

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 19

**Тезисы докладов Международной научной конференции
«Философия В.С. Соловьёва в истории мысли
и современных дискуссиях»**

1 – 5 октября 2008 г., Россия, Иваново, ИГЭУ

Иваново 2008

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

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

В сборнике публикуются тезисы докладов участников Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях» (1 – 5 октября 2008 г., Иваново, Ивановский государственный энергетический университет).

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, 26-97-70; факс (4932) 38-57-56, 38-57-01

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

ISBN 978-5-89482-557-1

- © М.В.Максимов, составление, 2008
- © авторы статей; 2008
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ 1

В.С. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Рашковский Е.Б. Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или О духовных предпосылках соловьёвского «либерализма».....	7
Гриб С.А. Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва на путях осмысления благодатного всеединства.....	8
Брагин А.В. Консервативная апология духовного наследия В.С. Соловьёва: проблема ненасилия, толерантности в эпоху глобализации и неолиберализма.....	9
Цанн-кай-си Ф.В. Вл. Соловьёв и И. Кант: оправдание и критика.....	15
Максимова Л.М. Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьёва.....	19
Мозговая Н.Г. Русский космизм и философская мысль в духовных академиях.....	25
Красицки Я. «Sub specie antichristi venturi...» (Соловьёв и Ницше).....	29
Дианов Д.Н. Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений.....	30
Баранец Н.Г. Вл. Соловьёв о И. Канте: анализ на уровне дискурса.....	33
Kiejzik L. Владимир Соловьёв в свете работ Сергея Булгакова.....	38
Гордеев А.С. Учение о Софии и философия хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова).....	39
Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия».....	41
Ерофеева К.Л. Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество.....	45
Максимов М.В. Александр Мень и соловьёвская традиция в русской философии.....	46
Шаронов И.И. Роль Владимира Соловьёва и Жака Маритена в объединении католической и византийской традиций прав человека и гражданина.....	52

Козлова О.В. Концепция трансцендентальной свободы В.С. Соловьёва.....	56
Матюшко Б.К. Историсофия «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения.....	58
Колобова Ю.И. Вл. Соловьёв – Ф. Достоевский – Л. Толстой в контексте типологии творческих личностей П.П. Сувчинского.....	63
Смирнов Г.С. Три Владимира: размышления о ноосферной истории и ноосферном будущем России.....	68

СЕКЦИЯ 2

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

Коротков В.Е. Концепция цельного знания В. Соловьёва и современная эпистемология.....	73
Куликова О.Б. Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва.....	76
Борчиков С.А. Между двух разумов.....	77
Роднов Л.Н. Разум истины или истина разума?.....	81
Балаябина М. Б. Духовное измерение истины.....	82
Нижников С.А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва.....	84

СЕКЦИЯ 3

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей.....	88
Рощинский С.Б. Нравственные основы социальной философии Вл. Соловьёва.....	93
Смазнова О.Ф. «Идолы и идеалы»: философия В.С. Соловьёва в контексте дискуссий об общественном идеале.....	96
Сугатова Е.П. В.С. Соловьёв о теократической задаче России.....	99
Демичев И.В., Баранова А.С., Бакаев Р.С. Общественный идеал Вл. Соловьёва и кризис современного общества.....	103

Белова Т.П. Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии.....	105
Подлевских Л. Г. Философия истории В.С. Соловьёва в постмодернистской историографии.....	109
Барсук И.А. Русская идея как теоретический концепт: генезис, сущность, эволюция.....	111
Усманов С.М. «Тревожный патриотизм» Вл. Соловьёва.....	117
Немчинов И.Г. Историософия Владимира Соловьёва в контексте кризиса «русской идеи» второй половины XIX века.....	119
Глазков А.П. Аскетизм как этический принцип исторического развития в историософии В.С. Соловьёва.....	122
Ерина Е.Б. Национальный вопрос в творчестве В.С. Соловьёва.....	126
Лебедева А.В. Национальный вопрос в философии В.С.Соловьёва.....	129
Павлов В. Л., Павлов Ю. В. Идеи справедливости и свободы в философии Вл. Соловьёва и современность	136
Кропанева Е.М. Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование.....	140
Коваленко И.П. Оправдание мусульманства в философии Владимира Соловьёва.....	144

СЕКЦИЯ 4

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. ЭТИКА. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Карпицкий Н.Н. Всеединство как основа ощущения жизни	148
Виноградова Е.В. О нравственной философии Вл. Соловьёва	152
Савельева М.Ю. Мировой опыт исследования сущности «добра» и «блага» и Владимир Соловьёв	155
Конева Л.А. Вл. Соловьёв: любовь как общий закон живого бытия.....	159
Зорина Л.Н. Индивидуальная этика В.С. Соловьёва	163
Дзущева Н.В. Концепт «совесть» в эстетико-философской системе Вяч. Иванова (к проблеме рецепции философии нравственности Вл. Соловьёва).....	167

Гусакова Т.Ф. Критика Вл. Соловьёвым гедонизма и духовный кризис нашего времени	170
Булычёв И.И. От совершенного человека к сверх - и постчеловеку	173
Фомина А.Б. Любовь как сублимация в работе В.С. Соловьёва «Смысл любви»	174
Пилецкий С.Г. Метафизика зла В.С.Соловьёва	178
Ковалева С.В. Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле: определение и формирование сущности человека	181
Касьянова Е. И. Проблема толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва	184

СЕКЦИЯ 5

ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Чистякова Э.И. В.С.Соловьёв и русский символизм.....	188
Мусинова Н.Е. Вл. Соловьёв в контексте диалога западного и русского символизма.....	190
Матсар М. Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества	194
Серова Н.В. Категория «абсолютно-сущего» как онтологическая конституента благолепия в философии всеединства В.С. Соловьёва.....	197
Петрухина А.В. Своеобразие эстетики и её значение в философии В.С. Соловьёва	199
Крохина Н.П. Соловьёвская философия всеединства (софиосфера) и её культурно-исторические воплощения	200
Гунченко А.В. Концепт «поэт» в философском дискурсе В.С.Соловьёва.....	202
Авдейчик Л.Л. Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва.....	205
Кузин Ю.Д. Фанатики мечты (Вл. Соловьёв в отношении к американским трансценденталистам и романтикам)	208
Соркин Э. И. Эстетика природы и эстетика науки	211

СЕКЦИЯ 1

В.С. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Институт мировой экономики и международных отношений РАН,
г. Москва

СОВРЕМЕННОЕ И БИБЛЕЙСКОЕ В НАСЛЕДИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА, ИЛИ О ДУХОВНЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ СОЛОВЬЁВСКОГО «ЛИБЕРАЛИЗМА»

Основные положения доклада строятся на гранях , с одной стороны, библейских исследований, а с другой – мировых и отечественных соловьёвских исследований последних десятилетий (включая и исследования автора этого доклада в обеих областях).

