.Ф.Лосев признал романтической утопией, считая, что объединение это может быть только теоретическим. При этом он подчеркивал, что Соловьёв отдавал предпочтение русскому народу в объединении человечества, потому что «Вл. Соловьёв лю-

бил Россию и не мог не считать ее величайшим достижением истории. Здесь говорил в нем подлинный, глубоко переживаемый и страстно превозносимый патриотизм»⁵.

Современный исследователь В.С.Соловьёва, всесторонне изучивший его философскую деятельность, жизнь и учения, – М.В.Максимов отмечает, что «фундаментальными основами философии всеединства В.С.Соловьёва является вечная философская проблема – соотношение единого и многого. В.С.Соловьёв предельно остро чувствовал и осознавал нависшую над человечеством угрозу вырождения и хаоса. Вследствие отпадения Софии как души мира от Абсолюта мир «распался сам в себе на множество враждующих элементов». Это оказалось роковым и для человечества, погрузив его в состояние разобщенности и отчуждения. В преодолении этого состояния, в достижении человечеством всеединства и в превращении его в Богочеловечество В.Соловьёв видел смысл истории, его русская идея есть осмысление роли России в этом процессе». По мнению М.В.Максимова, «В.С.Соловьёв исходит из того, что «органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни», может быть понята в том случае, если мы признаем существенное и реальное единство человеческого рода, ибо смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»⁶.

Итак, целью данной работы является исследование взглядов В.С.Соловьёва на национальный вопрос России. Для достижения поставленной цели предполагалось решить следующие задачи: изучить взгляды философа на данный вопрос; проследить эволюцию этих взглядов в разные периоды его жизни.

Жизненный путь В.С.Соловьёва в научной литературе традиционно принято делить на три периода: подготовительный, период 80–90-х гг. – время активной публицистической деятельности, и поздний. В подготовительном или «раннем» периоде философского творчества, мыслитель «всцело посвятил себя теоретической разработке и обоснованию основных начал своего философского и религиозного мирозерцания»⁷. Истоки взглядов философа на национальный вопрос коренятся, прежде всего, в метафизи-

ческих рассуждениях о положительном всеединстве. «Поскольку в человеке мировая душа, или София, впервые сознает себя, стихийное движение к единству, характерное для космической эволюции, сменяется сознательным стремлением к реализации всемирного процесса единения. В ходе исторической эволюции человечество, достигнув состояния совершенства и одухотворенности, преодолевает как разобщенность, разорванность в своем собственном существовании, так и разрыв между человеком и природой, между материальным и идеальным. «Идеальное совершенное человечество» становится субъектом исторического процесса. Но София как Абсолютное становящееся – вечный субъект, воспринимающий воздействие Абсолюта и сама воздействующая на Абсолют. Столь вечным содейтелем бога становится и человек. Речь у Соловьёва идет «о человеке идеальном, но, тем не менее, вполне существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого»⁸.

Воспринимающий и носящий в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем связанный с природой по происхождению «человек является естественным посредником между Богом и материальным миром, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, устройтелем и организатором вселенной»⁹.¹⁰ Таким образом, призванием человечества, по В.С.Соловьёву, является стремление преодолеть «разобщенность, разорванность», постоянно присутствующую вражду, разногласия между народами и установить отношения всеединства.

Следует отметить, что одним из источников философской деятельности В.С.Соловьёва, определяющей подход мыслителя ко многим вопросам, в том числе и к национальному вопросу, было совершенное понимание и чувство истории. В конце раннего периода творчества философа им было создано одно из важнейших и проникно-

венных произведений – «Три силы»(1877). В данной работе философ раскрывает итоги исторического развития Востока и Запада, а также обосновывает роль русского народа во всемирном единении в историческом ракурсе. Восточная и Западная цивилизации в ходе исторического процесса были духовно и культурно противоположны, их общественное и государственное развитие было также неодинаково. Мусульманский Восток (первая сила) представляет собой обезличенную народную массу, находящуюся под властью доминирующих религиозных основ в обществе. «Восточный мир, считает Соловьёв, уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога»¹¹. Западная цивилизация (вторая сила), построенная на соблюдении принципов индивидуальности и демократических основ, превратилась в безнравственное и бездуховное эгоистичное общество. «Последнее слово Западной цивилизации – экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества. Эти результаты исторического развития Западной цивилизации по своей узости и мелкости могут удовлетворять только такие же узкие и мелкие умы и сердца. Западная цивилизация приводит к потере всякого универсального содержания: отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве. Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству»¹². По мнению философа, существует сила, способная объединить Восток и Запад, ликвидировать нравственную бездуховность первых двух сил, организовать все человечество в единый целый организм. «Она оживит мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом. И тот народ, через который эта сила проявится, призван сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разобщенному человечеству через соединение его с вечным, божественным началом»¹³. Этой третьей силой является слаянство, в частности национальный характер русского народа, способный творить нравственные поступки, совершить подвиг самоотречения во имя достижения теократи-

ческого идеала. «Славянство и народ русский – полны жизни и в состоянии дать жизнь и обновление двум первым, причем не на путях борьбы с ними, а примиряя их в себе обоих»¹⁴. В.С.Соловьёв ставит перед русским народом серьезную всемирно-историческую задачу восстановления единства между Востоком и Западом.

По мнению русского философа А.Ф. Лосева, три великие исторические силы, которые В.С.Соловьёв использовал «для построения своего всемирно-исторического идеала, не являются чем-то смешным и непонятным и не есть просто результат фантастической утопии и сказки»¹⁵, а, безусловно, заключают в себе реалистический элемент. Философ призывал к духовному совершенствованию человечества, исключая возможность возникновения войн, агрессии, террора, установлению отношений всеединства, основанных на доброте, любви, всеобщем согласии и толерантности.

Необходимо отдельно отметить влияние представителей русской общественной мысли на воззрения В.С.Соловьёва. Примечательно, что первые свои произведения В.С.Соловьёв создавал, во многом соприкасаясь с представлениями славянофилов. Но их идеи об особом, отличном от западного пути исторического развития России, о православии как единственно истинном христианстве, не нашли положительного отзыва в творчестве философа. В период 80–90-х годов «в историософских взглядах В.С.Соловьёва намечается серьёзная эволюция, что напрямую было связано с обращением к новой проблематике. В это время его творчество «пронизано идеями теократического преображения человеческого общества, и в этом всемирном деле особую роль он отводит России»¹⁶. В.С.Соловьёв видел путь к созданию всеобщей теократии в воссоединении католической и православной церквей, а также в духовном заключении мира между Востоком и Западом, в богочеловеческом единстве всемирной церкви. Духовное сотрудничество народов стало бы ключом к примирению и в остальных областях социальной деятельности. Славянофилы же со своей позицией о превосходстве православного направления в христианстве над католическим

противоречили убеждениям философа. Кроме того, они проповедовали идеи национализма, возвеличивали русский народ в сравнении с другими, что было не приемлемо для В.С.Соловьёва, по мнению которого, миссия России заключается в духовном спасении и примирении человечества. Особое неприятие вызывало у него отсутствие нравственного отношения к другим народам и человечеству в целом у Н.Я.Данилевского в его теории о «культурно-исторических типах». Между славянофилами и В.С.Соловьёвым велась активная публицистическая полемика, которая и привела его к более глубокому и тщательному поиску решений национального вопроса.

В.С.Соловьёв задается вопросом: «Что же требуется от России, что должна она делать для того, чтобы исполнить это свое вселенское назначение, чтобы на своей православно-славянской основе создать вселенскую христианскую культуру, примиряющую Восток и Запад. Что должно нам делать, чтобы ... наше национальное самоопределение, совпадающее в существе с высшим определением общечеловеческим, совпало с ним и в действительном явлении, т.е. чтобы мы на самом деле создали культуру вселенскую, национальную и общечеловеческую вместе, удобоприемлемую для эллина и иудея, для римлянина и германца?»¹⁷. В публицистических статьях по национальному вопросу, объединенных затем в работу «Национальный вопрос России» (1883 – 1891), мы можем отметить обращение философа к нравственно-политическому аспекту в разработке национального вопроса. Мыслитель приходит к выводу, что политическая деятельность государства должна быть исключительно нравственной, тогда она сможет преодолеть вражду между государствами и в конечном итоге распространить по всей земле мир и согласие.

До сих пор окружающая нас реальность, разрозненная, наполненная войнами и постоянной враждой не отвечает представлению об идеальном совершенстве. Величайшая задача людей – духовное спасение мира. Но по силам она только человечеству, идущему дорогой правды и добра, отказавшемуся от личной выгоды и стремящемуся к всеобщему счастью. Очень часто политические деятели,

обретя власть, забывают о том, что нравственность относится не только к личной жизни, но и ко всем ее остальным сферам, в том числе и к политике государства. «Здравая политика есть искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных»¹⁸. Поэтому те, кто обретают власть в результате политической борьбы, обязаны отказываться от политического эгоизма, так как становятся ответственными не за благо партии или свое собственное, а за всеобщее.

По мнению В.С.Соловьёва, руководящими основами политической деятельности должны выступать не корысть и самолюбие, а долг и обязанность. И когда политические цели действительно согласуются с общественными ценностями, когда они являются результатом консенсуса и реализуются на принципе солидарной ответственности, тогда исчезают практически все преграды на пути согласования политики и морали. Именно нравственные позиции в политике являются самыми практичными, самыми целесообразными, применение их способно в конечном итоге привести к всемирному единению.

При этом В.С.Соловьёв подчеркивал, что осуществление на земле истинного христианства русским народом является не привилегией, а ее нравственной обязанностью. «Христианский принцип обязанности или нравственного служения есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности»¹⁹. Единственно состоятельный, потому что несет в себе идею творения высшего добра, через преодоление национального эгоизма, оказание всевозможной помощи другим народам. Также этот принцип является единственно определенным началом в политике, так как не содержит в себе цели материального обогащения, не имеющего границ и способного привести к жадному стремлению захватить все или старания одного народа возвеличиться над всеми остальными. Принцип христианской обязанности, по мнению мыслителя, «есть нечто совершенно реальное и твердое»²⁰. И, наконец, это есть «единственно полный принцип», поскольку позволяет одновременно воплотить в жизнь и «личные» интересы го-

сударства и через духовное обогащение других народов своим примером нравственности вывести человечество на новый уровень развития.

По Соловьёву, это возможно через самоотречение народа, под которым понимается преодоление национализма, высокомерия и черствости по отношению к другим народам, «народ должен признать себя тем, чем он есть поистине, то есть лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого – солидарность в высших всечеловеческих целях»²¹. И для обоснования своих убеждений мыслитель снова обращается к истории. По его мнению, историческими примерами нравственного самоотречения России являются два важных события, приведших к спасению народа русского и к модернизации страны – призвание варягов и реформы Петра I. Когда-то русский народ, раздираемый междоусобицами, ощущая крайнюю необходимость в объединении, призвал представителей иноземных племен – варягов для оказания помощи в организации восточнославянских племен вокруг Киева. Этот шаг, результатом которого были заложены основы государственности, по мнению философа, является фактом самоотречения народа русского, не побоявшегося, что чужое племя захочет покорить славянские народы. Процесс этот ускорился еще и под воздействием внешних обстоятельств: постоянным явлением были набеги варягов, и обострялась вражда славянских и тюркских племен. «Без глубокого государственного смысла, без самоотверженной и непоколебимой покорности правительственному началу Россия не могла бы устоять под двойным напором с Востока и Запада»²².

Безусловно, важной вехой в отечественной истории является правление Петра I, преобразованиями которого Россия сделала мощный рывок в экономике и культурном развитии. При этом реформы Петра I были направлены не на подчинение иноземной цивилизации, а на преодоление глубокого кризиса страны, связанного с социально-экономическим отставанием от других стран. Не смотря на последующую противоречивую оценку петровских реформ, следует признать, что великий правитель горячо лю-

бил свою страну и решил для ее развития обратиться к опыту западноевропейских стран, что ни в коем случае не лишило Россию ее духовной самобытности, а только способствовало ее совершенствованию. Таким образом, исторические факты подтверждают мысль философа о величии русского народа, его значении в идее всемирного единения. Россия способна к самосознанию и самоотречению для преодоления национального эгоизма и самоотверженным достижении великих целей.

Следует также отметить, что В.С.Соловьёв как религиозный философ в рассмотрении национального вопроса не мог не обратиться к религиозному аспекту. В.С.Соловьёв верил, что «Россия имеет в мире религиозную задачу. В этом ее настоящее дело, к которому она подготавливалась и развитием своей государственности, и развитием своего сознания, и если для этих подготовительных мирских дел нужен был нравственный подвиг национального самоотречения, тем более он нужен для нашего окончательного духовного дела»²³. А осуществление его философ видел в применении христианского принципа во внешней и внутренней политической деятельности России. По его глубокому убеждению, «истинное благо России состоит в развитии христианской политики, в том, чтобы ко всем общественным и международным отношениям применять начала истинной религии, решать по-христиански все существенные вопросы социальной и политической жизни»²⁴.

В своем труде «Оправдание добра» (1894 – 1895) В.С. Соловьёв считает, что идея добра присуща человеку и всеобща. Там же он призывает согласно библейскому принципу любить другие народы, как свой собственный. «И когда любовь станет основополагающим фактором национальных отношений, «нравственным законом» – «правилom», основанном на уважении и толерантности, то национальные различия, сохраняясь, должны усилиться, но при этом станут более яркими, а исчезнут только враждебные разделения и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества»²⁵. Этот путь предполагает мир и согласие между народами не за счет установления стандартного, насильственного мирово-

го порядка при господстве одной нации или народа, а за счет сохранения и развития всей сложности мира, всего многообразия его культурно-этнических особенностей. Поэтому «задача России, не впадая в крайности тоталитаризма и радикального индивидуализма, обеспечить единство свободных индивидуальностей, опирающееся не на внешнее принуждение, а на внутреннее стремление к единству на основе братской любви»²⁶.

Поздний период творчества философа, завершающий его жизненный путь и философскую деятельность, приходится на момент, когда Россия находится в сложной общественно-политической ситуации, в мире начинается обострение противоречий между ведущими мировыми державами из-за передела колоний и сфер влияния. В работах В.С.Соловьёва этого времени прослеживается понимание невозможности претворения в жизнь его идей по национальному вопросу. Соловьёв обращает пристальное внимание на окружающую его действительность и находит множество несоответствий своим воззрениям, наблюдает безнравственность во внешней и внутренней политике России, национальный эгоизм зарубежных стран. Как писал Е.Н.Трубецкой, «из-за несовершенных земных способов осуществления христианского идеала целостной жизни»²⁷ философ разочаровывается в существовавшей реальности.

Но, не смотря на недостатки и некоторую утопичность концепции В.С.Соловьёва, ее необходимо рассматривать, прежде всего, как попытку преодоления проблем, стоящих перед человечеством, потому что в течение всей своей жизни именно русский философ В.С.Соловьёв настойчиво проповедовал идеи не насилия и вражды, а толерантного отношения народов друг к другу.

