

УДК 1(47)
ББК 87.3(2)522-685

Александр Иосифович Бродский

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор кафедры этики, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: abrodsky59@mail.ru

Три урока Владимира Соловьёва

Аннотация. Статья является откликом на предложение журнала «Соловьёвские исследования» обсудить на «Круглом столе» проблему актуальности наследия В.С. Соловьёва. Отношение к наследию Соловьёва формулируется в трех тезисах, относящихся к *метафизике, историософии и этике*. *Метафизика* русского философа актуальна сегодня применением к человеку «апофатической логики», в которой Небытие оказывается сущностью не только Бога, но и человека. *Историософия* актуальна тем, что предлагает этический вектор социального развития. *Этика* важна своей верой в то, что люди способны создать лучший мир, чем тот, в котором мы живем, и противостоит «спиритуализму», для которого характерно неверие в человека, мнение, что в реальной «эмпирической» действительности невозможно осуществление каких-либо благих замыслов, уверенность, что все действительно ценное носит сверхиндивидуальный, неутилитарный характер и не имеет какого-либо отношения к интересам и потребностям людей. Как во времена Соловьёва, так и сейчас, этика *сверхличных ценностей* ведет к насилию и деспотизму.

Ключевые слова: метафизика, историософия, этика, антропология, апофатическая логика, София, утопия, деспотизм

Alexander I. Brodsky

St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Ethics, Russia, St. Petersburg, e-mail: abrodsky59@mail.ru

Three lessons from Vladimir Solovyov

Abstract. The article is a response to the invitation of the *Solovyov Studies* to discuss at Round-table talks the significance of V.S. Solovyov's legacy. The author characterizes his attitude toward Solovyov's legacy through three theses pertaining to *metaphysics, historiosophy, and ethics*. The metaphysics of the Russian philosopher is currently important because of the idea of applying "apophatic logic" to a human being: thus non-existence is regarded as the essence of both God and humans; Solovyov's historiosophy are important because they suggest an ethical vector of social development Solovyov's ethics is important because of the belief that people are capable of creating a better world – better, than the one we live in now, and opposes "spiritualism", which implies a lack of faith in human beings, the conviction that it is impossible to implement any good intentions in "empirical" reality, and the belief that everything truly valuable is of a supra-individual, non-utilitarian nature and has no relation to the interests and needs of people. Both in Solovyov's time and now, the ethics of *supra-personal values* leads to violence and despotism.

Key words: metaphysics, historiosophy, ethics, anthropology, apophatic logic, Sophia, utopia, despotism

DOI: 10.17588/2076-9210.2024.3.030-037

Проблема оценки наследия В.С. Соловьева в свете современных научных и исторических вызовов сохраняет свою актуальность. Соловьев, безусловно, остается ключевой фигурой в русской философии. Но, на наш взгляд, сегодня стоит обратить внимание не столько на его *утверждения*, сколько на его *сомнения* и *колебания*.

Попробуем сформулировать свое отношение к наследию Соловьева в трех развернутых тезисах, относящихся к *метафизике*, *историософии* и *этике*.

Что касается *метафизики*, то в целом она представляется устаревшей частью наследия философа. Полагаем, что такие традиционные соловьевские темы, как «органическое миропонимание», «цельное знание», «системный подход», «диалектика» и т.п., не нуждаются сейчас в каком-либо обсуждении, так как все они получили за прошедшие сто с лишним лет совершенно иное осмысление. Пожалуй, единственное, что в метафизике Соловьева продолжает оставаться актуальным, так это ее *апофатический* характер, проявляющийся в убеждении, что, говоря о Боге, мы можем давать ему лишь отрицательные определения, т.е. говорить лишь о том, что *не есть Бог*, но не о том, что *Он есть*. Такая «апофатическая логика» в наши дни актуальна, конечно, своими *антропологическими* следствиями. Хотя актуальность этих следствий двойственна, неоднозначна, о чем пойдет речь ниже.