Библия – при глубоком прочтении текстов Ветхого и Нового Завета – есть основной кодовый текст свободы не только для европейской, но также и для российской культуры. Не просто негативной свободы от внешнего людского произвола, но и – воистину – нашей небесной свободы, «свободы славы детей Божиих» (Римл. 8:21). Нашей свободы не только от порабощения другими людьми или безличными институтами и коллективами, но и от порабощения самими собой. Нашей свободы от, казалось бы, фатальных сил социального, психологического, интеллектуального и религиозного отчуждения, от господства во все времена набирающих самостоятельную силу абстракций («отвлеченных начал»).

В этом смысле библейская динамика свободы есть движение от «свободы от», т.е. от негативной свободы, от глумления и рабства, к «свободе ради», к свободе быть – к свободе нашего человеческого возрастания в контексте «Божественного всеединства». Т.е. к свободе той внутренней жизни (в терминах Соловьёва – «истинной жизни»), что нераздельно связана со всем подлинным богатством духовных, культурных и общественных форм человеческой коммуникации. Иными словами, в контексте

внутреннего достоинства человека перед Богом, Вселенной, другими людьми и самим собой.

Пожалуй, одной из серьезных недоработок соловьёвского «либерализма» (при всей искренности и богатстве его личного гражданского опыта) представляется недооценка философом важности моментов самоорганизации именно в недрах гражданского общества. Самоорганизации, переходящей тогдашний барьер «малых дел» и осознающей важность своего институционально оформленного и договорного (т.е. конституционного) закрепления.

Но эта недооценка не столько вина, сколько беда философа. Ибо она представляется, прежде всего, данью институциональной незрелости страны и доселе не избытому патерналистскому характеру нашего менталитета.

И всё же если наша страна и её интеллигенция всерьез заинтересованы в векторе духовно обоснованной свободы, то интенсивной работы с соловьёвским наследием нам не обойти.

25.02.08 (Иверской иконы Божией Матери)

С.А. ГРИБ

Главная астрономическая обсерватория РАН, г. Санкт-Петербург

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ИМЕНИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА НА ПУТЯХ ОСМЫСЛЕНИЯ БЛАГОДАТНОГО ВСЕЕДИНСТВА

Кратко излагается история возникновения в Санкт-Петербурге религиозно-философского общества имени Владимира Соловьёва. Реально оно существовало задолго до официального признания возможности осуществления свободных религиозно-философских дискуссий в России, и в частности Санкт-Петербурге. В годы перестройки нелегально существовавшие философские и богословские кружки вышли из подполья. Так, в феврале 1992 года было создано Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва, одного

из основателей русской религиозной философии (СПБРФОС); целью общества является возрождение русской религиозно-философской мысли путем проведения собраний, семинаров, конференций и привлечения к участию в них ученых, философов, богословов и всех интересующихся русской религиозно-философской мыслью и её значением для современности. Члены общества считают себя продолжателями дела религиозно-философского общества, существовавшего в Петрограде до 1917 года. Общество придерживается антиномизма православной догматики, из которого во многом следует антиномизм русской религиозно-философской мысли и устремление к coincidentia oppositorum, к всеединству при видении мира в сиянии Фаворского света. При этом имеется представление о том, что системы всеединства не являются достроенными (у Вл.Соловьёва, о.П.Флоренского, о.С.Булгакова и др.), как бы для свидетельства смирения перед Невыразимым. Считаем, что Вл.Соловьёв, А.Мейер и Я.Друскин призывают адептов русской религиозной философии не только мыслить, но и идти по пути, на который они указывают, претерпевая все лишения и испытания, к Логосу, через отвержение и преображение своего ratio. Здесь можно увидеть претворение мысли в жизнь на основе исповедуемых ими «живых идей».

А.В. БРАГИН

Ивановский государственный энергетический университет

КОНСЕРВАТИВНАЯ АПОЛОГИЯ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА: ПРОБЛЕМА НЕНАСИЛИЯ, ТОЛЕРАНТНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И НЕОЛИБЕРАЛИЗМА

Основные страны Западного мира, заложившие основу современной глобальной цивилизации, являются наследниками христианской католической культуры, преодоление которой, начатое в эпоху Нового времени, сегодня практически завершилось. По справедливому замечанию В.С. Соловьёва, сделанному еще в конце XIX века, «она (западная цивилизация. – А.Б.) пред-

ставляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры»¹. Стоит новая Вавилонская башня усилиями всего человечества, но, как и прежняя, – без Бога, как вызов Ему, как апофеоз человекобожия. Идя по этому ложному пути и ведя за собой все человечество, идейные лидеры западной цивилизации кладут в её основу материальное начало, начало «розни и случайности», при этом хотят заведомо невыполнимого – «достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку»². В.С. Соловьёв в свое время подчеркивал, что материальные интересы, положенные в основу организации общества, разъединяют людей, объединяют же лишь духовные интересы. В.С. Соловьёв весьма прямо и трезво констатировал, что свобода и даже равенство, формально положенные в основу социальной организации, еще не все, т.к. «в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, равенство прав ничего не значит без равенства сил. Принцип равенства, равноправность оказались действительными только для тех, кто имел в данный исторический момент силу»³. Несправедливость такой организации общества очевидна, преодолевается она в «духовном союзе», которым является христианская Церковь, поэтому истинная задача объединения человечества – в восстановлении единства Вселенской Церкви, а вовсе не в строительстве некой глобальной цивилизации.

В основу обезбоженной системы ценностей, определяющих все стороны жизни глобального общества, сегодня положена концепция неолиберализма, аксиологически сводящаяся к свободе и индивидуализму, а точнее к индивидуалистической свободе. Предельно атомизированное общество продолжает существовать как целое в силу не столько внутренних духовных регуляторов, сколько внешних – правовых, стоит рухнуть которым – и начнется «война всех – против всех». Данное обстоятельство обуславливает хрупкость существующей социальной системы, для сохранения которой требуются постоянные уступки человеческому эгоизму и греху. Отсюда абсолютизация требований толерантности, политкорректности, ненасилия. Провозглашается неприкосновенность прав всевозможных меньшинств (традиционно наиболее

активной части общества) и игнорируется то объективное обстоятельство, что не бывает прав без обязанностей. Данная ситуация есть результат сложных процессов, длившихся не одно столетие, в частности, идеология нелиберализма, зародившегося еще в первой трети XX века, имела значительную предысторию в том числе и на российской почве. Многие идеи и поступки В.С. Соловьёва по поводу насилия и толерантности, например призыв к императору Александру III помиловать убийц царя-освободителя Александра II или защита прав евреев и т.п., многих наводят на мысль о близости его позиции с нелиберализмом.