В последние десятилетия происходит все большая ориентация к объединению человечества, сближению стран и народов. Совершается рост центристических, интеграционных процессов, обусловленных появлением проблем общемирового характера, требующих совместных усилий и мероприятий со стороны всех государств. Человечество выходит на совершенно новый уровень развития, когда народы становятся все более зависимыми друг от

друга в решении глобальных общемировых проблем. Исторический процесс развития всего человечества свидетельствует о том, что он может быть успешным только тогда, когда соблюдаются нормы общечеловеческой нравственности. Поэтому национальное призвание России и заключается в том, чтобы «вместе с другими народами установить такие отношения, которые бы исключали вражду и войну между ними, которые бы способствовали совместному выживанию, развитию и совершенствованию всех людей Земли»²⁸. Для этого политика государства должна быть высоко-нравственной как во внешней, так и во внутренней своей деятельности, иметь нравственный ориентир на общее счастье, свободу, справедливость и благополучие, способствующий ее гуманизации.

¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьёва. М., 1995. С. 505.

² Там же. С. 505.

³ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 131.

⁴ Там же. С. 131.

⁵ Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 303.

⁶ Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М., 1998. С. 98.

⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьёва. М., 1995. С. 93.

⁸ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 3. М., 1989. С. 116.

⁹ Там же. Т. 2. С. 140.

¹⁰ Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва // Вестн. ИГЭУ. 2003. №4. С.10.

¹¹ Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М., 1998. С.100.

¹² Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М., 1998. С.100.

¹³ Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2006. №3. С.161.

¹⁴ Максимов М.В. Вл. Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М., 1998. С.101.

¹⁵ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 305.

¹⁶ Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М., 1998. С.167.

¹⁷ Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. IV. С.267.

¹⁸ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Философская публицистика. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 260.

¹⁹ Там же. С. 271.

²⁰ Там же. С. 271.

²¹ Там же. С. 221.

²² Там же. С. 286.

²³ Там же. С. 289.

²⁴ Там же. Вып. 2. С. 411.

²⁵ См.: Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2006. №3. С. 154.

²⁶ Брагин А.В. Современные искания русской идеи и В.С.Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2006. №3. С.138.

²⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьёва. М., 1995. С. 94.

²⁸ См.: Денисов В.Н. Россия и человечество в философии В.С.Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. №2. С. 188.

Е.А. ПРИБЫТКОВА

Московская финансово-промышленная академия

**ПРАВО КАК «ЭТИЧЕСКИЙ МИНИМУМ»
В ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫХ КОНЦЕПЦИЯХ
Г. ЕЛЛИНЕКА И ВЛ. СОЛОВЬЁВА***

Мир окончен, когда умерла его метафора.

А. Макляйш

1. Право как этический минимум (из истории одной метафоры).

Теория этического минимума стала известной благодаря творчеству двух выдающихся ученых с мировым именем – немецкого философа и правоведа Г. Еллинека и русского религиозного философа и публициста Вл. Соловьёва.

Выводы Вл. Соловьёва и Г. Еллинека, с одной стороны, были подготовлены всей предыдущей традицией обсуждения проблемы нравственных оснований права, что позволило Г. Дель Веккио и Й. Месснеру утверждать, что они представляет собой лишь новую формулировку того, что отнюдь не было неизвестным для «старых мастеров права»¹. В то же время они оказались довольно неожиданными для правовой науки конца XIX в. Авторам удалось яснее и глубже своих предшественников и современников почувствовать суть взаимосвязи права и нравственности². Именно этим объясняется огромная популярность их определения, которое распространилось настолько, что стало кры-

латым выражением и задало направление для обсуждений нескольким поколениям философов и правоведов во всем мире.

Прежде чем приступить к исследованию этого вопроса, стоит высказать одно важное уточнение. Определение, о котором пойдет речь, во всем многообразии его синонимических звучаний («право как «этический минимум», «минимум нравственности», «минимум Добра», «минимум Любви») не представляет собой формулы, руководствуясь которой можно построить четкий график, строго очертив принадлежащие и не принадлежащие ей области значений. Необходимо ясно осознавать, что исследуемое определение – не что иное, как *метафора* – по удачному выражению С. Лангер, «сила, с помощью которой язык, даже при небольшом словаре, охватывает мириады вещей»³, и поэтому в ней заложен *более глубокий смысл, нежели тот, который способно обнаружить ее буквальное истолкование*. В отличие от обычного определения, предполагающего соответствие значений определяющего и определяемого, метафора исходит из *ложного отождествления разнородных смыслов*, которое она для своей цели символически преобразует в *уместную аналогию*⁴.

Понимание того сообщения, которое метафора стремится нам передать, невозможно без погружения в историю идей, развитие которых обусловило саму возможность ее появления, анализа многообразных значений, которые придавали ей философско-правовое учение, в контексте которого она возникала, и мировидение автора, прибегающего к ее символической выразительности.

По мнению Й. Месснера, корни этого определения восходят к наследию Фомы Аквинского, формулировавшего этическое призвание правового закона – воспрепятствовать нарушениям общественного порядка⁵. Е.Н. Спекторский полагал, что заключения Г. Еллинека и Вл. Соловьёва предваряются идеями И. Бентама о том, что у правовой и нравственной областей общий центр и различная периферия⁶. Б.Н. Чичерин и А.С. Яценко находили истоки идей о праве как принудительно осуществляемом минимуме в сформулированном Г.В. Лейбницем учении о триаде прав-

ды, согласно которому «юридическое начало» представляет собой «низшую ступень нравственности или добродетели»⁷. С точки зрения Г.Д. Гурвича, М. Лазерсона, Г. Нефа и Г.-П. Альберта, философское вдохновение теории этического минимума сообщила концепция позднего И.Г. Фихте о многоступенчатой связи между правом и нравственностью как необходимом условии их осуществления⁸.

Однако *непосредственными предшественниками* теории этического минимума можно считать А. Шопенгауэра и органическую школу права.

Согласно А. Шопенгауэру, две степени сострадания – справедливость и человеколюбие – соотносятся так же как максима «*neminem laede*» (никому не вреди) и правило «*imo omnes, quantum potes, adjuva*» (всем, кому можешь, помогай). Философ проводил «ясную и резкую границу» между «отрицательной» добродетелью справедливости, воплощаемой в правовом порядке, и «положительной» добродетелью человеколюбия, являющейся законом нравственного общения людей⁹, и приходил к выводу о том, что справедливость представляет собой только низшую ступень любви к другому (*caritas*) или сострадания¹⁰.

Г. Еллинек использовал концепцию А. Шопенгауэра для определения смыслового объема понятия «этический минимум» (в этой связи самого А. Шопенгауэра нередко относят к родоначальникам теории этического минимума в праве). Шопенгауэровский тезис о взаимосвязи альтруистических правил милосердия и справедливости с необходимыми поправками стал основанием для вывода Вл. Соловьёва о праве как «минимуме Добра».

Представители органической школы права К.Х.Ф. Краузе (1781–1832), Г. Аренс (1805–1874) и А. Тренделенбург (1802–1872) оказали значительное воздействие на немецкую и русскую философию права второй половины XIX в., которое до сих пор недостаточно известно и оценено. Непосредственное влияние на формирование теории этического минимума оказала идея органической школы права о том, что право и нравственность являются двумя формами или способами осуществления в мире добра¹¹. Истоком тезиса о субъективной и объективной обуслов-

ленности права нравственностью является положение о глубокой внутренней «связи права с объективным добром, как целью жизни и субъективную нравственностью, т.е. вообще с нравственно-добрым»¹². Едва ли преувеличенным будет суждение о том, что определение права как «этического минимума» является лишь последовательным логическим выводом из так называемой «формулы Г. Аренса», непрестанно цитируемой в русских лекциях по философии и энциклопедии права второй половины XIX в.¹³.

Внутренняя связь между нравственностью и правом заключается особенно в том, что все, предписываемое правом, предписывается также и нравственностью; с другой стороны, право не позволяет ничего такого, что безнравственно, и не выставляет требований на что-нибудь безнравственное¹⁴.

Задолго до Г. Еллинека и Вл. Соловьёва русский правовед Н. Рождественский, руководствуясь идеями органической школы права и Им. Фихте (Фихте-младшего)¹⁵, трактовал юридические обязанности, устанавливающие жизненно необходимые условия для существования благоустроенного социума, в качестве «*minimum*'а нравственной воли, которая требуется от каждого желающего участвовать в обществе»¹⁶.

2. Учение Г. Еллинека о праве как «этическом минимуме».

Юридический лексикон аттестует Г. Еллинека как третьего выдающегося ученого в области государственного права наряду с К.Ф. фон Гербером и П. Лабандом¹⁷. Г. Еллинек оказал огромное влияние на русскую правовую науку конца XIX – начала XX в. Через его аудиторию в Гейдельбергском университете, где ученый являлся членом одновременно двух факультетов (философского и юридического) и был избран проректором университета, прошло множество выдающихся русских философов и правоведов, таких как Б.А. Кистяковский¹⁸, А.С. Алексеев¹⁹, С.И. Гессен²⁰. Г. Еллинек – один из самых переводимых и читаемых в дореволюционной России авторов: одиннадцать его произведений переведены на русский язык, некоторые из них выдержали несколько переизданий. Его знаменитая моно-

графия «Общее учение о государстве» издавалась в России трижды (1903, 1908 и 2004). Однако именно первой работе Г. Еллинека в области философии права – работе «Социально-этическое значение права, неправды и наказания» (1879 – ко времени ее выхода в свет автору едва исполнилось 28 лет), было суждено сыграть значительную роль в истории русской философии права, одним из наиболее ярких представителей которой заслуженно считается Вл. Соловьёв. Как писал в 1910 г. в предисловии к русскому переводу «Социально-этического значения права, неправды и наказания» П.И. Новгородцев, этот труд стал переходным между первыми философскими опытами²¹ Г. Еллинека и более поздними юридическими исследованиями, прославившими его имя²².

Основная цель, которую Г. Еллинек преследовал в этой работе, заключалась в том, чтобы показать социальный характер нравственности и нравственное призвание права. Как точно передавал его главный замысел Ф.В. Тарановский, признание «социального происхождения и назначения этики» являлось «необходимой поправкой к тому индивидуалистическому пониманию нравственности, которое приводило к полному разобщению нравственности и права»²³. Нравственно-должное, по мнению Г. Еллинека, не может рассматриваться только как заповедь для личной жизни. Нравственное поведение, моральный поступок (здесь позиция автора очень близка убеждениям Вл. Соловьёва) является необходимым продолжением индивидуально осознаваемого нравственного закона: «*Жизненная деятельность, сообразная с этической нормой, – таково первое и принципиальное требование общественной морали*»²⁴.

С точки зрения Г. Еллинека, не индивидуальное нравственное сознание должно стать источником объективации нравственного закона, а наоборот (и здесь кроется различие с Вл. Соловьёвым), социальная этика сообщает индивидуальному сознанию содержание нравственного императива. Индивидуальный этос, по Г. Еллинеку, может быть выведен и понят только из общего²⁵.

На этом основании ученый делал важный вывод. Необходимо, писал Г. Еллинек, раз и навсегда отвергнуть

представление об исключительно внутреннем характере нравственности и исключительно внешнем характере права (уже в этом сочинении он выдвигает тезис о психологической природе права, которую разовьет в будущих работах). Внешнее следование норме предполагает определенную «степень внутреннего хотения» соблюдения норм. Понимание этого дает возможность увидеть «органическую связь» между правом и нравственностью.

Социально-этическое значение права состоит в том, чтобы гарантировать защиту норм, без которых невозможно продолжительное существование общества. Они-то и образуют «нравственный базис» права, меняющийся исторически и всегда соответствующий новому социальному контексту. В результате Г. Еллинек формулирует следующее определение:

Право – это не что иное, как *этический минимум*. Объективно – это условия сохранения общества, поскольку они зависят от человеческой воли, т.е. Existenzminimum этических норм; субъективно – минимум нравственной жизнедеятельности и нравственного настроения, требующийся от членов общества²⁶.

В качестве предшественников своих идей Г. Еллинек называет представителей органической школы права Г. Аренса и А. Тренделенбурга, которым принадлежала «выдающаяся попытка» найти общее основание права и нравственности. Он пишет также о «преисполненной изумительнейших метафизических фантазий системе Краузе»²⁷. Недостаток органической школы права ученый усматривал в том, что ее представители считали «право слишком нравственным». Скорректировать позицию органической школы права, по его мнению, способны воззрения А. Шопенгауэра и Ф.И. Штала, которые полагали, что право реализует лишь отрицательные нравственные требования никому не причинять вред, оставляя морали всю положительную часть этических предписаний. Таким образом, заключал Г. Еллинек, «моральным основанием права» или его «этическим минимумом» является правило «*Neminem laede*» (никому не вреди).

Работа «Социально-этическое значение права, не правды и наказания» имела неожиданную для ее автора судьбу. В предисловии ко второму изданию, появившемуся благодаря настояниям издателя в 1908 г., Г. Еллинек признавался, что его определение права как «этического минимума», «вызвавшее оживленное обсуждение», распространилось настолько, что стало крылатым и поэтому зачастую приписывалось другим авторам, и в частности А. Шопенгауэру. Показательно также и то, что на работу молодого исследователя из Вены отозвались такие корифеи европейской науки, как П. Лабанд и Л. Гумплович, уделив особое внимание его взглядам о связи права и нравственности²⁸. В ранней редакции «Основ философии права» Г. Радбрух назвал произведение Г. Еллинека «многообещающей юношеской работой»²⁹. К наиболее ценным научным выводам правоведа в области философии права А.С. Алексеев относил его учение об этическом минимуме³⁰. В письме к Г. Еллинеку известный немецкий философ и социолог Г. Зиммель писал, что использует «этический минимум» как одно из своих «стандартных понятий»³¹. Анализ определения Г. Еллинека мы встречаем у философов, юристов, психологов, социологов, теологов, таких как В. Вундт, А. Меркель, Э. Ласк, Л. Нельсон, Г. Кельзен и др.³². Большую известность теория Г. Еллинека получила в России (см. обсуждение в работах Н.М. Коркунова, П.И.Новгородцева, Г.Ф. Шершеневича, Ф.В. Тарановского, Е.В. Спекторского, Н.Н. Алексеева, И.В. Михайловского).

К удивлению автора его определение стало жить собственной жизнью и наполнилась содержанием, которое Г.Еллинек отнюдь не предполагал в него вкладывать. Так, например, произошло в случае с выдающимся немецким теологом и философом, одним из основателей социологии религии, Э. Трельчем. В отзыве на опубликованные после смерти Г. Еллинека его «Избранные сочинения и речи» Э.Трельч толковал «этический минимум» как морально-теологическую функцию права³³. Подобного рода «расширительной» интерпретации дефиниция Г. Еллинека подверглась и в творчестве религиозных философов XX века Й.Месснера и В. Луиджпена. То же самое, на наш взгляд,

мы можем констатировать и в философско-правовой концепции Вл. Соловьёва.

3. Право как «минимум Добра» в философии права Вл. Соловьёва.