Пока что заметим, что, хотя апофатическое богословие было известно в восточном христианстве по крайней мере начиная с VI века, сам Соловьев опирался не столько на восточно-христианскую патристику, сколько на каббалистические книги. Неслучайно на страницах некоторых своих сочинений он называет первоначальное Сущее термином Эйн-Соф, которым каббалисты обозначают неизреченную и неопределяемую сущность Бога. Апофатический метод – неотъемлемая черта еврейского мистицизма. Бог здесь – это Ничто, которое, как гласят древние каббалистические трактаты, «бесконечно реальнее любой другой реальности»². Объяснить предпочтение Соловьевым каббалистической мистики восточно-христианской патристике, которая была ему известна, можно тем, что христианское апофатическое богословие делает акцент на непознаваемости Бога, на отказе от каких бы то ни было попыток постичь Того, Кто непознаваем в принципе. Тогда как в каббале есть аспект некоего гностического постижения Сущего путем определенных интеллектуальных усилий. Соловьеву было важно именно последнее. Христианский пафос *непознаваемости* противоречит его глубокой приверженности философии. И, рассуждая о Первоначале, он неоднократно подчеркивал познавательную и даже логическую необходимость отождествления Первоначала с Небытием.

Выходя за рамки теологии, апофатическая логика предлагает *новую антропологию*, в которой Небытие оказывается частью человека как образа и подобия Божьего. Человеку, как и Богу, присущ элемент Небытия, «отрицательная безусловность»: он никогда не ограничивается данным ему содержанием и, ощущая себя свободным от всякого внутреннего ограничения, «заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития»³. Иными словами, Небытие дано нам

² См. о проблеме Небытия в каббалистике: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004.

³ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 20 [1].

как наша свобода, как наша способность выходить за рамки всего, что дано нам от рождения. Нельзя не заметить, что в этих своих размышлениях Соловьёв оказывается близок экзистенциализму XX века. Классик этого направления Ж.-П. Сартр, который, в отличие от Соловьёва, не верил ни в Бога, ни в черта, определял человека почти в тех же терминах: «Человек представляется... бытием, которое осуществляет возникновение Ничто в мире. Человек всегда отделен посредством Ничто от своей сущности» [2, с. 71]. И именно эта отделенность человека от своей сущности является, по Сартру, условием его свободы, условием возможности выбрать самого себя в этом мире.

Таким образом, «апофатическая антропология» укореняет свободу в природе человека. Однако она содержит в себе и *опасные идеологические следствия*, особенно когда отрывается от своих религиозных корней. И эти опасные следствия «светской апофатики» Соловьёв если и не осознавал, то все-таки предчувствовал в своих *историософских* трудах.

Знаменитая *историософская* концепция Соловьёва с ее верой в богочеловечество и Всемирную теократию уже при жизни философа вызывала иронию. Можно согласиться с Н. Бердяевым, считавшим, что нелепый проект соединения русского царя с римским первосвященником «совсем не стоял на высоте экуменической темы, которая мучила всю жизнь Вл. Соловьёва и в которой он остается нам очень близким»⁴. Сам Соловьёв к концу жизни отказался от веры в свою утопию и, более того, изобразил ее как царство Антихриста.

И все-таки относиться ко всем этим рассуждениям только с иронией, на наш взгляд, не стоит. Утопии важны не тем, что они проектируют какой-то реально возможный образ будущего, а тем, что предлагают некий этический вектор социального развития, придают смысловую наполненность содержанию истории и могут служить своеобразным критерием для *нравственной* оценки происходящего.

Важно отметить также актуальность спора Соловьёва с представителями зарождавшегося в его время так называемого «цивилизационного подхода», выдвинувшими «теорию культурно-исторических типов». Наиболее четко эта теория была представлена в сочинении Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», которое Соловьёв подверг резкой критике. Критика была во многом несправедливой и в конечном счете опиралась на все ту же утопию Всемирной Теократии. Да и сама теория Данилевского, в которой все культурные типы образовывались на примерно одинаковых четырех основаниях, проходила одни и те же четыре этапа развития, развивала одни и те же четыре вида деятельности – предполагала в качестве *исходной посылки* все-таки некое единообразие человеческой природы и законов ее существования. Но вот дальнейшее развитие так называемого «цивилизационного подхода» в XX веке эту посылку поставило под сомнение.

На наш взгляд, метафизическую основу «цивилизационного подхода» следует искать не в историософских построениях Шпенглера или Тойнби, а в антропологии XX века, причем именно в «апофатической антропологии», находившей в человеке

⁴ См.: Бердяев Н.А. Владимир Соловьёв и мы // Вл. Соловьёв: Pro et contra. Антология в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 179 [3].