Так являлся ли В.С. Соловьёв российским предтечей современного нелиберализма? Один из первых биографов Соловьёва, Э.Радлов, в связи с попытками отнести В.С. Соловьёва к либералам, еще в начале XX века отмечал: «Союз его с либералами был, в сущности, таким же неполным, каким ранее того союз со славянофилами; с первыми у Соловьёва оказались общие враги, общие антипатии, с другими же общие симпатии». Но «в самом коренном пункте Соловьёв всегда ... сходил со славянофилами именно в том, что религиозной жизни и тот, и другие придавали первенствующее значение»⁴. Признавая справедливость замечания Э. Радлова, можно дать однозначный ответ на поставленный выше вопрос: нет – не являлся! В.С. Соловьёв, видевший основание свободы и прав личности в духе и вере (имманентно предполагающими ответственность), действительно и либералом-то не был. Его социальный идеал скорее консервативный – единство человечества в «духе Божиим», а в рамках истории – в христианской Церкви и всемирном теократическом государстве. Борьба за реализацию этого идеала предполагалась жестокая и бескомпромиссная с миром иноверцев – буддистов и мусульман, а главное – с безбожниками, открывающими дорогу антихристу. Причем в рамках этой борьбы не исключается и война как крайнее насильственное средство. По этому поводу, подчеркивая крайность данного средства, В.С. Соловьёв пишет: «Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества. Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным...»⁵.

Специально анализируя насилие, присутствующее в человеческих взаимоотношениях, В.С. Соловьёв дает его классифи-

кацию. Он пишет: «Насилие в нашем мире бывает трех родов: 1) насилие зверское, которое совершают убийцы, разбойники, деторастлители; 2) насилие человеческое, необходимо допускаемое принудительной организацией общества для ограждения внешних благ жизни, и 3) насильственное вторжение внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутренних благ – род насилия, который всецело определяется злом и ложью, а потому по справедливости должен быть назван дьявольским»⁶. Приведенная классификация свидетельствует, что В.С. Соловьёв признает «необходимо допустимым» второй род насилия, насилия, осуществляемого по преимуществу государством. Государство как аппарат насилия В.С. Соловьёв не возводит в абсолют, но и не отвергает как негодное средство, ведь государство – закономерная и объективная форма общества, ступень его эволюции.

При всем том, что изложено выше, В.С. Соловьёв действительно был последовательным противником насилия и сторонником толерантности в отношениях между людьми, однако занимал он подобную позицию, опираясь не на абстрактный общечеловеческий гуманизм, а на гуманизм вполне конкретный – христианский. Он четко видел недолжность действительного состояния человечества, обусловленную поврежденностью человеческой природы грехом, и понимал ограниченность человека в выборе средств борьбы со злом. В.С. Соловьёв писал: «Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучшее, которого приложение уместнее, то есть успешнее служит добру»⁷. Как следует из приведенного высказывания, Соловьёв вовсе не отвергает (по примеру Л.Н. Толстого) принципиально и абсолютно насилие как средство борьбы со злом, но лишь ограничивает его применимость, руководствуясь принципом «наименьшего зла». При этом В.С. Соловьёв особо подчеркивает, что при выборе средств обязательно необходимо помнить о всех возможных последствиях. В частности, о том, что «...действительное благодеяние в конце концов увеличивает добро в добром и зло – в злом. Так должны ли мы, имеем ли да-

же право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам? Можно ли похвалить родителей, усердно поливающих из доброй лейки ядовитые травы в саду, где гуляют их дети?»⁸.

Глобальная цивилизация постоянно апеллирует к гуманизму, но гуманизму безбожному, требующему именно «всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам». Такой гуманизм чужд и глубоко враждебен религиозному христианскому гуманизму В.С. Соловьёва. И «похоже вроде бы» – да не то, и о такой-то «похожести» предупреждал В.С. Соловьёв, говоря, что антихрист будет действовать как бы ради блага людей, нисходя к их слабостям, он даст человечеству мир, запретит вивисекцию животных, даст комфорт и равенство, хлеба и зрелищ. Но это не реализация истинного – христианского гуманизма. Христос действительно призывал любить ближнего, но вовсе не грехи его. В позиции же либерализма человек отождествляется с грехом, предполагается, что это его суть. Вот откуда идет требование толерантности к различным меньшинствам – религиозным, политическим, сексуальным и пр. Да, человек, поврежденный грехом, как это подметил еще Н.В. Гоголь, хочет, чтобы ближние любили его, но не как образ Божий, а его грех, отсюда и требование принимать человека, «как он есть», со всеми недостатками. Такой гуманизм был чужд В.С. Соловьёву, если и есть какие-то основания усматривать его в соловьёвском осуждении казни цареубийц, то основания слабые. В этом эпизоде В.С. Соловьёв предстает как христианский идеалист-романтик, его позиция напоминает позицию св. князя Владимира, который после принятия крещения отказывался судить и казнить преступников (пока не получил вразумления от константинопольского патриарха). Это вовсе не позиция современного неолиберала, объявляющего вседозволенность нормой, стирающего грани между добром и злом. Полемизируя со сторонниками абстрактного гуманизма и ненасилия, словами одного из своих персонажей (Г-[на] Z) В.С. Соловьёв подчеркнул: «Да ведь, по-вашему, разум и совесть говорят мне только обо мне самом да о злодее, и все дело, по-вашему, в том, чтобы я его как-нибудь пальцем не тронул. Ну ведь по правде-то тут есть и третье лицо, и, кажется, самое главное, – жертва злого насилия, требующая моей помощи... Но какой из этих способов помощи (сила или молитва. – А.Б.) нуж-

но употребить, это зависит от внутренних и внешних условий происхождения, а безусловно здесь только одно: я должен помочь тем, кого обижают. Вот что говорит моя совесть»⁹.

По поводу того, почему нельзя потакать греху и поддерживать чужой эгоизм, В.С. Соловьёв со всей определенностью сказал в «Чтениях о Богочеловечестве». «Для того, чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, — в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех — невозможно, ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, *отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм (курсив мой. – А.Б.)*... Любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды. В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет только насилием с их стороны»¹⁰.

Действительно, в основу современной глобальной цивилизации, рядящейся в белые одежды абстрактного гуманизма, положены материальные интересы малой части населения планеты, опирающейся на право сильного, использующего двойные стандарты, кладущего в основу тотальное насилие (не только экономическое и политическое, но и духовное). Эта цивилизация, по провидческому определению В.С. Соловьёва, открывает

дорогу антихристу. Думать об этом, предостерегать от этого, конечно, не мог ни либерал, ни неолиберал.

¹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. М., 1994. С.22.

² Там же. С.164.

³ Там же. С.15.

⁴ Радлов Э. Вл. Соловьёв: Биографический очерк // Соловьёв В.С. Собр.соч. В 9 т. Т.9. СПб. 1907. С.ХП.

⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С.484.

⁶ Соловьёв В.С. Духовные основы жизни. Минск, 1999. С.792.