Определение права как «минимума Добра» – центральная идея и своего рода «визитная карточка» философии права Вл. Соловьёва. Впервые оно появляется у русского философа через 16 лет после выхода в свет работы Г. Еллинека. В 1895 г. в журнале «Вестник Европы» он публикует две свои статьи: в ноябре – «Нравственность и право», материалы которой войдут в одноименную главу «Оправдания добра», а в декабре – «Значение государства». В более развернутом виде идеи о праве как «минимуме Добра» излагались в монографии «Оправдание Добра» и брошюре «Право и нравственность».

На закономерный вопрос о том, был ли Вл. Соловьёв осведомлен о взглядах Г. Еллинека, следует ответить утвердительно. Знакомство с кругом чтения Вл. Соловьёва приводит к выводу о том, что определение Г. Еллинека ему *не могло не быть* известным. Проводниками идей Г. Еллинека, очевидно, стали две работы, с которыми русский философ был знаком: «Лекции по общей теории права» (1886) Н.М. Коркунова и «Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни» (1886, русский перевод 1887 – 1888) В. Вундта³⁴.

Сравнительный анализ теории Г. Еллинека о праве как «этическом минимуме» и учения Вл. Соловьёва о праве как «минимуме Добра» обнаруживает их принципиальную родственность, что ставит под сомнение предположения Г.Д. Гурвича, М. Лазерсона и Г.Г. Гэнтцеля о невозможности сближения философско-правовых воззрений мыслителей.³⁵ Близость их взглядов, к сожалению, весьма кратко, была отмечена ранее И.В. Михайловским, Ф.В. Тарановским и А. Валицким.

Необходимо указать на такие общие идеи Г. Еллинека и Вл. Соловьёва: о принципиальном соответствии индивидуального и социального аспектов этики, о субъективной и объективной обусловленности права нравственностью; о взаимосвязи морального и правового сознания; о норма-

тивной силе нравственного и правового чувства; о роли религиозных убеждений в процессе признания и законодательного закрепления прав человека; об этико-социальных функциях права.

Общим исходным импульсом для Г. Еллинека и Вл. Соловьёва стала идея социального значения нравственности, воодушевившая их обоих на поиски общего базиса для индивидуального и общественного аспектов этики. Похожим было и понимание обоими мыслителями главной задачи своих философско-правовых размышлений – преодолеть характерное для индивидуалистического и атомистического образа мысли противопоставление права и нравственности.

Так же как и Г. Еллинек, Вл. Соловьёв приходил к выводу о взаимозависимости права и нравственности благодаря сопоставлению добродетелей милосердия и справедливости. Принимая довод А. Шопенгауэра о том, что справедливость выражает «только *меньшую степень*» общего альтруистического чувства жалости или симпатии, Вл. Соловьёв, подобно своему предшественнику, заключал, что связь права и нравственности проявляется в двух отношениях: в субъективном – правовые принципы, признаваемые обществом, представляют собой «*низший предел или некоторый минимум нравственности одинаково для всех обязательный*», и в объективном – «*право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла*»³⁶. Очевидно, под субъективным и объективным аспектами права Г. Еллинек и Вл. Соловьёв одинаково понимали правосознание, производное от нравственного сознания добра, и правовой порядок, в котором воплощение добра, минимально необходимое для существования общества, обусловлено реализацией правовых норм³⁷.

Основные расхождения между ними сводятся к нескольким пунктам. (1) По Вл. Соловьёву, «единичная» мораль должна переходить в «собирательную», тогда как у Г. Еллинека личная нравственность производна от социальной. (2) Русский философ отказался от шопенгауэров-

ского разделения правил альтруизма на положительное и отрицательное, поддержав критику В. Вундта в отношении концепций «отрицательно-нравственной природы права». (3) В творчестве Вл. Соловьёва метафора права как «этического минимума» получила новую смысловую наполненность благодаря его учению о триедином существе нравственности. В «Оправдании добра» он выделяет естественную, разумную и религиозную стороны нравственного «начала», что позволяет ему говорить о трех ипостасях добра: *добро, заложенное в природе человека* в виде первичных нравственных данных стыда, жалости и благоговения; *социальное добро* или нравственный порядок человеческих отношений; *совершенное Добро, безусловно существующее в Боге*. Исходя из этого, Вл. Соловьёв рассматривал этическую ценность права в трех измерениях: индивидуально-психологическом, социальном и религиозном. При этом главная задача его изысканий заключалась в том, чтобы «рассмотреть действительное отношение нравственности и права с точки зрения безусловного Добра».

На основании всего вышеперечисленного необходимо сделать вывод о том, что Вл. Соловьёв явился последователем теории этического минимума и автором ее религиозно-нравственной интерпретации.

Русский философ стремился показать взаимозависимость онтологического и деонтологического аспектов соотношения права и нравственности. Нравственный элемент, с одной стороны, уже заложен в природе права, а, с другой стороны, представляет собой вечное задание для своего воплощения и неизменный критерий для оценки права. Этический потенциал права возрастает или уменьшается параллельно с одухотворением или нравственным разложением общества. В этом смысле право и нравственность неразлучны «в прогрессе и упадке своем»: в правовом порядке происходит постоянная реализация современных ему нравственных убеждений.

Онтологическое определение права Вл. Соловьёв формулирует следующим образом:

право есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными

*интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага*³⁸.

Таким образом, *минимальное требование воплощения Добра*, сформулированное в качестве *основной идеи права*, означает стремление в определенном историческом контексте установить справедливое равновесие между индивидуальной свободой и общим благом. В учении Вл. Соловьёва оно выступает, таким образом, *критерием правового*.

4. Теория этического минимума в праве и ее критика.

Все многообразие критических замечаний, высказанных в адрес авторов учения об этическом минимуме в праве, можно объединить в несколько групп.

1. *Обвинение в смешении права и нравственности*. Согласно весьма распространенной интерпретации, в теории этического минимума право определено как частное выражение нравственности (Б.Н. Чичерин, Е.Н. Трубецкой, Н.М. Коркунов)³⁹; соотношение областей права и нравственности ошибочно представлено в виде концентрических кругов (Г.Ф. Шершеневич, И.В. Михайловский, Г.К. Гинс)⁴⁰. Стоит согласиться с утверждением о том, что Г. Еллинек и Вл. Соловьёв отвергали идею, согласно которой право относится к морали как минимум к максимуму⁴¹.

2. Суждение, связанное с предыдущим: теория этического минимума *уравнивает правовые и нравственные требования*, исходит из того, что все правовые нормы являются в то же время нравственными нормами (Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, И.В. Михайловский, С.И. Гессен, Н.Н. Алексеев).

В связи с вышеизложенным необходимо высказать ряд замечаний.

Во-первых, только неверное понимание теории этического минимума в праве позволяет сделать вывод о том, что ее авторы усматривали нравственное содержание во всех правовых нормах. С точки зрения Г. Еллинека и Вл. Соловьёва, существование нравственно-безразличных правовых норм (оперативных, процессуальных) не опровергает того, что право в целом служит воплощению добра. От-

дельные правовые нормы имеют ценность не сами по себе, а в связи с основополагающими принципами правопорядка (замечание В. Вундта).

Во-вторых, вся совокупность правовых предписаний, реализуемых в правовом порядке (аргумент Г. Еллинека) в каждую эпоху воплощает нравственные требования, признаваемые в обществе и составляющие основу его правовой организации, объем которых в сравнении со всей областью нравственных норм, имеющих целью совершенствование человека, действительно, минимален.

И, наконец, в-третьих, возможность совершения противонравственных поступков, допустимых законом, не является признаком «неэтичности» права (возражение Ф.В. Тарановского и Й. Месснера). Несмотря на то, что существуют случаи злоупотребления правопритязанием, право вовсе «не помогает» совершать безнравственные поступки. В правовом порядке, в силу его специфики, исполнение нравственных обязанностей может предписываться лишь в минимальной степени. В то же время общеобязательные правила поведения отнюдь не требуют удовлетворяться этими пределами и не запрещают «двигаться по пути нравственного совершенствования, далеко оставляя за собою формальные пределы права, ограничивающие не столько обязанности, сколько притязания»⁴².

3. *Критика с позиции морального субъективизма.* Ее наиболее яркое выражение мы находим в оценке учения Г. Еллинека Г. Кельзенем и Г. Радбрухом.

Г. Кельзен рассматривал право и нравственность как две нормативные системы, которые различны по существу, но близки по форме (долженствование и нормативный характер). Теория этического минимума для него неприемлема, поскольку утверждает не формальное, а содержательное родство права и нравственности.

Г. Радбрух обвинил сторонников теории этического минимума в том, что они игнорируют возможность «трагического конфликта» между персональным моральным сознанием и правилами всеобщего правопорядка. С его точки зрения, концепция Г. Еллинека «жертвует многообразием, даже противоположностью индивидуальной морали совес-

ти» правовым требованиям⁴³. Таким образом, любое правонарушение является в то же время и нарушением нравственности и, напротив, каждый правомерный поступок – даже если он совершен из боязни санкции – может быть квалифицирован как нравственный⁴⁴.

Отмечая априорное соответствие определенного нормативного порядка соответствующим моральным ценностям, Г. Кельзен был более последователен, чем Г. Радбрух. Отвергая тезис о единстве моральных ценностей, Г. Кельзен полагал, что любое право «морально», в том смысле, что оно представляет относительную моральную ценность⁴⁵. Этот тезис воспроизводится классиком юридического позитивизма XX в. Г.Л.А. Хартом.

В самом представлении об общих нормах как существенном признаке права есть нечто, не позволяющее нам считать его нейтральным с моральной точки зрения и не имеющим какой-либо необходимой связи с моральными принципами⁴⁶.

Любопытны также возражения, которые Г.Д. Гурвич и Й. Месснер приводят на критику Г. Радбруха. Они обращают внимание на то, что причиной неприятия немецким правоведом теории этического минимума стала его приверженность традициям этического индивидуализма (против которого выступали Г. Еллинек и Вл. Соловьёв) с его главным тезисом о принципиальном расхождении моральной и правовой сфер. Так Г.Д. Гурвич усматривал ошибку Г. Радбруха в его моральном релятивизме, из-за которого «он не хочет признавать никаких объективных целей в праве»⁴⁷. По мнению Й. Месснера, обсуждение возможности конфликта между велениями совести и нормами правового порядка предполагает первоначальное признание нравственной основы права⁴⁸.

5. *Взаимозависимость права и нравственности:* основные положения учения об этическом минимуме в праве.

Теория этического минимума является особым типом аксиологических учений. Ее основные положения могут быть представлены следующим образом.

1. Теория этического минимума исходит из принципиального соответствия индивидуального и социального

аспектов этики. Подобно тому, как невозможен конфликт между персональной и общественной нравственностью, не должно существовать противоречия между моральным сознанием и правилами, получающими реализацию в правовом порядке общества.

2. Один из узловых моментов учения об этическом минимуме в праве составляет положение о том, что основополагающие принципы правопорядка обусловлены моральными обязанностями субъектов и призваны охранять возможность реализации последних.

3. Концепция этического минимума в праве утверждает содержательное единство правовых и нравственных требований, которые меняются от эпохи к эпохе, но всегда соответствуют друг другу в данном социальном контексте.

4. Постулируется онтологический статус нравственного элемента в праве, соответствующий минимальным стандартам должного поведения, без которых общество не может существовать и развиваться.

5. В вопросе соотношения права и нравственности теория этического минимума занимает среднее положение между позициями, высказанными сторонниками юснатурализма и юридического позитивизма. Особенно отчетливо это видно в ее сопоставлении с доводами участников легендарной полемики, происходившей в 1958 г. на страницах «Harvard Law Review» – Л.Л. Фуллера и Г.Л.А. Харта⁴⁹.

В работе «Социально-этическое значения права, несправды и наказания» Г. Еллинек представил интересное обоснование онтологического статуса нравственного элемента в праве, не прибегая к аргументации естественно-правового подхода. И хотя, следуя А. Шопенгауэру и Ф.Й. Шталю, он ограничил этическую функцию права осуществлением так называемых «отрицательных» нравственных требований воздерживаться от причинения вреда, его трактовка «этического минимума» была значительно шире предложенной Г.Л.А. Хартом (вето на убийство, насилие и воровство, преследующее цели не столько жизни и развития, сколько выживания среди себе подобных)⁵⁰.

Религиозно-нравственное учение Вл. Соловьёва, хотя и распространило «этический минимум» до значения не-

отъемлемого условия в объективном процессе становления абсолютного Добра и приготовления общества к Царству Божию, но при этом минимизировало (в сравнении с Л.Л. Фуллером) задачу права требованием не допустить, чтобы мир «до времени» превратился в ад⁵¹.

Преодолевая, таким образом, характерное для юридического позитивизма предубеждение о разнородности права и нравственности, учение об этическом минимуме в праве в то же время существенно ограничивает притязания естественно-правовых концепций на «моральность» права.

В теории этического минимума представлена попытка примирить тезис юснатуралистов о необходимости нравственной оценки права, и утверждение их противников (представителей правового позитивизма и исторической школы права) о том, что «борьба против права с моральной точки зрения представляется перенесением его в чужую ему область»⁵². Закон, который существенно противоречит основным требованиям нравственности, тем самым посягает на определенный правовой принцип, а следовательно (здесь много общего с естественно-правовыми школами) утрачивает статус правового. В то же время «правовой интерес» требует рассмотрения подобного спора (и здесь сказывается влияние юридического позитивизма) в плоскости соподчиненных правовых принципов. Критерием правового выступают основополагающие – экзистенциально важные, если говорить языком Й. Месснера – нормы нравственного порядка общества, без правового охранения которых общество не может нормально существовать и развиваться, иными словами, публично охраняемый *этический минимум*.

Представляется, что теория этического минимума в праве наиболее адекватно описывает особенность взаимосвязи права и нравственности в неоднородной социальной среде. Несомненной заслугой ее авторов стало объяснение важной закономерности: именно потому, что право не претендует на нечто большее, чем осуществлять только «этический минимум», функция права, по удачному замечанию Р. Марчича, является судьбоносной в современном плюра-

листическом обществе, в котором оно «выдвинулось на роль основного условия существования на Земле»⁵³.

Взаимосвязь философско-правовых концепций Г. Еллинека и Вл. Соловьёва лишь маленький фрагмент из истории учения об этическом минимуме в праве. Удивительным образом оно связало творчество самых разнообразных мыслителей, имеющих, тем не менее, одну общую *«исходную точку»* во взглядах на право, дав место различным ее интерпретациям: «минимум нравственной воли» Н. Рождественского, «этический минимум» Г. Еллинека и Ф.В. Тарановского, «минимум Добра» Вл. Соловьёва, «минимум нравственности» А.С. Яценко и Й. Месснера, «сфера уменьшенного добра» С.И. Гессена, «элементарная ключевая область нравственного закона» Р. Марчича, «минимум требования любви» и «минимум требования человечности» В. Луиджпена и Л. Янссенса, «наименьший моральный мир» М. Лазерсона и Т. Котаро... Это синонимическое многоединство определений создало символический образ, поэтическая иносказательность которого бережет под своим покровом важные для нас интуиции его авторов о соотношении права и нравственности. Перефразируя приведенное в эпиграфе выражение А. Макляйша, можно сказать: видевшийся им мир, связующий право и нравственность, не окончен, пока жива его метафора.