элементы Небытия. Именно она подорвала тысячелетнюю веру философов в существование некой *единой природы человека*. Например, антропология Х. Плеснера постулировала в качестве родовой особенности человека как раз отсутствие какой-либо определенности, «децентрированность», «ничтожествование», опору на Ничто. В результате такой «привязки» к Небытию человек вынужден все «приобретать». Для человека естественность искусственна, а искусственность естественна. В антропологии А. Гелена «природа человека» исчерпывалась его «недостаточностью» («дефицитностью») инстинктов и неспособностью жить в природе), которая компенсируется социальными институтами и культурой. Наконец, в теории Э. Ротхакера людей объединяет только то, что их разъединяет: «кровь и почва», раса, национальный язык, обычаи, стиль жизни и т.п. Таким образом, философская антропология 30–40-х гг. XX в. пришла к выводу, что в «природе человека» как бы заложено отсутствие общей природы.

Но окончательную «расправу» над идеей *единой природы человека* произвел *европейский неомарксизм* прошлого века и генетически связанный с ним *постструктурализм*. Классический марксизм хотя и рассматривал человека в качестве «совокупности общественных отношений», все-таки сохранил веру в некую «родовую сущность человека», возвращение к которой К. Маркс считал главной задачей исторического развития. Но в 60-х гг. прошлого века знаменитый неомарксист Л. Альтюссер в книгах «За Маркса» (1965 г.) и «Читать “Капитал”» (1968 г.) стал утверждать, что в 1857–1858 гг. Маркс полностью отказался от своего гуманизма в пользу «научной философии», растворив человека в неких безличных структурах. Согласно Альтюссеру, сам гуманизм, т. е. убеждение, что субъектом истории является человек, стал пониматься Марксом как элемент *идеологии*, которая всегда представляет собой строго организованную систему различных бессознательных представлений, образов и мифов, органически вписанных в любую социальность. Не будет преувеличением сказать, что взгляды Альтюссера во многом определили весь постструктурализм второй половины XX в. Неслучайно он был непосредственным учителем таких классиков этого направления, как М. Фуко, Ж. Деррида, П. Бурдьё. Постструктурализм, как и практически весь так называемый постмодернизм, полностью растворил человека в культуре, понимаемой как некий набор «анонимных» дискурсивных практик. Такое мировоззрение «легитимизировало» любой способ осмысления действительности, стирая грань между рациональным и нерациональным, наукой и мифологией, нормой и безумием. Всякая привязка к рациональному и нормальному понималась в постмодернистской философии как форма насилия, способ реализации власти. Знаменитое эпатажное заявление М. Фуко о «недавнем изобретении человека» и «его скором исчезновении» можно рассматривать как риторическое резюме всех атак на концепт «природы человека»⁵, предпринятых в прошлом веке.

В этой связи пафос «единого человечества», которым пронизана критика Соловьевым Данилевского, по сути дела защищал концепт *единой природы человека*. С религиозной точки зрения Соловьев осмыслял единое человечество как Софию.

⁵См.: Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, 1966 [4].

София – это человечество, понятое как одно живое существо. В этом смысле София, по мысли Соловьёва, может быть отождествлена с понятием Великого Существа в философии родоначальника *позитивизма* Огюста Конта. Конт говорил о Великом Существом как о человечестве, ставшем в результате социального и культурного прогресса «единым живым организмом». Согласно Соловьёву, это было великим прозрением, которое свидетельствует, что в наше время неверующие прогрессисты больше делают для осуществления евангельских заветов, чем верующие христиане. За идею Великого Существа «безбожнику и нехристу» Конту можно даже «простить» его позитивизм: «Конт действительно заслужил себе место в святцах христианского человечества»⁶.

В наше время *единство человеческой природы* подтверждается многими лингвистическими, эволюционистскими и неврологическими теориями. Уже в 70-е гг. прошлого века Н. Хомский стал центральной фигурой того направления в гуманитарной мысли, которое сохраняет концепт *единой природы человека*. Основные философские постулаты всех версий «генеративной грамматики» Хомского – эволюционно-биологическое возникновение способности к языку, единство формальной основы всех языков и т.п. – возвращают к идее о врожденном характере наших мыслительных способностей, что и следует считать *единой природой человека*. «Имеется фундаментальное соответствие между всеми человеческими языками, – утверждает Хомский, – потому что “человек повсюду одинаков”» [6, с. 131].

На сходных позициях стоял *классический структурализм*. Теории Ф. де Соссюра, К. Леви-Стросса, Р. Якобсона и других тоже исходили из того, что в основе человеческого мышления лежат некоторые языковые структуры, которые можно изучать абстрактно, вне конкретных речевых ситуаций, порождаемых социумом и культурой.