⁷ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. М., 1994. С.320.

⁸ Там же. С.393.

⁹ Там же. С.337.

¹⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. М., 1994. С.19 – 20.

Ф.В. ЦАНН-КАЙ-СИ

Владимирский государственный педагогический университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ И И. КАНТ: ОПРАВДАНИЕ И КРИТИКА

Выбор темы нашего сообщения обусловлен рядом причин, в числе которых не последнюю роль сыграло то обстоятельство, что в течение десяти лет автор, участвуя в работе семинара «Соловьёвские исследования», занимался сравнительным анализом философско-правовых и нравственно-религиозных концепций Вл. Соловьёва и И. Канта¹.

В процессе этих исследований обнаружилась необходимость в более системном и обобщенном подходе к рассмотренным проблемам, так как дальнейшая автономизация – изолированный анализ правовых, моральных, религиозных воззрений мыслителей – не позволяет определить взаимовлияние и взаимосвязь этих мировоззренческих образований, их место в границах философских систем в целом. Таким образом, потребовалось выяснить мировоззренческие и методологические принципы, которые лежат в основании философских систем Вл. Соловьёва и И. Канта, а также очертить контуры самих систем.

Только в этом случае будет до конца оправданным использованный нами историко-компаративистский подход при изуче-

нии философско-правовых и нравственно-религиозных воззрений Соловьёва и Канта.

В свою очередь, решение данной задачи может оказаться продуктивным и плодотворным для осмысления отношения русской и западноевропейской философии, чтобы, наконец-то, завершилась затянувшаяся дискуссия о специфике русской философской мысли. Во-первых, потому, что Соловьёв и Кант создавали универсальные и характерные для двух типов философствования системы. Во-вторых, подобно тому, как Кант явился основоположником классической немецкой философии и положил начало новому этапу в истории философии, пришедшему на смену философии Просвещения, с Вл. Соловьёва начинается история русской классической философии как самостоятельной формы русской культуры. Следовательно, Соловьёв и Кант вполне сопоставимые фигуры с точки зрения их места и роли в истории национальных культур.

Сравнительный анализ двух универсальных систем позволит преодолеть абстрактную постановку вопроса об особенностях русской философии. Абстрактная постановка вопроса о специфике русской философии нередко оборачивается её обеднением, сведением к одному из направлений, отрицанием её сопоставимости с западной философией.

Идея сравнительного анализа философских систем Соловьёва и Канта сама по себе не новая, она постоянно присутствует в отечественной философии и находит свою реализацию в достаточно обширной литературе. Бердяев, Булгаков, Радлов и многие другие отмечали связь, переключку, диалог Соловьёва и Канта. Интерес для нас представляет то, на что они обращали внимание в диалоге представителей двух национальных философских дискурсов. Так, например, Н. Бердяев акцентирует внимание на то, что «Вл. Соловьёв сам прошел через школу германского идеализма, который был школой свободы мысли и который имел такое же значение для русской религиозной мысли, какое имела некогда греческая философия, особенно платонизм, для восточной патристики»².

Подобная мысль звучит и у С. Булгакова, когда он пишет: «следует, конечно, прямо признать (да, насколько мне известно, никем и никогда и не отрицалось), что молодой русской филосо-

фии приходится учиться у более зрелой западной и вообще следует приобщаться к движению мировой философской мысли³.

Разумеется, у этой идеи имеются и оппоненты; в частности, А.Ф. Лосев не разделял такую точку зрения. Он полагал, что между Соловьёвым и Кантом не может быть ничего общего: «в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьёв и Кант»⁴. И вот какое резюме делает А.Ф. Лосев из своего рассмотрения философии Соловьёва и Канта: «Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьёва и Канта, то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержанным *субъективным* идеалистом, Вл. Соловьёв же является выдержанным *объективным* идеалистом»⁵.

В отечественной философии советского периода неоднократно предпринимались попытки реконструкции теоретической системы Вл. Соловьёва, и в этих случаях аналогии с Кантом каждый раз оказывались органичными и результативными⁶. Необходимость такой реконструкции в первую очередь продиктована незавершенностью философской системы Вл. Соловьёва, на что он указывал сам⁷, а также эволюцией взглядов Вл. Соловьёва, которые приводили к постоянному «дотраиванию» системы.

Незавершенность философской системы Соловьёва вынуждает исследователей его творчества заниматься её реконструкцией, используя для этого специфические исследовательские приемы и процедуры. Так, Е.Б. Рашковский, поставив задачу «реконструкции внутренних структур и содержания обоих этих незавершенных «оправданий», определил свой метод исследования «как *сжатую*, или *компрессивную*, *герменевтику*»⁸. В нашем контексте примечательно следующее замечание Е.Б. Рашковского: «Во многих отношениях соловьёвский дискурс воспроизводит диалектические традиции и приверженность трехчленным схемам, характерным для немецкой классической философии»⁹.

Таким образом, мы не одиноки, когда ставим перед собой задачу сопоставления теоретических конструкций Вл. Соловьёва и И. Канта. Свой метод сравнительного анализа философии Соловьёва и Канта мы назвали бы методом *герменевтической реконструкции*, который предоставляет исследователю свободу в

интерпретации незавершенных замыслов двух великих мыслителей, оставаясь при этом верным логике системы в целом.

Формально предполагаемая система Вл. Соловьёва отличается от кантовской, поскольку Соловьёв поставил на первое место этическую часть, а у Канта на первом месте находится гносеологическая. Но фактически, как подчеркивает Соловьёв, Кант «утвердил безусловный примат практического разума или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности»¹⁰.

В реконструированном виде система Вл. Соловьёва выглядит следующим образом: поиск основополагающего философско-мировоззренческого принципа («Критика отвлеченных начал») – оправдание морали («Оправдание добра. Нравственная философия») – оправдание истины («Теоретическая философия») – оправдание красоты (статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства»).

Мы уже отмечали формальное совпадение систем Вл. Соловьёва и И. Канта. Теперь попробуем выяснить, во-первых, откуда проистекает формальная близость двух теоретических конструкций, во-вторых, что объединяет структурные элементы в целостную систему.

Отвечая на поставленные вопросы, мы хотели прежде всего обратить внимание на глубокий философский смысл, заключенный в соловьёвском понятии *оправдание*. Оправдание у Соловьёва не является *апологетикой* добра, истины, веры или красоты. Содержательный смысл оправдания – это испытание науки, искусства, морали, религии на их соответствие своей сущности, своей природе. Оправдание у Соловьёва – это выяснение специфики теоретического, правового сознания, их границ, функций. Другими словами, *оправдание* в философии Соловьёва выполняет ту же функцию, что и *критика* в философии Канта. Вл. Соловьёв называет оправдание *положительной критикой*¹¹.