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

¹ См.: Messner J. Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik 4 Aufl. Berlin. 1960. S. 202.

² К подобному выводу в отношении теории Вл. Соловьёва приходил Г. Г. Гэнтцель. См.: Gäntzel H.H. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. Frankfurt am Main. 1968. S. XII.

³ Langer S.K. Philosophy in a New Key. A Study in the symbolism of Reason, Rite and Art. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1951. P. 141.

⁴ См. об этом: Гирц К. Идеология как культурная система // URL: <http://www.nlo.magazine.ru/philosoph/inostr/3.html>

⁵ Messner J. Das Naturrecht. S. 202.

⁶ Спекторский Е.В. Пособие к лекциям по энциклопедии права. Киев, 1917. С. 42.

⁷ См.: Чичерин Б.Н. История политических учений / Подг. текста, вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб., 2006. Т.1. С. 561 – 562; Яценко, А.С. Философия права Владимира Соловьёва. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства / А.С. Яценко. СПб., 1999. С. 129.

⁸ См.: Гурвич Г.Д. Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьёв // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2005. № 4. С. 151,153; Laserson M. Die russische Rechtsphilosophie // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. XXVI. B. April 1933. Heft 3. S. 303; Nef H. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. St. Gallen. 1937. S. 57. Albert H.-P. Der Staat als «Handlungssubjekt» Interpretation und Kritik der Staatslehre Georg Jellineks. Phil. Diss. Heidelberg. 1988. S. 201 – 202.

⁹ См.: Шопенгауэр А. Об основе морали // Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: сб.: пер. с нем. Минск, 1997. С. 279.

¹⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление Критика кантовской философии: пер с нем. М., 1993. Т. 1. С. 470 – 471.

¹¹ Ahrens H. Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates auf dem Grunde des ethischen Zusammenhanges von Recht und Kultur. Wien. 1870. S. 309.

¹² См.: Аренс Д-р. Юридическая энциклопедия: Пер. с нем. М., 1862. С. 20.

¹³ В этом смысле прав был А.С. Яценко, который видел в концепции Г. Аренса о праве как «совокупности условий нравственно-доброй жизни людей и общества» — предтечу учения Вл. Соловьёва о праве как «минимуме Добра». См.: Яценко А.С. Теория федерализма. С. 129.

¹⁴ Аренс Д-р. Юридическая энциклопедия. С. 23. Ср.: «Все, что предоставлено или запрещено правом, одновременно предоставлено или запрещено моралью; напротив: Что предоставлено или запрещено моралью не является одновременно предоставленным и запрещенным правом, поскольку, право <...> вообще положительно не затрагивает мотивов, не предоставляет их и не запрещает. Чтобы охарактеризовать это отношение, часто говорят: право *позволяет* людям нечто, что мораль *предоставляет*». Ahrens H. Naturrecht oder Philosophie des Rechtes...S. 312.

¹⁵ См.: Fichte Im. System der Ethik. 2 Bde. Leipzig. 1850 – 1853.

¹⁶ Рождественский Н. Энциклопедия законовения. СПб., 1863. С. 102.

¹⁷ См.: Keller Ch. Jellinek, Georg // Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Hrsg. von M. Stollens. München. 2001. S. 333-334; Kleinhezer G., Schröder J. (Hrsg.) Deutsche und Europäische Juristen aus neuen Jahrhunderten. Eine biographische Einführung in die Geschichte der Rechtswissenschaft. Heidelberg. 1996. 4 Aufl. S. 215 – 220.

¹⁸ В воспоминаниях о «дорогом учителе» Б. Кистяковский приводит слова коллеги Г. Еллинека по Гейдельбергскому университету В. Виндельбанда (1903): «Я не могу углубляться в Вопр. философии права

- здесь, где вы можете слышать самого выдающегося современного философа права Германии». Кистяковский Б. Георг Еллинек как мыслитель и человек. М., 1911. С. 3.
- ¹⁹ См.: Алексеев А.С. Георг Еллинек и его научное наследие. М., 1912.
- ²⁰ С.И. Гессен также принимал участие в подготовке второго издания перевода работы Г. Еллинека «Общее учение о государстве» (1908), подготовленного В.М. Гессеном. См.: Гессен С.И. Мое жизнеописание // Гессен, С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 729, 731.
- ²¹ «Мировоззрение Лейбница и Шопенгауэра» (1872) и «Связи Гете со Спинозой» (1878).
- ²² Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания / Пер. И.И. Власова; Под ред. А.А. Рождественского; Предисл. П.И. Новгородцева. М., 1910. С. VI.
- ²³ Тарановский Ф.В. Энциклопедия права. СПб., 2001. 3-е изд. С. 121. Э. Ласк рассматривал концепцию Г. Еллинека как попытку решить вековой спор противоречия философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. См.: Lask E. Rechtsphilosophie // Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Fs. für Kuno Fischer. 2. Bd. Heidelberg. 1905. S. 20.
- ²⁴ Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 32. Ср.: «Цель нравственного закона та, чтобы человек жив был им». Соловьёв В.С. Право и нравственность. Минск, 2001. С. 38. Ср.: «...Исполнивший его человек жив будет им» (Рим. 10:5; Гал. 3:12).
- ²⁵ По точной характеристике Е. Керстена, Г. Еллинек рассчитывал описать сверхиндивидуальные условия общественной коммуникации. См.: Kersten J. Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. Tübingen. 2000. 1. Aufl. S. 328.
- ²⁶ Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 48. Расстановка знаков пунктуации приближена к современным нормам. – Е.П.
- ²⁷ Там же. С. 6.
- ²⁸ См.: (Laband) G. Jellinek, Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien. 1878 // Literarisches Centralblatt für Deutschland. 1879. S. 870 f.; Gumpłowicz L. G. Jellinek, Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien. 1878 // Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart. 1879. 6. Bd. S. 459 ff.
- ²⁹ Позднее Г. Радбрух изменил свою точку зрения и высказывался об определении права как «этического минимума» более критически. См. об этом: Kersten J. Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. S. 321, 329.
- ³⁰ Алексеев А.С. Георг Еллинек и его научное наследие. С. 11.
- ³¹ Письмо от 11 сентября 1908 г. Цит. по: Kersten J. Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. S. 329.
- ³² См. об этом также: Nef H. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. S. 57 – 61.

- ³³ Troeltsch E. G. Jellinek Ausgewählte Schriften und Reden. 2. Bde., Berlin 1911 // Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart. 1912. 39. Bd. S. 273 ff.
- ³⁴ Более подробно см. об этом: Право как «минимум Добра» (из истории одной метафоры) // Наш трудный путь к праву: материалы философско-правовых чтений памяти академика В.С. Нерсисянца / Сост. В.Г. Графский. М., 2006. С. 302 – 322.
- ³⁵ См.: Гурвич Г.Д. 1) Два величайших русских философа права... С. 154; 2) Идея социального права // Философия и социология права: избранные сочинения / Пер. М.В. Антонова, Л.В. Ворониной. СПб., 2004. С. 141. Laserson M. Die russische Rechtsphilosophie. S. 305; Gänzel, H.H. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie... S. 294.
- ³⁶ Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 33, 35.
- ³⁷ В отношении философско-правовой концепции Вл. Соловьёва к этому выводу приходит в своей работе Э.Ю. Соловьёв. См.: Соловьёв Э.Ю. Философско-правовые идеи В.С. Соловьёва и русский «новый либерализм» // История философии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов высш. уч. заведений. М., 2001. С. 154. См. также: Solov'ev E. The Humanistic-Legal Problematic in Solov'ev's Philosophical Journalism // Studies in East European Thought. 55 (2003). 2. P. 115 – 139.
- ³⁸ Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 40.
- ³⁹ Чичерин Б.Н. О началах этики // Избранные труды. СПб., 1998. С. 483; Кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание В.С. Соловьёва. В 2 т. М., 1995. С. 159 – 164; Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. 2-е изд. / Н.М. Коркунов. СПб., 2004. С. 68.
- ⁴⁰ Шершеневич Г.Ф. По поводу книги В.С. Соловьёва «Оправдание добра» // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 38. С. 470 – 471; Михайловский И.В. О религиозно-нравственных основаниях права // Русская философия права. Антология / Под ред. А.П. Альбова, Д.В. Масленикова, М.В. Сальникова. СПб., 1999. С. 273; Гинс Г.К. Право и сила. Харбин, 1929. С. 97 – 98.
- ⁴¹ Ambrozaitis K. Die Staatslehre Solowjews. Paderborn. 1927. S. 60. См. также: Simons A. The Full and Empty Formula of Solovyov's Legal Philosophy. S. 482; Schlüchter A. Gabriel Feliksovič Šeršenevič – eine rechtsphilosophische Verteidigung des Rechts und des Rechtsstaates in Russland // Rechtslehre. 2004. Bd. 35. S. 567.
- ⁴² Тарановский Ф.В. 1) Новый опыт построения философии права в русской литературе // Михайловский И.В. Очерки философии права. Томск, 1914. Т. I. С. 29; 2) Интерес и нравственный долг в праве. С. 14 – 15.
- ⁴³ Radbruch G. Einführung in die Rechtswissenschaft / G. Radbruch. 9 Aufl. S. 21. Цит. по: Messner J. Das Naturrecht / J. Messner. S. 202.
- ⁴⁴ См. также: Nef H. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. S. 60; Albert H.-P. Der Staat als «Handlungssubjekt». S. 204 – 205.
- ⁴⁵ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. М., 1987. С. 93.

- ⁴⁶ Харт Г.Л.А. Позитивизм и разграничение права и морали: пер. с англ. // Изв. высш. учеб. заведений. Правоведение. 2005. № 4. С. 131.
- ⁴⁷ Гурвич Г.Д. Два величайших русских философа права... С. 155. См. также весьма интересный критический анализ концепции Г. Радбруха: Гурвич Г.Д. Юридический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. С. 394 – 406.
- ⁴⁸ Messner J. Das Naturrecht. 1960. S. 202.
- ⁴⁹ См.: Hart H.L.A. The Positivism and the Separation of Law and Morals // Harvard Law Review. 1958. Vol. 71. P. 599 – 629; Positivism and Fidelity to Law A Reply to Professor Hart // Ibid. P. 430 – 672.
- ⁵⁰ Ср.: фундаментальные нормы права «пересекаются с основными моральными принципами, налагающими вето на убийство, насилие и воровство». Харт Г.Л.А. Позитивизм и разграничение права и морали. С. 131.
- ⁵¹ «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад» (Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 42). Этот тезис Вл. Соловьёва воспроизводится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (Гл. 4. П. 2): «Задача светского закона – не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад». См.: Официальный сайт Русской Православной Церкви: URL: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90>.
- ⁵² Пухта Г. Энциклопедия права. Ярославль, 1872. С. 15. Ср.: Ященко А.С. Теория федерализма. С. 118.
- ⁵³ Marcic R. Um eine Grundlegung des Rechts. Existentielle und fundamentalontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart // Kaufmann, A. (Hrsg.) Die ontologische Begründung des Rechts. Darmstadt. 1965. S. 547. Не случайно австрийский юрист характеризует позицию Вл. Соловьёва как «всемирно-политическую точку зрения».

А.В. ПЕПЕЛЯЕВ

Новосибирское высшее военное командное училище
(военный институт)

ИДЕИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА О МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИИ ПРАВА (ПРОТИВ ПОЗИТИВИСТОВ)

Философско-правовое учение Владимира Сергеевича Соловьёва появилось в период господства в русской культуре идей позитивизма с его наивно-восторженным, доходящим порой до слепого догматизма преклонением перед наукой¹. Единственным источником истинного знания позитивисты объявляли конкретные (эмпирические) науки, отрицая при этом познавательную ценность философского исследования. Как писал Соловьёв, проблемы, понятия и положения философии (о бытии, сущностях, причинах и т.п.), которые в силу их высокой абстрактности не могут быть ни разрешены, ни проверены посредством опыта, позитивизм объявил ложными или лишёнными смысла².

В теории юриспруденции сторонники позитивизма отрицали естественно-правовые концепции, полагая право лишь инструментом государственной власти и силы. В праве они видели систему реально действующих, т.е. обеспеченных властным принуждением, правил поведения людей, или принудительный порядок общественных отношений. Одновременно в качестве телеологической ценности у позитивистов выступал сам «порядок», который самоценен и не нуждается ни в каком (этическом, политическом, историческом, социальном и т.п.) оправдании, что очень точно определил один из лидеров правового позитивизма Г. Кельзен³.

В результате укоренения в общественном сознании России конца XIX в. позитивистских настроений стал утрачиваться высокий нравственный авторитет правовой науки, о чем писали выдающиеся правоведы того времени: П.И. Новгородцев, Б.Н. Чичерин, Л.И. Петражицкий. «В ней, – пишет о юриспруденции того времени Новго-

родцев, – как бы иссякло самое доверие к нравственной силе права. Вместо прежнего одушевления его возвышенной сущностью и идеальным предназначением, мы слышим теперь учения, что право есть продукт силы и расчета, что оно создается борьбой слепых страстей, для которых чужды какие бы то ни были нравственные начала»⁴. Новгородцев подчеркивает, что в условиях кризиса российского правосознания именно Соловьёв решительно выступил в защиту правовой идеи, показав в своих произведениях высшее идеальное предназначение права и его нравственную силу.

Правовые воззрения Соловьёва в корне отличаются от идей позитивизма, воплощающих, как ему видится, торжество социального атомизма и раздробленности в отечественной правовой жизни. Философ выступает против механистической основы позитивистской юриспруденции. В работе «Критика отвлеченных начал» он пишет, что даже само понятие права в том виде, в котором его употребляют в отвлеченно–утилитарной концепции позитивизма, носит чисто отрицательное значение механического принципа, «ибо им не требуется, чтобы интерес каждого был осуществлен в данных пределах, а только запрещается переходить эти пределы»⁵. В абсолютизации отвлеченно–утилитарного понятия о праве, никак не связанного с высшими, безусловными идеалами, Соловьёв видит проявление кризиса религиозных начал российской общественности. Это есть идущее от западной цивилизации стремление «организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов»⁶, построить общество без Бога, на сугубо рационалистических основаниях, обожествив внешние формы общественной жизни: юридический закон, государство, собственность.

Учение Соловьёва о праве опирается на его метафизику, которая есть центр тяжести и основа его философского учения. Центральной метафизической интуицией философа является видение божественной первоосновы мира⁷. Мир для него – это настоящий Божий мир,

он не инороден и противоположен Творцу, а в силу производно–божественного характера – близок ему, освящен им. Наиболее полно эта интуиция Соловьёва находит свое выражение в его метафизике всеединства (конкретизируясь в идее Софии), а также в учении о Богочеловечестве. Однако видение божественной первоосновы мира, духовности всякого бытия, определяет не только метафизику философа, но и все его теоретическое мирозерцание. Наглядно это проявляется в воззрениях на природу права и его предназначение.