Вне всякой связи с Хомским и структуралистами подобные выводы сделали невролог-эволюционист Г. Джерисон, биолог С. Лурия, генетик Ф. Жакоб и многие другие естественники. Хотя все перечисленные ученые, скорее всего, являются «безбожниками и нехристями», нам кажется, Соловьёв нашел бы и для них место в «святцах христианского человечества».

Что касается *этического «завещания»* Соловьёва, то оно наиболее ярко проявилось в самом отказе философа от концепции *Богочеловечества* и от утопии о Всемирной Теократии. Этому отказу предшествовало сочинение «Жизненная драма Платона» (1898 г.), где Соловьёв утверждает, что вслед за Сократом Платон проникся убеждением, что *безусловное добро* – не выдумка, оно реально. Но Сократа приговорили к смерти. Гибель Сократа глубоко поразила Платона. Если в мире есть абсолютное добро, то почему праведник в нем погибает? Неужели Сократ ошибался? Возможно ли примириться с таким торжеством зла? Все эти вопросы, по мнению Соловьёва, подвели греческого философа даже к мысли о самоубийстве. Однако Платон нашел в себе силы преодолеть отчаяние. Он сделал вывод: раз в этом мире праведник погибает, значит, этот мир не истинен, ложен, но есть другой, истинный мир, мир, *где правда живет*. И перед античным философом

⁶ См.: Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Сочинение в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 581 [5].

встал вопрос: как проложить мост между здешней юдолью и пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины? Поначалу Платон усмотрел этот «мост» в любви, Эросе. О роли Эроса как pontifex'e (строителе моста) между миром земным и миром божественным особенно ярко сказано в диалогах «Федр» и «Пир», которые Соловьев считает вершиной творчества Платона. Однако Платон, живший до Христа, не смог убедить себя в том, что объектом этого Эроса может стать человек вместе с его низшей, плотской природой. Эроса достойна лишь высшая, духовная природа человека, лишь *идея* человека. И, лишенный своего земного, плотского содержания, Эрос оказался чем-то столь же умозрительным, как и сам мир идей.

И тогда Платон находит иной способ исправить мир. В «Государстве» и особенно в «Законах» Платон предлагает идеал социального строя, который, по мнению Соловьева, представляет собой довольно низменный склад мысли. Он не только груб и примитивен, не только узаконивает все язвы древней жизни (рабство, разделение между греками и варварами, войну между ними), но и поражает полным отсутствием этических начал. Более того, в «Законах» Платон совершает прямое предательство памяти Сократа, рекомендуя подвергать смертной казни всех, кто колеблет авторитет отечественных богов, тем самым как бы оправдывая тех, кто приговорил к смерти его любимого учителя (Сократ, как известно, был обвинен в непочтении богов, которых почитает город). Поэтому «Законы» – духовный крах Платона.

Описанные Соловьевым отношения между учением Сократа и учением Платона отчасти напоминают отношения между философией самого Соловьева и последующей русской религиозной философией. Вслед за Соловьевым представители русского «религиозного ренессанса» начала XX в. верили в существование безусловного Добра, в реальность абсолютного Блага. Однако, в отличие от Соловьева, они не верили, что все это может быть проявлено, осуществлено в здешнем, чувственно данном нам мире. Соловьевская вера в благотворность социального прогресса, в возможность усилиями самих людей сделать их жизнь на Земле лучше, была им абсолютно чужда. Ближайший сподвижник Соловьева Е.Н. Трубецкой усматривал основную ошибку своего друга в том, что тот пытался «утвердить совершенство Божьего Царства в формах непросветленного здешнего существования»⁷.

А для Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка, В. Эрн и других почти аксиоматическими становятся утверждения, что в этом мире абсолютных и безусловных ценностей нет, что в реальной, «эмпирической» истории ничего хорошего не осуществится и что все действительно ценное и абсолютное находится по ту сторону всего происходящего, в иной, трансцендентной сфере бытия.

В ранний период своего творчества большинство русских религиозных философов начала XX века, говоря о пути, ведущем от мира земного к миру божественному, указывали на любовь, творчество, мистическое откровение, иррациональный порыв. Произведения этого периода – это своего рода «Федр» и «Пир»

⁷ См.: Трубецкой Е.Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 60 [7].