Осуществляя свою критическую функцию, философия помогает человеку стать свободным от всех форм духовного насилия, догматизма, включая и религиозный фанатизм. Философия, и по Соловьёву, и по Канту, способствует тому, чтобы человек, «свободно и сознательно, а не основываясь на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм», находился в поисках достоверной истины¹².

Критическую функцию философии Соловьёв и Кант связывают с сущностью человека, его свободой, с бесконечностью человеческого духа. Следовательно, философия оказывается учением о поисках человеком духовной свободы.

¹ См.: Цанн-кай-си Ф.В. Философско-правовая концепция В.С. Соловьёва: правовой позитивизм или «строгое право» // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17 – 19 мая 2000 г.; Его же: Вл. Соловьёв и И. Кант: проблема нравственного идеала // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005. Вып. 10; Русская идея в философской публицистике Вл. Соловьёва и духовная ситуация нашего времени // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005. Вып. 11.

² Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 45

³ Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Соч. В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 454 – 455.

⁴ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 188.

⁵ Там же. С. 191.

⁶ С такими попытками мы встречаемся в работах А.В. Гулыги, В.Н. Поруса, Е.Б. Рашковского, Э.Ю. Соловьёва и др.

⁷ См.: Соловьёв Вл. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 547 – 548.

⁸ Рашковский Е.Б. Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьёва 1890-х годов // Вопр. философии. 2001. № 6. С. 96.

⁹ Там же. С. 96.

¹⁰ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Указ. соч. Т. 2. С. 478.

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Указ. соч. Т. 1. С. 586.

¹² См.: Соловьёв В.С. Указ. соч. Т. 1. С. 589.

Л.М. МАКСИМОВА

Ивановский государственный энергетический университет

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ РАННИХ СЛАВЯНОФИЛОВ И В.С. СОЛОВЬЁВА

Определение концепции современного образования, ценностных ориентиров его развития, духовной и интеллектуальной основ его содержания обуславливает необходимость обращения к традициям русской образованности, пониманию столь актуальных проблем в русской философской мысли.

Неразрывная связь традиций русской образованности с духовной культурой России была предметом осмысления многими русскими философами – Ф.М. Достоевским и Вл. Соловьёвым, С.Н. и Е.Н. Трубецкими, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым и другими. Решая эту проблему, большинство из них исходило из учения о целостной личности и цельном знании, истоки которых восходят к наследию выдающегося русского мыслителя И.В.Киреевского.

В условиях современной сциентизированно-рационалистической направленности образования и его ухода от целостного понимания человека творчество И.В.Киреевского представляет особенный интерес. По-прежнему актуален поставленный им вопрос: «изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое или получать его из Европы; какое начало должны развивать внутри собственной жизни и что должны заимствовать от просветившихся прежде нас?»¹. Творческое наследие мыслителя, его взгляды на проблемы образования, из которого, по его мнению, вырастает древо русской культуры, еще только предстоит осмыслить.

Сопоставляя развитие культуры России и Европы, И. Киреевский выделяет два типа культуры и два типа образованности, зависящие от тех духовных начал, которые легли в основание интеллектуальной истории России и стран Западной Европы. Это – русская образованность и культура, основанные на моральном типе мышления, и европейское рационалистическое просвещение.

Развивая учение о цельности знания, И. Киреевский не игнорировал западноевропейскую образованность, однако обращал внимание на чрезмерную ориентацию европейской культуры на рационализм, который изгонял из западного мышления живое, цельное понимание внутренней духовной жизни и живое непрелюбимое созерцание внешней природы.

И.В. Киреевский считал, что европейская образованность как зрелый плод всечеловеческого развития должна стать новым возбудительным средством к развитию нашей умственной деятельности. «Когда к достоинству логическому присоединится достоинство нравственное, – заключает И. Киреевский, – разум возвращается к своей первобытной полноте»². Из этого следует

вывод И. Киреевского, что отрицать европейское образование – значит стеснять собственное. Необходимо принять его в себя, оценить, поставить в свои границы и, подчинив, таким образом, собственному превосходству, сообщить ему свой истинный смысл. На этом убеждении основывается представление русского мыслителя о развитии образования как о едином общечеловеческом процессе.

Развивая это положение, И. Киреевский утверждает, что просвещение человечества развивается постепенно и последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия, по его мнению, представлена народами, образованность которых развита полнее, чем у других. Когда же просвещение человечества, довершив определенный период своего развития, идет дальше, тогда и народы эти перестают быть представителями всемирной истории. Их место занимают другие. Они продолжают начатое их предшественниками, наследуют все плоды их образованности и извлекают из них семена нового развития. Таким образом, подводит итог Киреевский, мы видим неразрывную связь и постепенный ход в жизни человеческого ума. Просвещение каждого народа измеряется, подчеркивает он, не суммой познаний, а участием в просвещении всего человечества. Просвещение одинокое, изолированное – ограничено, в нем нет жизни, нет блага, нет того успеха, который достигается только совокупными усилиями всего человечества.

Излагая основополагающие идеи концепции «истинного образования», И.Киреевский исходит из представлений о «внутреннем устройении» целостной личности. Все внутренние способности человека – умственные, нравственные, эстетические, полагает он, должны составлять неделимую целостность.

Основой целостности человека И. Киреевский считает веру. Понятие веры он толковал гораздо шире общепринятой теологической дефиниции. Вера, считал он, это прежде всего убеждение, связанное с жизнью, дающее особенный свет, особенный склад всем другим мыслям, это вера в высшие человеческие ценности. Вот почему именно в вере Киреевский видел внутренний «корень разумения», где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума. У неверующего человека интеллектуальные, нравственные и эстетические способности находятся в противо-

речии друг к другу, порождая фрагментарность сознания. Поскольку вера, по мнению Киреевского, все еще живет в народе, то именно народная культура составляет универсальную основу всей культуры и именно на этом основании должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России.

Анализ работ И. Киреевского позволяет заключить, что вопросы философии образования занимают значительное место в его творчестве. Русский мыслитель, во многом предвосхищая последующее осмысление проблемы личности, её развития, задач, принципов и целей воспитания, сформулировал непреходящие ценности и ориентиры образования – духовность, приоритет высших нравственных начал, неразрывное единство национального и общечеловеческого.

Взгляды И.В. Киреевского о «коренных началах» русской образованности разделял А.С. Хомяков, который отводил образованию особую роль в «органическом развитии социума». Свою позицию по этому вопросу и программу реформирования образования в России он излагает в работе «Об общественном воспитании в России».

Рассматривая общество как органическое целое, соборность, живущую единым соборным духом, Хомяков считает, что «внутренняя цельность человека» предполагает его связь с предшествующими поколениями, с той почвой, на которой он вырос. Между поколениями должна быть преемственность в понимании смысла жизни. Посредством воспитания «одно поколение готовится к его очередной деятельности в истории народа»³. Содержание образования должны определять «местные особенности», ибо то, что приемлемо для Англии, пишет мыслитель, может быть «преступно, например, в Испании». Поэтому одним из главных критериев эффективности просвещения выступает чувство патриотизма. Если человек не любит свою Родину, он не может быть ни образованным, ни воспитанным.