Исследуя истоки права, философ приходит к выводу, что происхождение права нельзя объяснить одними лишь рационалистическими причинами. Право, по мнению Соловьёва, изначально заложено в глубине нашего существа, оно имеет мистическую основу. В «Критике отвлеченных начал» читаем, что право не вносится в человеческие отношения механически, не является результатом рассчитанного условия или общественного договора, оно *органически сопутствует* человечеству, «возникает фактически в его истории наряду с другими проявлениями общечеловеческой жизни, каковы язык, религия, искусство»⁸. Соловьёв уточняет, что все эти формы общечеловеческой жизни не могут иметь своего первоначального источника и основания в сознательной деятельности отдельных лиц, не могут быть продуктом рефлексии: «Все они в первоначальной основе своей являются как непосредственный результат инстинктивного родового разума, действующего в народных массах»⁹.

Аргументируя свои суждения, философ отмечает тот факт, что уже в древних юридических обычаях, порожденных деятельностью не индивидуального, а родового духа, существует правовое начало справедливости, которое отсутствует «как непосредственный нравственный инстинкт или практический разум, облекаясь при этом в форму символов»¹⁰. Для индивидуального же человеческого разума, пишет мыслитель, право (как разумная форма общежития) является первоначально не как добытое или им придуманное, а как нечто готовое, данное ему свыше, «как некоторое *откровение*»¹¹, которому он слу-

жит лишь проводником. Таким образом, Соловьёв прямо утверждает, что право метафизично по природе, ибо получает свое основание не в условном, преходящем мире явлений, а в мире абсолютном – оно есть выражение воли сверхчеловеческой, абсолютной, объективно-разумной¹².

Поясняя свою мысль, Соловьёв пишет, что во всех формах общечеловеческой жизни (в том числе, в праве) «живет и действует душа человечества»¹³. В этих словах философа заложен важный эвристический смысл, ибо «душа человечества» («душа мира») в его метафизике всеединства является началом божественным. Действием в праве «души человечества» философ подчеркивает не только связь права и божественного начала, но и указывает, что первоначальную причину и предназначение права следует искать не в историческом, а в космогоническом, и даже в божественном процессе, ибо понятие Софии в метафизике философа космологично, оно связывает историческую сферу бытия с космосом и Богом.

Абсолютное в метафизике «всеединства» Соловьёва не отделено от космоса, оно усматривается человеком сквозь мир. Абсолют и космос соотносительны друг другу, т.е. «единосущны». По мнению Соловьёва, Бог производит духовный и материальный мир в силу потребности Его собственного бытия, для достижения свободного всеединства. Он производит духовный и материальный мир из себя самого, как нечто от себя отличное, и все же близкое к нему¹⁴. Таким образом, буйствующие в природе силы, разобщенность и хаос мира порождены самим Абсолютом. При этом по отношению к выступившей из него множественности конечного бытия божественное начало выступает и как действующая сила единства. Строя мир по законам Истины, Добра и Красоты, Бог необходимо должен ограничить недолжное, обозначая «границу распаду и борьбе элементов»¹⁵. Для этого природному миру Он дает закон тяготения, а миру человеческому – «закон солидарности или альтруизма, составляющий основу всякого общества»¹⁶.

Одним из проявлений этого божественного закона солидарности является право, первичная задача которого и заключается в том, чтобы указать границу распаду человеческого общества, обеспечить его защиту от явного, внешним образом проявляющегося зла. Соловьёв утверждает, что в силу внутреннего совпадения сознания человека с Логосом единящие силы природы (порождения Димиурга и мировой души) являются в сознании человека как определяющие его, дающие ему содержание начала, как настоящие *боги*¹⁷. Именно действие божественных начал и определяет наличие в сознании человека идеи права, которая имеет, таким образом, теонимную (производно-божественную) природу¹⁸.

Таким образом, право выступает как своеобразный духовно-физический орган вселенной, который Соловьёв отождествляет с неодолимым космическим действием вошедшей в мир Христовой силы, обеспечивающей необходимые условия для свободы. «Предоставляя тварям внутреннюю свободу зла, – пишет о концепции философа Э.Л. Радлов, – Бог полагает некоторую внешнюю границу проявлениям этого зла, и Сам проявляется как сила и закон. Сила и закон необходимы для проявления свободы, без которой нет истинной любви»¹⁹.

В работе «Россия и Вселенская Церковь», уточняя свою метафизическую концепцию положительного всеединства, Соловьёв высказывает идею, что Бог противодействует хаосу природы силами второй и третьей своих ипостасей: «путем правды, милости, истины и благодати»²⁰. Это важно для понимания характера правовой идеи, ее содержания. Право, имея, по мнению Соловьёва, производно-божественный характер, имплицитно несет в себе идеи правды, милосердия, добра и истины, а значит, и справедливости («справедливость есть... практическое осуществление истины, ее приложение»²¹), которые строятся его определяющими принципами. Позднее, в работе «Оправдание добра», философ подробно рассматривает идею права, определив ее как синтез свободы, равенства и справедливости-правды. Исследуя генетическую связь права и нравственности, Соловьёв докажет,

что право и нравственность имеют в своей основе имманентно присущее человеку чувство всеединства, коренящееся в его богочеловеческой природе²². Момент должного возникает перед человеком не из окружающей его социальной действительности, а из глубины его собственного «Я», соединенного с Богом и другими людьми. Чувство равенства с другими, будучи вместе с тем служением христианской правде, выступает перед человеком с обязательностью должного к ним отношения, облекается в форму права.

Философ указывает, что из чувства жалости разум человека выводит правило справедливого (праведного) отношения ко всем другим существам: «поступай с другими так, как хочешь, чтобы они поступали с тобой самими»²³. Он пишет, что этот принцип альтруизма часто расчленяют на два частных правила: 1) «не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других, т. е. никого не обижай»; 2) «делай другому все то, чего сам хотел бы от других, или всем, насколько можешь, помогай»²⁴. При этом первое (отрицательное) правило называют правилом справедливости, а второе – милосердия. Для Соловьёва такое различие условно и не совсем точно – милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это только различные способы проявления одного и того же чувства.

В праве положительном, пишет Соловьёв, обычно воплощается первая часть, или меньшая степень альтруистического принципа – «никого не обижай» (justitia). С точки зрения безусловной любви такая справедливость является как нечто неполное, несовершенное. Соответственно, нечто неполное и несовершенное с точки зрения абсолютного добра представляет и право, его воплощающее. При этом, полагает Соловьёв, начало справедливости, реализуемое в праве, не представляет собой абсолютной отделенности от милосердия, ибо нравственный мотив для них один и тот же. Проявление добра меньшей степени не противоречит его высшей степени: оно не только предохраняет общество от злых поступков, но создает реальные условия для воплощения добра

большого и необходимо его требует. «Без исполнения меньшего, – пишет Соловьёв, – нельзя исполнить большего, кто не способен взойти на низшую ступень, тот тем менее в состоянии подняться до высшей»²⁵.

Важно подчеркнуть, что позиция Соловьёва далека от всякого субъективизма. Он не согласен со сведением нравственного императива И. Канта к субъективному началу («нравственный закон внутри нас»). Совесть для него не есть только психическое явление, а есть нечто большее, обладающее объективной обязывающей силой. Его мораль не автономная, а теонимная: за нравственным законом он видит абсолютного законодателя, а за голосом совести бессмертную душу по образу и подобию Божию. Для философа нравственность самозаконна именно потому, что необходимо предполагает существование Бога и бессмертной души (прямых образующих сил нравственной действительности)²⁶. При этом действительность божества для Соловьёва – это не рациональный вывод из религиозного ощущения, а мистическое содержание этого ощущения. «Есть Бог в нас – значит Он есть»²⁷.

Историософия Соловьёва есть лишь продолжение его космологии. Как справедливо указывает В.В. Зеньковский, «это единство космоса и истории неизбежно подчиняет историософские воззрения Соловьёва тенденциям детерминизма»²⁸. В философии истории Соловьёв исходит из принципа провиденциализма: он убежден, что ход истории определен Божественным Промыслом и необратимо ведет к торжеству добра, достижению положительного (свободного) всеединства. Добро раскрывается на земле постепенно, в процессе развития мировой и человеческой истории, проходящей определенные ступени, от зверочеловечества к Богочеловечеству²⁹. На этом пути к Богу право, в концепции Соловьёва, имеет определенное провиденциальное задание. Оно призвано ограждать человеческое общество от крайних проявлений зла, выступая своего рода внешней «оградой» Церкви, за которой вершится спасение.

Следует, однако, заметить, что роль права в достижении совершенного нравственного порядка представлялась Соловьёву хотя и немаловажной, но все-таки вспомогательной: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – до времени не превратился в ад»³⁰. Первостепенное значение для достижения Богочеловечества имеет у него личное нравственное совершенствование. Такая позиция Соловьёва обуславливает и особые требования к праву. Право должно не только обеспечивать условия для нравственного перерождения общества, но и предоставлять человеку свободу выбора, ибо настоящее преобразование возможно только через свободное внутреннее обращение к истине Христа³¹. Право в известных пределах должно обеспечивать за человеком эту свободу, нисколько, впрочем, не склоняя пользоваться ею. Человек должен сам делать выбор между добром и злом, право в интересах личной свободы не должно вмешиваться в его свободный выбор, оно только «в интересе общего блага препятствует злему человеку стать *злодеем*, опасным для самого существования общества»³². Разрешая вопрос о свободе воли в «Оправдании добра», Соловьёв обосновывает идею разумно идейного детерминизма». В данной статье нет возможности подробно рассмотреть эту проблему. Кратко позицию мыслителя прекрасно выразил В.В. Зеньковский: «Соловьёв не отвергает свободы воли, но «добро не является прямым предметом произвольного выбора»... Иначе говоря, свобода проявляется лишь при выборе зла»³³. То есть по путям добра движение истории детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно.

Кроме охранительной (консервативной) функции права, Соловьёв выделяет прогрессивную его функцию. Философ убежден, что для восстановления связи человека с Богом индивидуального душеспасения недостаточно, необходимо и совершенствование общественное. Вся социокультурная сфера, и в первую очередь право, должна воплощать в себе идеалы правды и справедливости, создавая условия и среду для достижения всечело-

веческой солидарности и преобразования мира³⁴. Соловьёв отстаивает позицию, что право, воплощающее христианские заповеди, способствует нравственному повышению бытия. На примере законодательной отмены крепостничества он показывает, как этот внешний государственный акт поднимает уровень внутреннего сознания человека³⁵. При этом философ убежден, что внутренние зачатки добра зависят не от закона, а от человека. Добро должно исходить изнутри человека, нравственное совершенство должно стать качеством отдельной личности и превратиться в смысл жизни субъекта. Однако реальное осуществление этих принципов во многом зависит от права, которое выступает как одна из форм собирательной организации добра междучеловеческого.

На этот пункт как на главное противоречие философско-правовой концепции Соловьёва указывали многие исследователи его творчества, например Е.Н. Трубецкой и Б.Н. Чичерин³⁶, которые утверждали, что идеал любви и идея закона антиномичны. Отвергая такое обвинение, Соловьёв указывает, что закон не отвергает благодати³⁷. Это касается как закона религиозного, так и закона юридического. Что касается последнего, указывает философ, то он не мешает никому проявлять свою любовь и свободно творить добро, он только препятствует злу, как реальному, так и потенциальному.

По мнению же Соловьёва, христианство, давая нам высшее духовное благо любви, не отнимает у нас природных благ низшего порядка. Право у него рассматривается как благо природно-человеческое, столь же необходимое для жизни человечества, как и физический организм человека. Из того, что евангелие не касается внешних способов ограждения человечества от разрушительного действия злых сил, вовсе не следует делать вывод об отрицании права, пишет философ³⁸. Утверждать, что христианская религия по существу отрицает право, указывает он, значит утверждать, что эта религия по существу отрицает жалость. Если же признавать жалость принципиально, полагает Соловьёв, то логически необходимо допускать и ту историческую организацию об-

щественных сил и дел (право и государство), которая выводит жалость из состояния бессильного чувства, дает ей действительность, широкое применение и развитие³⁹.

Таким пониманием задач права раскрывается историко-философский смысл философско-правовых построений Соловьёва, дается обоснование места и роли права в историческом процессе собирательной организации добра. Добро обосновывается на анализе человеческой природы и на мистическом акте религиозной веры. Право же оправдывается оправданием добра, так как оно есть лишь осуществление добра, одна из ступеней его реализации.

Таким образом, основные смыслы философско-правовой концепции Соловьёва связаны с главными идеями его метафизики – идеями Богочеловечества и всеединства. Учение философа о праве обусловлено общим замыслом достижения положительного всеединства. Право здесь рассматривается как подчиненная среда и одно из средств достижения богочеловеческого единства. Его задача защищать общество от явного зла, оберегать его от разрушения, а также способствовать скорейшему воссоединению человека и Бога. Право, таким образом, имеет не отвлеченно-утилитарное, а высшее предназначение в человеческом обществе. Над законами, изобретенными людьми, существуют вечные, неписанные законы, которые вложены в сердца людей самим божественным разумом для ограничения зла в мирской жизни, ради сохранения общества и жизни человека, ради достижения всеединства.

¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д, 1999. С. 281 – 282.

² См.: Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Полн. Собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 1. М., 2000. С. 55.

³ См.: Чистое учение о праве Ганса Кельзена: сб. переводов. М., 1987. Вып 1. С. 78.

⁴ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл.С. Соловьёва // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 526.

⁵ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. Собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М., 2001. С. 141.

⁶ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск, 1999. С. 5.

⁷ См.: Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Вестник РХД. 2000. № 181. С. 122.

⁸ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 137.

⁹ Там же. С. 137.

¹⁰ Там же. С. 137 – 138.

¹¹ Там же. С. 137.

¹² «Откровение – проявление Высшего Существа в нашем мире, с целью сообщить нам более или менее полную истину о себе и о том, чего оно от нас требует. В откровении совмещаются, таким образом: 1) факт богоявления (теофании), посредством которого открывается нам Божество, и 2) религиозно-нравственное содержание этого факта» (Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 12 т. Т. 12. Брюссель, 1969. С. 612).

¹³ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 137.

¹⁴ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 151.

¹⁵ См.: Там же. С. 166.

¹⁶ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 467.

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 172.

¹⁸ Непосредственное явление идеи упорядоченности (права) Соловьёв связывает с действием Димиурга и души мира. Димиург в космологии философа – одна из божественных космических сил, которая является началом формы, порядка, закона, права и отношений, это «ум юридического закона», объединяющая и упорядочивающая сила в космогоническом процессе (См.: Соловьёв В.С. Полн. Собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 125, 165 – 166).

¹⁹ Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Спб., 1913. С. 119.

²⁰ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 455.

²¹ Там же. С. 235.

²² См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. М., 1996. С. 106.

²³ Там же. С. 111.

²⁴ Там же. С. 112.

²⁵ Соловьёв В.С. Право и нравственность. Минск, М., 1999. С. 32.

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 171.

²⁷ Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 8. Спб., 1911–1914. С. 194.

²⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д, 1999. С. 71.

²⁹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 182.

³⁰ Там же. С. 332.

³¹ См.: Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 41.

³² Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 332.

³³ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д, 1999. С. 70.