русской философии. Но по этому пути способны идти лишь немногие, лишь те, кого Бердяев называл «аристократами духа». А как же быть с остальными людьми, с миром, где «правда не живет»? И творцы «русского религиозного ренессанса» начали искать другой путь, стали создавать свои «Государство» и «Законы». Мечты о «новом средневековье» Н. Бердяева, стремление уподобить культуру религиозному культу П. Флоренского, «абсолютная мифология» А. Loseva, «дионисийско-хоровые» прозрения Вяч. Иванова, монархизм Ив. Ильина, национал-большевизм «сменовеховцев», «консервативная революционность» евразийцев – все эти «проекты» объединяло убеждение, что человек не обладает каким-либо личным, непосредственным отношением к высшим ценностям и может приблизиться к ним лишь через подчинение своего сознания каким-либо коллективно-духовным образованиям типа церкви, государства, нации и т.п.

В чем же причина симпатий романтиков прошлого века к деспотизму? Думаем, что причина эта аналогична той, на которую указывал Соловьев в связи с Платоном – неверие в человека, убежденность в том, что в реальной «эмпирической» действительности невозможно осуществление каких-либо благих замыслов; уверенность, что все действительно ценное носит сверхиндивидуальный, неутилитарный характер и не может иметь какого-либо отношения к интересам и потребностям людей. А в основе всего этого лежал все тот же платоновский спиритуализм, т.е. убеждение, что любви достойна лишь высшая, духовная природа человека, но не его «ничтожная плоть». И когда Б.В. Межуев в своем интервью, ставшем поводом для данного «круглого стола», утверждает, что, согласно «Краткой повести об антихристе», именно «победа секулярных сил» приведет к появлению антихриста в сердце Европы, то он не совсем точен. Антихрист, согласно Соловьеву, явится как раз из среды «верующих спиритуалистов», из среды тех, кто верит в Добро, Бога, Мессию, но любит не этот мир с населяющими его несовершенными людьми, а лишь свои «духовные ценности», свое «высочайшее воздержание», свой аскетизм, бескорыстие и т.п. А что касается «секуляризма», то Соловьев неоднократно в своих работах утверждал, что нерелигиозные поборники социального прогресса, жаждущие новой, более гуманной и справедливой формы солидарности людей, делают для осуществления христианского дела гораздо больше, чем религиозные спиритуалисты, ищущие смысла жизни в ином, потустороннем бытии.

Платонические интенции начинают господствовать в культуре всякий раз, когда возникает разочарование в прогрессе, когда ставится под сомнение возможность организовать жизнь на более разумных и гуманных началах, когда утрачивается вера в возможности человеческого разума. Так было на рубеже XVIII–XIX вв., когда просветительские идеалы уступили место романтизму; так было в начале XX века, когда либерально-прогрессистские устремления XIX века стали казаться наивностью и мещанством; нечто подобное происходит в наши дни, когда гуманистические ценности вновь вызывают иронию или ненависть. И в этом смысле «этическое завещание» Соловьёва по-прежнему актуально. Пока будет жить романтический спиритуализм, будет повторяться «жизненная драма Платона».

Список литературы

1. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 5–171.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии // пер. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 644 с.
3. Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы // Вл. Соловьев: Pro et contra. Антология в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 17–181.
4. Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966. 400 p.
5. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.
6. Хомский Н. Картезианская лингвистика / пер. с англ. и предисл. Б.П. Нарумова. М.: Ком-Книга, 2005. 228 с.
7. Трубецкой Е.Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 59–75.

Reference

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings on Divine Humanity], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Izdatel'stvo Pravda, 1988, pp. 5–171.
2. Solov'ev, V.S. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [August Comte's idea of humanity], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 562–581.

Individual Works

3. Foucault, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. 400 p.
4. Khomskiy, N. *Kartezianskaya lingvistika* [Cartesian linguistics]. Moscow: KomKniga, 2005. 228 p.
5. Sartr, Zh.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [L'être et le néant. Expérience de l'ontologie phénoménologique]. Moscow: Respublika, 2000. 644 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

6. Berdyaev, N.A. Vladimir Solov'ev i my [Vladimir Solovyov and us], in *VI. Solov'ev: Pro et contra. Antologiya v 2 vols., vol. 2*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2002, pp. 17–181.
7. Trubetskoy, E.N. Spor Tolstogo i Solov'eva o gosudarstve [The dispute between Tolstoy and Solovyov about the state], in *O religii L. Tolstogo* [About the religion of L. Tolstoy]. Moscow: Put', 1912, pp. 59–75.