Идеи И.В. Киреевского и А.С. Хомякова нашли отражение и развитие в творчестве В.С. Соловьёва. В философском наследии Вл. Соловьёва нет специальных работ, посвященных проблемам образования, однако творчество этого выдающегося русского философа, проникнутое мощной основной идеей – идеей всеединства, наполненное гармоническим мироощущением, представляет огромный

интерес для современной философии образования. Такие его работы, как «Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра», «Философские начала цельного знания», «Исторические дела философии», могут внести существенный вклад в определение концептуальных основ современного образования, духовной и интеллектуальной основ его содержания. А его концепция всеединства, учение о Богочеловечестве, концепция цельного знания, наконец, нравственная философия могут стать основой новой парадигмы образования.

Из всех перечисленных проблем наибольший интерес для современной философии образования представляет концепция всеединства. Она составляет центр всего его учения – философского и религиозного. Стремление объединить человечество, «народы, семьи и лица», показать целостность мирового развития и человеческого существования, представить мир и жизнь человека как цельный процесс делает эту концепцию особенно актуальной.

Обращенная на понимание общества концепция всеединства раскрывает его как единый организм. Уже в одной из своих ранних работ – «Философские начала цельного знания» – философ рассматривает человечество как целостность, как высшую и духовную реальность, субъект исторического развития.

Рассматривая человечество как единый организм, единое существо, содержащее в себе множество внутренне связанных элементов, каждый из которых уникален и необходим в своей уникальности для полноты и совершенства целого, Вл. Соловьёв выделяет три формы собирательного человека, «три естественные группы, расширяющие жизнь личности», – это семья, народ и человечество. Семья «живым личным отношением» связывает настоящее с прошедшим и будущим. Отечество расширяет и наполняет нашу душу содержанием души народной с её славными преданиями. Человечество дает «согласную полноту всех положительных особенностей» различных народов.

Так Вл. Соловьёв выстраивает цепочку взаимосвязанных организмов и доказывает, что «множественность, сведенная к единству, есть целое».

Что же делает человечество всеединым и целостным? По мнению Вл. Соловьёва, это нравственность, стремление к добру.

Нравственная организация человечества и нравственные отношения – основа правильного миропорядка. Нравственность пронизывает все сферы человеческого бытия, наполняет его определенным смыслом и есть «единственно правый, верный путь жизни во всем и до конца»⁴.

Вл. Соловьёв отмечает характерное отличие нравственной организации и нравственной связи от всякой другой. В нравственной организации, по мнению философа, каждый член не только сохраняет свою особенность, но и находит внутренние условия и внешнюю среду для реализации своего высшего достоинства. Так, семья не упраздняет своих членов, а дает им полноту жизни, так же точно и народ не поглощает отдельные семьи и личности, а наполняет их жизнь содержанием в определенной национальной форме. Наконец, нравственное единство или солидарность всего человечества не упраздняет отдельные народности, а связывает их в одно солидарное целое.

Вероятно, именно это обстоятельство заставляет философа сделать вывод о том, что добро не может победить, не будучи «организованным добром», и совершенствование личной, а также общественной нравственности должно быть организовано. Истинное общество, с точки зрения Вл. Соловьёва, – это общество организованной нравственности, это нравственный союз.

На кого же возлагает философ эту задачу? Вл. Соловьёв считает, что должное или достойное отношение человека к высшему миру, к другим людям и к природе организуется церковью и государством. Важное место он отводит воспитанию семейному и национальному. Рассматривая роль воспитания как одного из направлений нравственной организованности общества, Вл. Соловьёв формулирует те основные задачи, на которые оно должно ориентироваться. Прежде всего, это «нерасторжимая связь поколений», «взаимодействие и солидарность народов», «объединение всего человечества в одно солидарное целое».

Итак, подводя итог, можно отметить, что Вл. Соловьёв рассматривает человечество, прежде всего, как нравственный союз, путь к которому лежит через образование и воспитание человека. Основная задача образования – «восстановление нравственной целостности через преемственность поколений» и «образование всецелой общечеловеческой организации». Таким об-

разом, наследие выдающихся русских философов имеет важное значение для осмысления проблем современного образования.

¹ Киреевский И.В. Деятельный век // Избранные статьи. М., 1984. С. 70.

² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Там же. С. 218.

³ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 347.

⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 79.

РУССКИЙ КОСМИЗМ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ

Н.Г. МОЗГОВАЯ

Национальный педагогический университет им. М.П. Драгоманова,
г. Киев, Украина

Статья посвящена исследованию малоизвестного периода жизни Н. Федорова, одного из основателей русского космизма, – периоду его пребывания в Одессе, а точнее периоду его учебы в Ришельевском лицее с 1849 по 1851 гг., где в эти же годы преподавал философию профессор Иосиф Григорьевич Михневич (1809 – 1885).

Современными исследователями жизни и творчества Н.Федорова практически документально зафиксировано пребывание мыслителя в более чем 20 городах Российской империи, но одесский период в этих исследованиях по сей день выглядит неким «белым пятном». Обратимся же подробнее к тем событиям из жизни Н.Федорова, которые происходили с ним на протяжении 1849 – 1851 гг. Как известно, в 1849 г. Н.Федоров успешно окончил тамбовскую гимназию и с августа этого же года стал студентом камерального отделения Ришельевского лицея в Одессе. Поскольку И. Михневич был в лицее единственным профессором философии, его не мог не слушать лицеист Н.Федоров, о чем, кстати, бегло упоминает в своих очерках по истории философии в Украине Д. Чижевский (Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Киев, 1992. С. 105).

Есть все основания также утверждать, что, кроме лекций И. Михневича по истории философии и общему её курсу, будущий основоположник философии «общего дела» слушал и знаменитую речь профессора, прочитанную им на торжественном собрании Ришельевского лицея и посвященную окончанию 1849 – 1850 академического года. Эта речь содержала некоторые идеи, созвучные дальнейшим положениям Проекта общего дела основоположника русского космизма.

Познакомимся же поближе с творческой биографией одного из ярких представителей киевской школы философского тейзизма XIX века – философом, который сумел перенести духовно-академические традиции в Ришельевский лицей и с творчеством которого сегодня философская общественность и России, и Украины практически незнакома.

Родился И. Михневич в апреле 1809 г. в семье священника в с. Локачи Владимирского уезда Волынской губернии. Закончил Волынскую семинарию, магистр VI курса (1829 – 1833) Киевской духовной академии (далее КДА), однокурсник П. Авсенева. С 1833 г. – бакалавр кафедры истории философии КДА. С 1836 г. И. Михневич – экстраординарный профессор КДА, а с 1839 г. – профессор философии Ришельевского лицея в Одессе. В Ришельевском лицее И. Михневич проработал 20 лет, читая там основные философские дисциплины: историю философии, логику, психологию и эстетику (см.: Михневич Иосиф Григорьевич (некролог) // Киевская старина. 1885. № 12. С.759).