³⁴ См.: Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск, 1999. С. 321.

³⁵ Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск, 1999. С. 243 – 244.

³⁶ См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. В 2 т Т. 1. М., 1991.С. 551; Чичерин Б.Н. О началах этики (По поводу книги Вл.Соловьёва «Оправдание добра») // Вопр.философии и психологии. 1897. Кн. 38(III). С. 643.

³⁷ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 71.

³⁸ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 386.

³⁹ См.: Там же. С. 386.

В. Л. ПАВЛОВ

Национальный университет пищевых технологий, г. Киев, Украина

Ю. В. ПАВЛОВ

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Украина

ИДЕИ СПРАВЕДЛИВОСТИ И СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Философские труды Вл. Соловьёва, равно как его поэзия и публицистика, насквозь пронизаны обеспокоенностью за будущее общества и человека. Чувство личной сопричастности и одновременно ответственности за изменения, происходящие в мире социального и индивидуального бытия, в большей или меньшей степени присутствует во всех работах этого неординарного мыслителя. С особой силой оно проявляется в идеях и взглядах, касающихся морали и нравственности, смысла жизни, высших ориентиров жизнедеятельности. Обнаружившаяся в ранней юности, активно проявившаяся в студенческие годы и в период творческой зрелости страсть к поиску высших истин, предельных целей и идеалов, постоянно подталкивала теоретика к продуцированию идей, которые, по его мнению, при условии принятия их на уровне общественного, коллективного и личного сознания, способны положительно влиять на

уклад жизни людей, функционирование общества и государства, выбор стратегии общественного и личного бытия.

Хорошо осознавая личную ответственность субъекта за свою деятельность, Вл. Соловьёв с особой тревогой говорит о царящих в социуме безответственности и несправедливости. Еще будучи ребенком, он с большой долей трагизма воспринял и пережил известие о ссылке на каторгу в 1864 году Н. Г. Чернышевского, рассматривая такое решение властей как глубоко несправедливое. Одной из важных форм утверждения справедливости между людьми, а также отношения государства к своим гражданам, мыслитель рассматривает прощение. В его понимании – это акт, имеющий одновременно как светское, так и религиозное звучание. И хотя призывы Вл. Соловьёва к власти помиловать убийц царя Александра II закончились для него отстранением от преподавательской работы со студентами, идея христианского прощения не оставляет его внутренний духовный мир до самой кончины.

Прощение – специфическая форма бытия справедливости. Сфера её действия довольно широка: от обмана – до преступления. Это «смягченная» справедливость. Прощение – уникальная человеческая способность, проявляющаяся в том, что индивид в состоянии подняться над своими обидами и горестями, войти в положение другого человека, причинившего их, понять мотивы его поступка и не жаждать возмездия, наказания. Здесь один субъект в своем сознании опускается на уровень другого субъекта, становится как бы равным ему. Чтобы простить, надо иметь благородную душу и большую силу воли. Если бы люди не умели прощать друг друга, они давно бы погибли, выясняя отношения в больших и малых сражениях – от бытового уровня до войн между государствами. Особым проявлением прощения является амнистия заключенных. Этот правовой акт используется во всех государствах мира. Широко распространено прощение в деятельности церкви. Отпущение грехов, так популярное в христианстве, своим содержанием имеет именно прощение. Мало кто не знает о так популярных в католических странах средневековья индульгенциях – осо-

бых бумажках, купив которые, согрешивший человек освобождется от божьего наказания.

Учение Вл. Соловьёва о теургии – философский гимн свободному творчеству свободного человека, живущего праведно, т.е. справедливо. Если вслушаться в интонацию слова «справедливость», можно прочувствовать созвучие его слову «право». Имея разное содержание, термины близки по функциональной направленности. Предназначенность социальных феноменов, которые фиксируются посредством данных понятий, – обеспечивать соразмерность в распределении блага и зла между субъектами жизнедеятельности. Сосуществование индивидов, их различных объединений, социальных институтов и организаций, обществ и государств – это сложная система связей и отношений, в которой каждое действие субъекта имеет конкретное содержание и свою направленность и, в большинстве случаев, получает определенную оценку в рамках той социальной микро- или макросреды, где оно свершается. Реакция бывает разной: быстрой или запоздалой, одобрительной или осуждающей, мягкой или жесткой, поддерживающей или запрещающей. Крайне важно, чтобы она всегда была справедливой, т.е. соответствовала закону, как моральному, так и правовому, являлась адекватным воздаянием за свершенное. Известный всем лозунг «Наше дело правое – мы победим» – призыв к борьбе за справедливость. Действовать «по праву», защищать его – значит выступать на стороне справедливости. Здесь правое – не противоположность левого, а антипод несправедливого, т.е. всего того, что игнорирует, попирает, нарушает право. Справедливость – это и призвание, и способ утверждения права. По Вл. Соловьёву, справедливость означает «никого не обижать». Он рассматривает её как важное правило человеческого общежития, ставя в один ряд с еще одним правилом – милосердием, «всем помогать». Теоретик считает, что оба правила вытекают из принципа альтруизма. Это разные стороны данного этического побуждения. «Нравственное начало в форме справедливости требует не материального, или качественного равенства всех субъектов, единичных и собирательных, а лишь того, чтобы при всех не-

обходимых и желательных различиях сохранялось нечто безусловное и единое для всех – значение каждого как самцель, т.е. как того, что не может быть сделано лишь средством для чужих целей» [1, с. 55].

Упоминание Вл. Соловьёвым рядом со справедливостью равенства отнюдь не случайно. Оба эти образования – «одного поля ягоды». Они в равной мере существенно значимы в жизнедеятельности людей и общества. Рассуждая о равенстве, философ акцентирует внимание на то, что этот феномен связан с обеспечением субъекта «равных прав» на существование и развитие своих сущностных сил, независимо от того, кем является данный субъект – дикарем, гением или святым. «Дикий папуас имеет такое же право существовать и совершенствоваться в своей сфере, какое имели Франциск Ассизский или Гете – в своей. Уважать *это* право мы должны одинаково во всех случаях ...» [1, с. 169]. Равенство и справедливость – образования проблемного характера. Во-первых, они почти никогда не дарятся человеку по его желанию, не преподносятся на тарелке с “голубой каемкой”, а отстаиваются в нелёгком споре, довольно часто завоевываются лишь в борьбе. Это состояния бытия, требующие постоянных усилий как в плане их приобретения, получения, так и отстаивания, защиты в дальнейшем. Здесь очень важно не потерять достигнутое, всё время чувствовать меру их присутствия в собственной жизни. Во-вторых, в жизни конкретных индивидов, разных социальных объединений, народов, государств, обществ можно выделить своеобразные пики актуализации вопросов справедливости и равенства. Это периоды, когда вопрос достигает уровня проблемы. В её основании всегда лежит одно, несколько или целый спектр противоречий, нередко поднимающихся в своем функционировании до уровня конфликта. Потому-то не так уж редко справедливость и равенство утверждаются путем социальных потрясений: экономических и политических блокад, этнических и религиозных противостояний, вооруженных конфликтов, социальных революций и т.п.

Предельно сложной является взаимосвязь между справедливостью и равенством. В ней много опосредующих

компонентов. Главный – это свобода, которую Вл. Соловьёв трактует весьма специфически. Специально об этом – во второй половине статьи. Именно она выполняет функцию смыслообразующего ядра триады «справедливость-свобода-равенство». Первая и последняя её составляющие могут претендовать на бытие лишь тогда, когда субъект жизнедеятельности обладает определенным минимумом свободы. Человек несвободный находится всегда вне морального и правового поля справедливости. Равенство для него – это равенство несвободы. Поэтому свобода – одна из базовых фундаментальных целей любого социального субъекта. Умело распоряжаясь ею, он в состоянии активно отстаивать свою позицию, в том числе в вопросах справедливости и равенства. «Абсолютная свобода – это насмешка над справедливостью. Абсолютная справедливость – это отрицание свободы. Животворность обоих понятий зависит от их взаимного самоограничения. Никто не сочтёт свой удел свободным, если он в то же время несправедлив, и справедливый – если он не свободен» [2, с. 345].

Очень интересен и крайне сложен вопрос о том, является ли социальное равенство воплощением справедливости. Поскольку справедливость – сложное переплетение должного и сущего, желаемого и реально существующего, ожидаемого и бытийного, то она крайне редко проявляет себя как Абсолют, как максимально полное, всестороннее воплощение должного на практике. Чаще всего справедливость, равно как и её противоположность – несправедливость – обнаруживают себя частично, неполно, фрагментарно. Касательно оценки человеческих действий, особенно если речь идет о функционировании конкретных социальных институтов – правоохранительных органов, системы образования, армии, семьи и др. – обозначенная специфика довольно часто воспринимается людьми без одобрения, иногда с возмущением. Человеку свойственно желать как справедливого поощрения за деяния добрые, так и адекватного, по меньшей мере если не к себе, так к другим уж точно, наказания за деяния злые. Мера присутствия справедливости в общественных отношениях – важный показатель уровня их зрелости. Справедливость – своеобразный

камертон, по силе звучания которого всегда можно ощутить, что в обществе довлеет – правда или ложь, честность или подхалимаж, искренность или демагогия. Поиск ответа на вопрос «справедливо ли равенство?» обязательно предполагает серьезный анализ оснований данных образований и специфики их взаимосвязи в историческом контексте.

В своих рассуждениях об авторитете веры и разума, по-разному проявляющегося в потоке исторического времени, Вл. Соловьёв постоянно подчеркивает непреходящую значимость непосредственного бытия. Само бытие нельзя обмануть. С ним необходимо соотносить истины разума и веры, различные концепции справедливости, которых так много было в истории. Вместе с тем важно постоянно помнить, что бытие, индивидуальное человеческое и общественное прежде всего, в огромной мере зависит от развитости сознания субъектов, степени зрелости их духовного мира. Справедливость – важное средство преодоления душевных страданий и физических мучений, которых так много в жизни людей. В своих теоретических изысканиях великий русский мыслитель постоянно констатирует факт, что человеческая жизнь, как правило, далека от блаженства, тем более от совершенства. Наполнить её истинным смыслом можно лишь тогда, когда субъект научится ставить перед собой значимые цели, выводящие его за пределы круга обыденности, поднимающие над ежедневной суетливостью и дающие уверенность в дне завтрашнем. Истинная жизнь, по Вл. Соловьёву, – это постоянное развитие. На уровне человеческого бытия эффективность самого развития неотъемлема от культивирования в отношениях между людьми ответственности и справедливости.

Следуя философской традиции, начатой еще Платоном, Вл. Соловьёв рассматривает справедливость как одну из важнейших («кардинальных») добродетелей человеческого общежития. Тремя остальными выступают воздержанность, мужество и мудрость. Думаю, не лишним будет напомнить, что в богословии выделяются три добродетели – вера, надежда и любовь. Философ выделяет *четыре* основных смысла справедливости. *Смысл первый* – справед-

ливость как «... синоним должного, правильного, верного вообще – не только в области нравственной..., но и в области умственной (относительно познания и мышления)...» [1, с. 187]. В последнем случае справедливость – сродни достоверности, правильности, верности. На первый план здесь выдвигается гносеологический аспект отношения человека к миру, в том числе миру природного бытия. *Смысл второй* имеет нравственную окраску и предполагает «... признавать равно за всеми другими то право на жизнь и благополучие, какое признается каждым за самим собою» [1, с. 187]. В этом случае справедливость «стоит» практически рядом с жалостью. *Третий смысл* связан с проведением различия между степенями альтруизма, когда справедливость и милосердие имеют собственное звучание, свой оттенок. В данной ситуации справедливость означает «никого не обижать», а милосердие – «всем помогать». Такое различие, как специально подчеркивает Вл. Соловьёв, имеет условный характер. Условность эта непосредственно связана с феноменом равенства. И справедливость и милосердие в своей основе имеют один и тот же нравственный мотив – «... признание чужих прав на жизнь и благополучие...» [1, с. 188]. Поскольку справедливость и милосердие – органически взаимосвязанные стороны альтруизма, то, несмотря на различие, их нераздельность выступает, по мнению Вл. Соловьёва, «... как основание для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества» [1, с. 169]. *Четвертый смысл*: «Предполагая, что объективным выражением правды служат законы (государственные, церковные), неуклонное следование законам вменяют в безусловную нравственную обязанность и соответствующее расположение к строгой закономерности или нравственности признают за добродетель, отождествляя её со справедливостью» [1, с. 189]. При этом Вл. Соловьёв, не без оснований, обращает внимание на то, что такая трактовка справедливости имеет право на существование лишь при условии надлежащей обоснованности самих законов. Она неоспорима, если законы имеют трансцендентное происхождение – от «Божественного совершенства» и может быть критикуема, если сами законы не-

совершенны – «... источник человеческих законов – источник смутный». «Прозрачная струя нравственной правды едва видна в нём под наносом других, чисто исторических элементов, выражающих только фактическое соотношение сил и интересов в тот или другой момент. Поэтому справедливость, как добродетель, далеко не всегда совпадает с легальностью, или правдой юридической, а иногда находится с нею в прямом противоречии...» [1, с. 189 – 190]. Содержание данной цитаты (написано более 110 лет тому) современно и сейчас. Достаточно лишь непредвзято проанализировать тексты многих законов, которые приняты нередко в угоду политической конъюнктуры. Вл. Соловьёв в контексте вышесказанного поднимает актуальный во все времена, современность – не исключение, вопрос о легитимности – законов, власти, справедливости и мн. др. На вопрос, как поступать, если существует противоречие между несовершенным, нередко антигуманным законом и нравственной установкой индивида на правду, на добродетель, философ однозначно ответа не дает – «...справедливость – в смысле легальности, или формально – юридической закономерности поступков, – не есть сама по себе добродетель, а может становиться или не становиться таковою, смотря по положению» [1, с. 190 – 191].

Философ не случайно при рассмотрении духовного развития человечества проводит идею его направленности, устремлённости к истине, добру и красоте. Эти три высшие ценности гносеологического, морального и эстетического освоения действительности концентрируют в себе своеобразный итог, всегда промежуточный, не имеющий окончательного завершения, активности человеческого разума и чувств. Имея конкретную смысловую наполненность, каждая из названных ценностей в течении большего или меньшего временного отрезка в пределах определенных пространственных координат выступает в роли абсолюта, с которым соотносится, нередко соотнобразится соответствующая действительность – познавательный процесс, нравственная практика, художественное творчество. Но обязательно наступает момент, когда один абсолют преодолевается другим, более новым, адекватнее воспроизводящим

действительность. И так постоянно. Иначе не было бы развития. Неизменным остается одно – обязательный факт наличия такого абсолюта.

У Вл. Соловьёва справедливость неотделима от свободы. В этом он неоригинален. Такой подход к проблеме не просто распространён, он общепризнан не только в русской, но и в мировой философии. Своеобразность позиции философа – в самой специфике трактовки им свободы и в том, что теоретические рассуждения о взаимосвязи этих двух феноменов у него постоянно подкрепляются обращением к практике человеческой истории. Так, в небольшой статье «Три силы» он говорит о целых народах, поднимающихся в своём развитии до осознания свободы как высшего приоритета, условия максимально полной реализации своих прав и устремлений. Ограничение свободы субъекта независимо от того, кто это – индивид, группа людей, конфессия, этнос и др., а тем более её попираание, как правило, – проявление несправедливости. Таких ограничений очень много в современном мире, где свобода очень часто ассоциируется с деньгами и вседозволенностью, а нарушение прав не только отдельных индивидов, но и больших объединений людей – от трудовых коллективов до этносов – стало нормой политики, права и морали.

В размышлениях философа о свободе превалирует её отрицательная трактовка – свобода как независимость. Чем больше знаний имеет субъект, чем больше он познал действительность – тем независимее он от неё, тем больше у него степеней свободы. Однако Вл. Соловьёв свободу не абсолютизирует. Он ставит её в зависимость от предназначения человека, которое, по глубокому убеждению теоретика, каждому определяет Бог. Как только человек это предназначение теряет, причин тому много, они имеют и объективную и субъективную природу, он теряет и свободу. Тогда в свои права вступает хаос. Чтобы этого не случилось, каждый из смертных должен неукоснительно выполнять свое высшее предназначение – быть посредником между Богом и миром, своими действиями способствовать движению общества к богочеловечеству.

Философ хорошо понимал, что искушение свободой – одно из самых сильных искушений как для каждого простого человека, так и для власть имущих мужей. С особой силой это проявляется в свободе выбора. При этом свобода – всегда своеобразная «вещь в себе», природа которой, по большому счету, трансцендентна. Эта трансцендентность очень интересует мыслителя. У него свобода – важное условие нравственной деятельности субъекта. Но абсолютно свободным может быть лишь Бог. Человек же свободен лишь тогда, когда он «... сопричастен Божеству». Чем меньше эта сопричастность, тем больше поле зла и страдания, которое человек продуцирует. Вл. Соловьёв оставляет за человеком право выбора меры данной сопричастности.

Приветствуя реформы российского царя Александра II, Вл. Соловьёв проявляет себя как активный поборник предоставления широким слоям населения равных прав и свобод. Одновременно декларирует веротерпимость и межконфессиональное согласие. По его глубокому убеждению, общество может функционировать бесконфликтно лишь при условии, когда в нём господствует «свободное согласие всех». Это не просто условие, а нравственная норма бытия социума. Обретя свободу, человек избирает, тем самым, путь добра. Философ обращает внимание на внутреннюю взаимосвязь свободы, справедливости и ответственности. Граждане обязаны выполнять свой долг перед обществом даже тогда, когда они критически настроены по отношению к государственным институтам. Отношения между людьми – не просто взаимодействие «границ» свободы каждого из них, а взаимодействие «содержаний», которыми они располагают. Рассуждениями на эту тему Вл. Соловьёв развивает учение И. Канта о категорическом императиве. По некоторым позициям он идет дальше немецкого философа, ибо призывает не просто видеть в другом такого же человека, как и ты сам, но и любить его. Любовь к другому – своеобразное продолжение твоей любви к Богу. Только так люди могут достичь единства между собой и использовать его для достижения высокой цели – утверждения всечеловечества. Максимально полным воплощением свободы, по Вл. Соловьёву, является свободная теократия – такое со-

стояние общества и государства, в котором реализуется единство личности и государства, государства и Церкви, власти светской и духовной.

Принимая во внимание религиозность Вл. Соловьёва как человека и его серьёзные теоретические изыскания в области теологии и религиозной жизни, нельзя не удивляться довольно жесткой критике им бытийности свободы, вернее отсутствия последней в рамках русской православной церкви. Открыто заявляя резко отрицательное отношение к византийским религиозным институтам, мыслитель утверждает, что в русской церкви отсутствует духовная свобода. Здесь господствует казенщина, а светская власть взяла верх над верой. Государство доминирует над церковью и поэтому свобода последней сильно ограничена. Как тут не вспомнить реальную историю взаимоотношений государства и церкви в дореволюционной России и в советское время, публично высказываемую в последние годы ведущими российскими учеными озабоченность по поводу вмешательства церкви в дела государства и светскую жизнь общества, непростую ситуацию во взаимоотношениях трех православных церквей в современной Украине и официальную позицию руководства страны о целесообразности формирования единой поместной церкви. Вл. Соловьёв касался в своих работах очень сложных и одновременно болезненных вопросов функционирования религии и деятельности церкви в современном ему российском обществе и как будто предвидел сложную палитру православной религиозной жизни будущего. Критицизм его взглядов удивительно тонко сочетается с активным отстаиванием канонического православия, защитой прав и свобод как верующего человека в частности, так и православной церкви в целом.

Творчество Вл. Соловьёва удивительно современно, несмотря на всю привязанность к эпохе, в которую жил и творил теоретик. Наверное, потому что вопросы, которые он ставил и обсуждал, в своем большинстве относятся к категории «вечных»: любовь, добро, зло, вера, свобода, справедливость, ответственность, истина, красота и др. И хотя далеко не со всеми его идеями, взглядами, высказыва-

ниями можно безоговорочно или даже с оговорками согласиться, он оставил после себя яркие, имеющие выраженную авторскую позицию труды. Читать их не совсем легко, еще труднее понимать, но они, как магнит, влекут к себе уже не одно поколение исследователей и просто почитателей его таланта.

¹ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseva и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1990.

² Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

Е.М. КРОПАНЕВА

Институт педагогической юриспруденции
Российского государственного профессионально-педагогического университета, г. Екатеринбург

ВКЛАД ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА В РАЗВИТИЕ ИДЕИ ПРАВА НА ДОСТОЙНОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

Русские философы сыграли важную роль в формировании идеи права на достойное человеческое существование. Так же как и в Европе, вопросы естественного права волновали отечественных правоведов и философов. Вопросы взаимодействия нравственных исканий отдельной личности и правовых потребностей общества были одними из важнейших тем политико-правовой доктрины многих русских мыслителей.

Особую роль в развитии естественно-правовых идей сыграло течение «социального» или «нового» либерализма в России конца XIX – начала XX вв. Русский социальный либерализм указанного периода оказался способен интегрировать, с одной стороны, заимствованные и критически переработанные западные идеи, прежде всего западный опыт конституционализма и парламентаризма, а с другой – традиционную национальную идею русского пути развития. Русский либерализм на

этом этапе складывался как своеобразный интеллектуальный тип, примиряющий концепции естественного и позитивного права, а также индивидуализма и социальной ответственности.

Преобразования классического либерализма в социально-ориентированный шли в нескольких направлениях, но преимущественным в трудах отечественных правоведов и теоретиков либерализма стало социально-этическое направление. Такие вопросы, как права и свободы личности в современном государстве, взаимоотношения автономной человеческой личности и правового государства, нравственные основы правосознания, были разработаны отечественными мыслителями с позиции первоочередной важности духовного развития личности при поддержке этого развития государством.

Важнейшим лозунгом этого периода и квинтэссенцией правовой мысли стал принцип «права каждой личности на достойное существование»[5, с. 465]. В.С. Соловьёв сформулировал этот принцип в своем фундаментальном труде «Оправдание добра», вышедшем в свет в 1897 г. Соотношение нравственной философии и права получило на страницах этой книги достаточно широкое освещение и анализ. Надо сказать, что В.С. Соловьёв одним из первых в этико-правовой мысли попытался позиционировать право как инструмент «всеобщей организации нравственности», как «принудительное требование реализации определенного минимального добра»[5, с. 527]. Для В.С. Соловьёва нравственное требование определяет значение права, т.е. назначение права видится в утверждении минимального добра с помощью силы принудительной, право выступает как внешний атрибут внутренней интенции нравственности.

Не можем при этом согласиться с С.С. Алексеевым [2, с. 62], считающим, что В.С. Соловьёв утверждал некое мессианское назначение права и, по сути, отождествлял право на достойное существование с понятием минимального добра. В.С. Соловьёв достаточно четко проводит кантовскую мысль о соотношении субъективных прав личности, реальных общественных интересов и об-

щего блага. Согласно В.С. Соловьёву, «требование личной свободы уже предполагает стеснение этой свободы условием совместимости существования общества общим благам». Право не утверждает в жизни общества земной абсолют (это задача, прежде всего, внутренняя и, соответственно, нравственная). Право утверждает, прежде всего, баланс личной свободы и личного блага. Задачи права не в определении стандартов поведения и не в практическом осуществлении «всеобщей организации нравственности».

С.С. Алексеев[2, с. 63] пытается вывести государственное принуждение и чуть ли не тоталитарную политику из императива, которого у В.С. Соловьёва вовсе нет. Требование принудительной справедливости, привнесенное из общественного интереса, связано с осуществлением реально предметного или практического добра, с вектором применения справедливости в качестве действительного факта, а не только идеи. «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он... не превратился в ад»[5, с. 454]. Право выступает как «принудительное требование реализации определенного минимума добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»[3, с. 98 – 99]. В.С. Соловьёв определяет роль государства как ориентир для гражданина, который позволит человеку выбрать свой жизненный путь и нести ответственность за «бремя свободы».

Что касается принципа права на достойное существование, то понятие достойного существования не является у В.С. Соловьёва непосредственным синонимом минимального добра. Сам по себе названный принцип логически следует у В.С. Соловьёва из общего блага, заключающего в себе удовлетворение личных потребностей в его должных пределах. Как раз период работы В.С. Соловьёва над «Оправданием добра» хронологически совпал с социально-ориентированным обновлением классического западного и русского либерализма. В конце XIX – начале XX в. новый либерализм, оценив неблагоприятную ситуацию, связанную с резкой социально-

экономической поляризацией буржуазного общества, выдвинул идею реформирования общества, которое призвано было смягчить противостояние богатых и бедных. Начинается процесс формирования идеи прав человека второго поколения, этот процесс совершается в борьбе низших сословий и классов за улучшение своего экономического уровня, повышения культурного статуса, для реализации чего требуется организационная, планирующая и иная деятельность государства по обеспечению указанных прав.

В целом обновление либерализма в России в указанный период происходило в следующих «узловых» позициях. Во-первых, происходила разработка идеи взаимных прав и обязанностей человека и государства. Если старый либерализм настаивал на невмешательстве в дела гражданского общества, то новый утверждал «правопритязания» каждого по отношению к государству и, соответственно, государству по отношению к своим гражданам. Во-вторых, испытав влияние неокантианства, «новый» либерализм сферу личных прав интерпретирует как «непроницаемость личности для другого лица», в том числе и для государства. Понимание свободы рассматривается как возможность самореализации человека. Широкое признание получил тезис И. Канта, утверждающий, что свобода не имеет эквивалента, рыночной цены, но свобода имеет достоинство. В-третьих, понятие равенства перед законом уступило место равенству исходных шансов. В-четвертых, «новый» либерализм вводит оригинальное метафизическое содержание в понимание общества как живой «цельности», т.е. такого всеединства, в котором каждый человек находит свое индивидуальное место. Отгалкиваясь от идей В.С. Соловьёва, теоретики «нового» русского либерализма пытались построить концепцию «права на достойное человеческое существование» в систему ценностей классического либерализма. В-пятых, получал признание тезис о необходимости расширения сферы деятельности и ответственности государства. Если старый либерализм настаивал на невмешательстве государства в дела гражданского обще-

ства, то обеспечение права на достойное существование, борьба с монополиями потребовали от государства решительных действий по отношению к тем, кто нарушает это фундаментальное право человека.

Действительно, В.С. Соловьёв идею прав человека на достойное существование связывает с реальным осуществлением социальных реформ: речь идет об экономических и социальных правах человека и гражданина. В то же время в русле кантовской нравственной философии В.С. Соловьёв утверждает, что человек не должен восприниматься только как орудие для достижения общего блага, но «как предмет общей деятельности» и что в свою очередь «общество имеет обязанность признавать и обеспечивать право каждого на самостоятельное пользование – для себя и для своих – достойным человеческим существованием» [5, с. 420 – 421]. Важным дополнением к обеспечению средств к существованию является, по мысли В.С. Соловьёва, достаточный физический отдых и досуг для духовного совершенствования человека. «Свободное (от добывания средств существования) время» стало особо цениться на Западе относительно недавно. В.С. Соловьёв нисколько не отвлекается от естественно-правовой концепции общего блага, сформированного в Западной Европе в Новое время. По сути, нравственно-правовой порядок, предлагаемый русским мыслителем, совпадает с содержанием понятия правового государства, в котором права человека по отношению к государству рассматриваются определяющим и системообразующим фактором.

Если в наши дни мы считаем аксиомой, что цель правового государства – обеспечение границ свободы индивида, недопустимость нарушения поля свободы, очерченного правом, а также запрет применения насильственных мер, не основанных на праве, то можно формулу В.С. Соловьёва «права как определенный минимум нравственности» представить следующим образом: право есть принудительное требование определенного минимального добра для предоставления максимально возможной свободы каждому человеку государством. В

этом случае принудительное требование совпадает с нормативным условием законодательства. Именно возможность совершать зло, свобода выбора автономной человеческой личности является условием практического существования нравственности. Согласно В.С. Соловьёву, предоставление человеку свободы быть безнравственным есть условие для свободного выбора человеком нравственного поведения в соответствии с общим благом.

Поскольку в государстве право находит условия для своего действительного осуществления, то формально «государство есть воплощенное право» [5, с. 401]. В отличие от сторонников государственной школы в исторической и правовой науках, в частности Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьёв не отделяет государство от нравственности. Не индивидуальная свобода является безусловным принципом права, хотя она и лежит в основе последнего. Право имеет дело только с ограниченной и условной свободой, ограниченной, по В.С. Соловьёву, справедливостью, которая есть «жалость, равномерно применяемая» [5, с. 465] государством.

Роль государства в таком случае состоит в принудительном контроле и удерживании сил зла. Основным мотивом как для нормотворчества, так и для исполнения законов является жалость. Именно она становится ориентиром применения подлинного права со стороны государства по отношению к человеку. Понятие жалости выступает здесь в контексте восточно-христианской культуры как «элеос» – «умиление» – «любовь... и милость» [1, с. 5]. Сохраняя автономию свободы человеческой личности, поддерживаемую церковью, государство должно обеспечивать внешние условия для достойного существования и совершенствования людей.

Свобода личности является неотъемлемым естественным правом человека, и она должна быть обеспечена извне государством. Только государство, по В.С. Соловьёву, обеспечивает право на свободу при условии достигнутого нравственного сознания человека. Это означает, что настоящую свободу человек должен еще за-

служить внутренним ростом, приближаясь к нравственному Абсолюту. Государство в таком случае выполняет вспомогательную роль, обеспечивая, прежде всего, условия для достойного человеческого существования, принудительно обеспечивая каждому человеку минимальный уровень материального благосостояния. Сама же реализация свободы человека в выборе нравственной жизни связана с внутренним устройством человека при условии признания абсолютной цели – Царства Божия.