Известный поэт и переводчик Петр Вайнберг, в прошлом лицеист, спустя много лет так оценивал лекции И. Михневича: «...то время, в которое воспитанники лицея сходились в аудиторию слушать живое слово любимого профессора, его ясное, серьезное и захватывающее изложение, было самым лучшим временем в их студенческой жизни» (Там же, с. 760).

С 1856 г. И. Михневич сотрудничает с Н. Пироговым, который в то время возглавил Одесский учебный округ, а в июле 1858 г. И. Михневич по приглашению Н. Пирогова возвращается в Киев, теперь уже в качестве помощника попечителя Киевского учебного округа, возглавляемого знаменитым хирургом. После отставки Н. Пирогова в марте 1861 г. с должности попечителя Киевского учебного округа (указом царя Александра II) и до на-

значения на эту должность барона А. Николаи обязанности попечителя округа временно выполнял И. Михневич. Как позже вспоминал известный киевский педагог и общественный деятель Н. Чалый, «во времена кураторства Пирогова и после его отставки, а также еще при двух других попечителях (А. Николаи, Ф. Витте), Иосиф Григорьевич неукоснительно соблюдал принципы Николая Ивановича. И если хоть что-нибудь еще оставалось в гимназиях от реформ Пирогова, то этим мы обязаны только Михневичу. Кроме учебно-воспитательной деятельности, Михневич оставил о себе добрую память своим гуманным отношением с подчиненными. Кто не помнит этого простого и человеческого отношения ко всем, кто обращался к нему по служебным или по частным вопросам?» (Чалый Н. Вторая киевская гимназия // Киевская старина. 1900. Т. LXX, июль-август. С. 77).

И. Михневич является автором относительно небольшого количества работ. Это такие работы, как «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях» (1839), «О достоинстве философии, её действительном бытии, содержании и частях» (1840), «Задача философии» (1842), «Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики» (1847) и уже упоминавшаяся ранее работа «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849/1850 академического года» (1850).

По мнению Г. Шпета, более всего в философских взглядах И. Михневича просматривались шеллингианские идеи, а с точки зрения Д. Чижевского, у профессора преобладали гегелевские мотивы, в частности историзм Гегеля. У В. Зеньковского же мы находим следующие суждения по поводу философских воззрений Михневича: «К Киевской школе принадлежал еще и И. Г. Михневич, ставший преподавателем лицея в Одессе, давший очень ясное изложение Шеллинга, склонявшийся отчасти к Гегелю».

Теперь мы кратко остановимся на ключевых идеях философии И. Михневича, которые, как мы считаем, созвучны аналогичным идеям Н. Федорова. Прежде всего, следует отметить, что для всех вышеперечисленных работ философа характерна христиан-

ско-антропологическая направленность. В принципе, по иному и быть не могло: как воспитанник и профессор высшего православного учебного заведения России, Михневич по своим мировоззренческим воззрениям мог преподавать философию только в рамках христианско-православной традиции, что он успешно и делал. Питая же симпатии к Шеллингу, причем к Шеллингу-романтику, Михневич и лекции свои читал в этом же ключе. В частности, в одной из своих ранних работ «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях» Михневич, анализируя взгляды античных философов, обращает внимание на ценностный аспект природы. Он ставит вопрос о её «темной стороне», о её враждебности человеку, о злой природе, о сближении человека с природой, о силе, которая возносит человека и господствует над природой, то есть о разуме. Конечно, за этими положениями просматривается как шеллингианское единство духа и природы, так и их полярность, но тезис о злой природе, неразумная слепота которой является причиной разрушения и смерти, вскоре станет одной из ключевых идей в творчестве Н. Федорова. Оба философа хорошо понимали факт разъединения духа и природы как проявление феномена отчуждения, который в XIX веке был объектом пристального изучения у представителей западноевропейской философии. Речь идет об отчуждении человека от природы, от самого себя и от общества. Проблему отчуждения, как знаток немецкой классической философии, активно изучает Михневич. В этом же ключе Федоров поднимает вопрос о «братстве и причинах небратского состояния мира» (Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 53).

Каким образом, по мнению И. Михневича, осуществляется одушевление природы и снятие её враждебности и отчужденности? В связи с этим считаем необходимым обратить особое внимание на идею, которую провозглашает И. Михневич и которая является центральной в творчестве Н. Федорова, – идею оживления мертвого вещества, в частности идею воскрешения тел предков.

Идея воскрешения во плоти оставалась в центре внимания И. Михневича на всем протяжении его преподавательской деятельности, что и не удивительно, принимая во внимание его следование духовно-православной традиции. Так, анализируя мировоззрение древних греков, он подчеркивал: «Чело-

век был для себя непонятной загадкой. Не говоря о тех, которые то низводили его в класс вещей материальных, образуя и самую душу его из той же грубой материи, из какой составлено его тело, то превращали его в чистого духа, признавая тело человека чем-то неестественным или случайным: даже те из философов, которые правильно разумели двойственную природу человека, только наполовину понимали соединение в человеке двух начал, духовного и вещественного. Настоящий союз души и тела для них казался никогда и ни в каком виде не восстанавливаемым, после болезненного расторжения в минуты смерти. Переселение душ в другие тела они представляли возможным; а о новом соединении той же души с тем же телом никто и не думал» (Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 129 – 166. С.151).

Я. КРАСИЦКИ

Вроцлавский университет, Польша

«SUB SPECIE ANTICHRISTI VENTURI...». СОЛОВЬЁВ И НИЦШЕ

Наперекор существующим и укрепившимся в литературе интерпретациям взаимоотношений между автором «Чтений о Богочеловечестве» и автором «Воли к власти» их концепции во многих аспектах имеют точки пересечения и столкновения. Это особенно касается взглядов русского и германского философов на проблему человека так называемых «последних времен», «конца истории», «последнего человека» (der letztns Mensch, Ф. Ницше). Несмотря на очевидные идейные разногласия, в этой плоскости взгляды Соловьёва и Ницше отнюдь не исключают, но дополняют друг друга и в совместной трактовке дают возможность лучшего и более углубленного их изучения.