В.С. Соловьёв прекрасно понимал, что потребности человека возрастают с течением времени. Осознавая это, философ обращал внимание, что только с помощью нравственности можно обратить человечество к достижению общей цели высшего порядка. Понятно, что эту цель В.С. Соловьёв связывает с квинтэссенцией своей философии – идеей всеединства: «Цель полного воссоединения человеческого существа с природною сущностью есть принцип организации и всемирного восстановления» [5, с. 540]. Введение нравственного начала в экономику должно, по мысли В.С. Соловьёва, обеспечить господство нравственности в церковной, государственной и экономической областях человеческих отношений.

Право во всей данной схеме, являясь внешним регулятором человеческих отношений, применяется государством как для сдерживания безмерности человека «по своей глупой воле пожить», так и в качестве инструмента, позволяющего при направленном применении предоставить необходимую степень автономной свободы личности для обретения подлинной свободы в воссоединении с абсолютным Добром. Последнее возможно при социально-экономической организации (обеспечение государством права на достойное человеческое существование) и осуществлении нравственного личного подвига каждого человека в движении от «права на свободу» к собственно свободе нравственной жизни.

Право – это рамки показателя добра и зла; принудительный минимум добра; своеобразная система координат принудительного характера, позволяющая человеку осознано распоряжаться своей свободой. Достойное

существование – это всего лишь внешний минимальный уровень, необходимый для человеческого самосовершенствования.

Продолжая развивать идею В.С. Соловьёва о праве человека на достойное существование, русские философы, социологи и правоведы (Б.А. Кистяковский, П.И. Новгородцев, И.А. Покровский, С.И. Гессен и др.) были первыми, кто в науке о праве модифицировали саму тему, связанную с правом на достойное человеческое существование, в новом контексте концепции социального государства. По сути, ими была создана новая концепция правового государства, в котором личность и государство являются самоценными частями целого. При этом личности придавалось большее значение в силу нескольких причин: во-первых, засилья «позитивизма» и объективного права и стремления возродить индивидуализм и естественное право; во-вторых, преобразования либерализма в неолиберализм в конце XIX в., позволившего привнести в эту идеологию социальные идеи, так или иначе связанные с соблюдением и защитой права отдельной личности; в-третьих, позиции, обусловленной большим влиянием неокантианства на методологию социальных наук, применением «переплавленных» Г. Зиммелем и В. Виндельбандом идей И. Канта в новых исторических условиях. Однако русские философы право на достойное человеческое существование рассматривали как идеалисты, признающие существование объективных идей в качестве первооснов социального бытия. Право на достойное человеческое существование для них, прежде всего, идея, коренящаяся в человеческом духе, источником которого является Бог. Оно приобретает своеобразную форму, некое идеальное начало имманентно и трансцендентно присущее индивидуальному и общественному правосознанию. А историческое воплощение права на достойное человеческое существование возможно только потому, что существует эта идея.

Получается, что право на достойное человеческое существование – разновидность проявлений архетипа «земного рая». Однако русские философы (П.И. Новго-

родцев, С. Гессен и др.) прекрасно понимали, что, несмотря на возможное включение идеи права на достойное человеческое существование в законодательство, она в принципе не способна привести к обществу всеобщего благополучия и установить гармонию между людьми. Несовершенство людей всегда будет воспроизводить несовершенство отношений, и право на достойное человеческое существование в этом смысле никогда не сможет подняться выше уровня реальной, действительной жизни. Однако жизнеспособность и ценность идеи права на достойное человеческое существование может быть объяснена только нравственной потребностью в ней.

Итак, идея права на достойное человеческое существование имеет длительную предысторию в контексте этико-религиозной проблемы человеческого достоинства, где достойное человеческое существование обобщенно можно рассматривать как сообразное достоинству человека качественное состояние жизненного пространства. Каждому человеку предоставляется как право выбора, так и ответственность за него («время свободы») перед самим собой, обществом, Богом. Государство дает эту возможность своему гражданину посредством минимальных благ как для биологического выживания, так и духовного самосовершенствования.

Идея права на достойное человеческое существование выкристаллизовывалась в ходе эволюции идеологии прав человека как универсальное право второго поколения, которое ориентировано на социальную защиту граждан. В совокупности оно не только составляет социально-экономическую доктрину «свободы от нужды», но и дополняется как правом уважения личного достоинства человека, правом на справедливый суд, на образование, так и правом жить в чистой окружающей среде, защите прав потребителей и т.д. Это право призвано гарантировать жизнь не только свободную, но и относительно обеспеченную.

Теоретический вклад в развитие идеи права на достойное человеческое существование В.С. Соловьёва можно рассматривать как феномен опережающего мыш-

ления. Была создана открытая теоретическая модель для будущего открытого гражданского общества и правового государства, позволяющих личности реализовать свои возможности, что отчасти реализовалось в позитивном праве современной России. Государство в таком случае выполняет вспомогательную роль, обеспечивая, прежде всего, условия для достойного человеческого существования, гарантируя каждому человеку минимальный уровень материального благосостояния. Однако вектор развития идеи права на достойное человеческое существование, очерченный русским мыслителем, имеет, прежде всего, императивно-религиозный характер, неразрывно связанный с продолжением христианской традиции в праве.

¹ Аверинцев С.С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского Средневековья // Восток – Запад. М., 1985.

² Алексеев С.С. Философия права. М., 1998.

³ Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России, конец XIX – начало XX в. М., 1991.

⁴ Либерализм в России. М., 1996.

⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1990. Т. 1.

И.П. КОВАЛЕНКО

Уральский государственный университет
имени А.М. Горького г. Екатеринбург

ОПРАВДАНИЕ МУСУЛЬМАНСТВА В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Русская философия неоднократно обращалась к исследованиям мусульманства. В основном данная тема исследовалась в ключе проблемы поиска самобытного исторического пути России. Российское государство с древнейших времен находилось в ситуации выбора. Возможно, Россия – это единственное государство, которое стояло перед проблемой сознательного выбора религии. О выборе веры князем Владимиром говорится в летописи

ях, и среди различных конфессий в том числе было и мусульманство: «В год 6494 (986). Пришли болгары магометанской веры, говоря: "Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь, уверуй в закон наш и поклонись Магомету"»¹. Проблема выбора исторического пути и осознания духовной цели российского народа стала ключевой для русского самосознания.

В дальнейшем русские философы обращались к исламу не с целью исследовать какие-либо проблемы самой религии. Арабо-мусульманская цивилизация стала олицетворением Востока в споре западников и славянофилов, в споре о том, считать ли Россию Востоком или Западом? Проблему эту можно считать чисто европейской. Фактически Европа сама назвала себя Европой, сама составила атлас мира и народов, где европейцам отводилось центральное место, а многие народы на протяжении долгого времени даже и не подозревали, что они относятся к «Азии» или к «Востоку». Ислам – это не географическая область, а религия, ореол распространения которой на сегодняшний день далеко выходит за границы противопоставления «Восток–Запад». Ислам для самих мусульман является не просто религией. Он не только представляет собой систему вероучения и культа, но и предстает для мусульманина как образ жизни нормирует практически все стороны человеческой деятельности, включая определенные формы общества и специфический свод законов.

Осмысление идей мусульманства в подобном ключе мы находим в философии Владимира Соловьёва. Великого русского философа привлекали в качестве объектов исследований многие идеи ислама, как, например, проблема заступничества или специфически выраженная идея реинкарнации. Труды Соловьёва по философии религии достаточно известны, поэтому неудивительно, что его имя стало своего рода символом единства христианства в рамках проблемы межцерковных отношений.

Работа Вл. Соловьёва «Магомет, его жизнь и религиозное учение», а также III глава сочинения «Великий спор и христианская политика» («Христианство и реак-

ция восточного начала в ересь. – Смысл мусульманства») посвящены мусульманству. Для Соловьёва «христианство есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке»². Фраза Понтия Пилата «Ессе homo» – это не просто указание на человека, а указание на идеал человека, воплощенный в фигуре Христа. Идея личного соединения совершенного Божества с совершенным человечеством для Соловьёва – это своего рода ключ к всемирному историческому развитию. Дальше не будет существовать деления на Запад и Восток, весь мир придет к существованию единого истинного человечества. Роль христианства в том, что оно примиряет божественное и человеческое начала в вере. Христианская вера дает человеку осознание связи двух начал – божественного и человеческого. Это оказывается принципиально важным для любой веры, т.к. языческие культы или, иудаизм не воссоздают подобного единства, для них мир божественный и мир человеческий, можно сказать, разорваны. Для христианина же прочная связь трансцендентного и имманентного устанавливается при помощи веры в Иисуса Христа, который в своей богочеловеческой сущности этот разрыв разрешает.

Соловьёв понимает церковь как собирательное тело совершенного Богочеловечества. Против этой миссии христианства восстают различные антихристианские ереси, одни из которых не признают в Христе Бога, другие – человека. Образ Христа, синтезировавший в себе божественное и человеческое, явился весьма плодотворной почвой для размышлений различных христианских ересей. Ведь фактически каждая новая трактовка природы Христа, попытка объяснить эту природу, подчинить ее каким-то ранее известным формам приводили к образованию новых ересей, которые были понятны, скажем, бывшим язычникам. Неудивительно, что большинство франков и остготов исповедовали христианство в виде арианства – такая вера была более понятна и, возможно, более привычна.

Вершиной развития антихристианских ересей является, по мнению Соловьёва, ислам, где были синтезиро-

ваны идеи несторианства, монофелитов, иконоборцев и вообще «исключительного восточного начала – бесчеловечного божества»³. Нужно отметить, что именно древневосточные религии не опираются в большинстве своем на антропоморфизм божества, а скорее, наоборот, придают некоторый мистический, непознаваемый облик. Непознаваемость трансцендентного Бога выражена наиболее ярко в мусульманском учении об именах Аллаха, которое фактически вбирает в себя всю традицию апофатического богопознания. Впоследствии это учение классического ислама создало очень плодородную почву для развития мусульманского мистицизма и суфизма. Однако Соловьёв отмечает тот факт, что мусульманство достигло успеха в пределах прежнего христианского Востока, т.е. Малой Азии, бывшей территории Византии, Египта, Сирии и т.д. Большинство антихристианских ересей были побеждены истинной христианской верой в течение истории, но ислам оказался сильнее, что говорит о наличии его особого исторического предназначения.

Историческая миссия христианства Соловьёву вполне ясна – осуществить истину Христову в ее трояком виде: как истину веры, как истину разума и как истину жизни; сущность же этой истины состоит в гармоническом и всецелом соединении божественного с человеческим⁴. В своем историческом развитии христианство с успехом выполнило первые две цели: «истина Христова утверждена как предмет веры и освещена сознательным мышлением, ересь опровергнута, и антихристианское просвещение покорено»⁵. Но пересоздание самой жизни общества в соответствии с христианской истиной оказалось сложной задачей. Христианское человечество должно было решить эту задачу, руководствуясь свободной волей человека, и именно в этот момент христианское человечество оказалось не состоятельным.

Православная вера утверждала единство божественного и человеческого, но это утверждение оставалось лишь в рамках внутреннего мира. Попытаться реализовать истину в самом обществе, выйти из теории христианство оказалось не в состоянии. Соловьёв осознает не-

соответствие того, что исповедуют люди и как они поступают в жизни. Несмотря на то, что Византия приняла христианство, общество оставалось полуязыческим, антихристианским, основанном на римском праве. «Светское общество Византии страдало практическим нестоианством, а монашество страдало практическим монофизитством»⁶. И светское общество, и монашество со временем приходят к идее бесчеловечного Бога, к главному основанию ислама. Мусульманство понимало несостоятельность христианского закона в жизни и поэтому дало обществу другой закон, более исполнимый. Оправдание мусульманства Соловьёв видит в том, что именно эта религия даёт возможность человеку верить в Бога так, чтобы согласно собственной вере было возможно жить. Ислам играет огромную роль для человечества в целом, т.к. именно эта вера позволяет разрешить третью задачу религии – найти истину жизни.

Однако Соловьёв не снимает с ислама названия «антихристианской» религии. Он говорит, что христианское общество согрешило, когда не сумело вести свою жизнь в соответствии с законами своей веры. И в наказание за это нехристианское общество вынуждено искать выход в «антихристианской» религии. Для Соловьёва единое человечество предполагает единую религию. Христианство есть основание этой религии, т.к. оно даёт идею Богочеловека. Различные цивилизации возникают из развития этого основания, это и западноевропейская цивилизация, и «уродливое и гнилое здание Византийской империи»⁷. Уродство этого знания – это изъян в толковании того фундамента, который дан в виде идеи соединения божественного и человеческого. Основание это несокрушимо, т.к. оно не зависит от деяний людских. И пока это основание цело, оно оставляет возможность воссоздания истинного богочеловеческого строя жизни.

Итак, единая истинная религия необходима для формирования единого истинного человечества. И для Соловьёва эта единая религия и христианство вовсе не тождественны. Христианство даёт верное основание. Но осознание того, что единство Бога требует логически

единство человечества, Соловьёв находит и в мусульманстве. Он ставит в заслугу Магомету факт признания необходимости единой истинной религии для всех народов. «Человечество, единое по происхождению, имело с самого начала одну истинную веру. "Бог всех вас создал из одного человека, и из него же Он образовал женщину, чтобы быть подругой ему" (Сура VII,189)»⁸. В дальнейшем историческое развитие породило множество усомнившихся и, как следствие, много других религий. Но каждому усомнившемуся народу был послан пророк в целях привести их к единой вере. Таким образом, Соловьёв признает, что все религии стремятся к единству, и именно в этом и заключалась миссия пророков. Такой же взгляд на историю религии имеет и мусульманство – в фигуре Христа Коран признает пророка, но не Богочеловека, что не позволяет Соловьёву усматривать в мусульманстве потенциал стать всеобщей единой религией человечества.

Перед такой религией стоят задачи утверждения трех истин, соединенных воедино. Истинная религия должна провозгласить единство веры и разума и должна суметь воплотить это в жизнь. Христианство за всю историю не смогло разрешить третью задачу, и возникает вопрос, а возможно ли это вообще. И именно в этом и заключается роль ислама – показать, что решение это возможно. Смысл исламской веры для всего человечества заключен в возможности осознания единства религии, глубинной веры и всех сфер собственной жизни. Единственный недостаток ислама, единственное, что не позволяет стать мусульманству верой всеединого человечества, – это отсутствие богочеловеческого догмата в вероучении. Ислам строится не на том основании, это единственный его изъян, по мнению Владимира Соловьёва. Мусульманство решило ту проблему религии, которая оказывалась долгое время неразрешимой для христианства, и тем самым только доказало, что религия способна выполнить свою историческую миссию воссоединения человечества.

¹ Повесть временных лет. М., 2007. С. 128.

² Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика.
<http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovv11.htm>.

³ См. там же.

⁴ См. там же.

⁵ См. там же.

⁶ См. там же.

⁷ См. там же.

⁸ Соловьёв В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение.
<http://www.vehi.net/soloviev/magomet/05.html>.

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 17
Онтология, теория познания и социальная
философия В.С. Соловьёва

Редактор Н.С. Работаева
Компьютерная верстка и макетирование В.А. Мухин
Обложка А. Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 14.07.2008. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,83. Уч.-изд. л. 19,9.
Тираж 150 экз. Заказ № .

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет им. В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.
Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.