Д.Н. ДИАНОВ

Костромской государственной университет
имени Н.А. Некрасова

ВЛ. СОЛОВЬЁВ И К. ЛЕОНТЬЕВ: К ПРОБЛЕМЕ ИДЕЙНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Основная масса современных исследователей в своих работах, посвященных анализу идейных взаимоотношений Вл. Соловьёва и К. Леонтьева, опираются на укоренившиеся еще в конце XIX века взгляды на эту проблему. Интересно, что одним из центральных критериев оценки литературно-критической и философской деятельности обоих мыслителей стало их отношение к творчеству Ф.М. Достоевского. Речь идет о работах «Наши новые христиане» К. Леонтьева и «Три речи в память Достоевского» Вл. Соловьёва. В конце же позапрошлого века в науке, коротко говоря, сложилась следующая ситуация: Вл. Соловьёв считался основным выразителем и последователем идей писателя, и в общественном сознании получила распространение весьма положительная оценка творчества мыслителя и самой его личности. К. Леонтьев, по мнению современников, напротив, был антагонистом Ф.М. Достоевского, его религиозно-философская критика произведений писателя вызвала негативный резонанс в литературных кругах.

К. Леонтьев, познакомившись с Вл. Соловьёвым в 1878 году, был заинтересован личностью молодого философа и долгое время находился под её обаянием. К. Леонтьеву казалось, что он нашел настоящего религиозного писателя, поскольку Вл. Соловьёв, на его взгляд, был гораздо практичнее Ф.М. Достоевского и не был таким мечтательным оптимистом, как писатель. Поэтому в течение продолжительного времени К. Леонтьев постоянно сглаживал многочисленные идейные разногласия, возникающие у него с Вл. Соловьёвым, не вступая с ним в полемику.

Однако К. Леонтьев всегда подчеркивал, что хотя к Вл. Соловьёву он и чувствует личное пристрастие, но, тем не менее, считает его своим идейным противником. Да и сам Вл. Соловьёв осознавал разницу в их с К. Леонтьевым миропонимании. По словам последнего, Вл. Соловьёв «...именно потому не рещался

писать <статью о религиозно-философских взглядах К. Леонтьева>, что лично очень меня любит, а между тем сам признавался, что мягко писать против большинства моих идей ему трудно; начал прошлого года специальную статью, но бросил, побоялся оскорбить человека, резко разбирая писателя».

Обоих мыслителей – К. Леонтьева и Вл. Соловьёва – объединяли схожие взгляды на построение государства. У Вл. Соловьёва на тот момент был проект социалистической монархии, подчиненной католической теократии; К. Леонтьев был сторонником жесткой монархической власти с греческим православием в основе. В католичестве К. Леонтьева привлекала независимость западной церкви от светской власти, её дисциплина, которая допускает своеобразие и творчество, и, наконец, эстетическая красота, величие папского Рима. В России, считал философ, «Церковь должна быть независимее нынешней. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна смирять государственность, а не наоборот». В письме И.И. Фуделю К. Леонтьев писал, что «...римский католицизм нравится и моим искренне деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум...». Но, очевидно, что дальше эстетического интереса к католичеству К. Леонтьев не шел. «Все же об измене православию он не помышлял, – писал Ю.П. Иваск. – Он мог сочувствовать католическим симпатиям Соловьёва, но до известного предела. Он утверждал, что православию есть чему поучиться у гордого и властного Рима...».

К. Леонтьев с интересом наблюдал эволюцию религиозно-философской мысли Вл. Соловьёва, сочувственно относился к идее «всеединства», при условии, что она будет базироваться на истинно религиозной почве. Поэтому и католичество для К. Леонтьева было меньшим из возможных зол, поскольку прелесть гуманистических идеалов Запада, как считал философ, гораздо опаснее, «...а в стремлении к католичеству гораздо меньше вины».

Вл. Соловьёв в этот период времени был для К. Леонтьева «...несомненно самым блестящим, глубоким и ясным философ-писателем в современной Европе, посвятившим свой дар религии, а не чему-то другому...». «...Я еще думаю, – писал К. Леонтьев, – что такой оригинальный (для русских) взгляд, как

Влад. Соловьёва, и при тех ресурсах, которыми одарила его судьба, не может пройти бесследно. Я уверен даже, что не пройдет. <...> Разлюбивши простой, утилитарный прогресс, разочаровавшись в нем, грядущие поколения русских людей не накинутся ли толпами на учение Соловьёва, не только благодаря его таланту (или, вернее, гению), но и благодаря тому, что самая мысль «идти под Папу» – ясна, практична, осуществима и в то же время очень идеальна и очень крупна».

Однако отсутствие опоры на национальный аспект в учении Вл. Соловьёва, резкая критика славянофильства – все это обнажило иллюзорность идейной близости двух мыслителей. «При всем моем личном пристрастии к Владимиру Сергеевичу, – писал К. Леонтьев в 1891 году И.И. Фуделю, – и при всем даже почтительном изумлении, в которое повергают меня некоторые из его творений... я сам ужасно недоволен им за последние 3 года. То есть с тех пор, как он вдался в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную полемику против славянофильства. Недоволен самим направлением, недоволен злорадным и ядовитым тоном, несомненной наглостью подтасовок. Не согласен даже с тем, что соединению Церковью так сильно может мешать своеобразное национальное развитие России, как он думает». Вл. Соловьёв, по мнению К. Леонтьева, «...ненавидит именно особый культурный русизм. Я же наоборот».

Резкая критика православия и самодержавия Вл. Соловьёвым поразила и привела в негодование К. Леонтьева, окончательно утвердив разрыв двух мыслителей. Это стало ясно после чтения Вл. Соловьёвым своей новой работы «О причинах упадка средневекового мировоззрения».

«Все мы (и я прежде всех!) бессильны, и нет у Православия истинно хороших защитников, – писал К. Леонтьев А.А. Александрову. – Юрий Николаевич <Говоруха-Отрок> бьется почти что один. Но и его возражения очень недостаточны. Неужели нет никаких надежд на долгое и глубокое возрождение Истины и Веры в несчастной (и подлой!) России нашей?.. Не знаю, что и подумать, и чрезвычайно скорблю!.. Возражать сам, по многим и важным причинам, не могу. Перетерлись, видно, «струны» мои от долготерпенья – и без своевременной поддержки... Хочу поднять крылья – и не могу! Дух отошел! Но с самим

Соловьёвым я после этого ничего общего не хочу иметь. <...> Изгнать, изгнать Соловьёва из пределов империи нужно...».

Таким образом, анализ идейных взаимоотношений К. Леонтьева и Вл. Соловьёва лишний раз доказывает, что неприятие православия, своеобразия национальной русской культуры, радикальное решение спорных политических вопросов, свойственные Вл. Соловьёву, были чужды мировоззрению К. Леонтьева и Ф.М. Достоевского.

Несомненно одно: невнимание Вл. Соловьёва к святоотеческой традиции, отсутствие опоры на национальный аспект, претензии на достижение общечеловеческого статуса своей теории, увлечение идеологией католицизма и, как следствие, отстранение от русской православной церкви – все это однозначно подтвердило полную противоположность мировоззрения философа идеям К. Леонтьева и Ф.М. Достоевского и «...обрекло на концептуальную неудачу большую часть его теоретических замыслов, помешало Соловьёву заложить крепкий фундамент оригинальной русской христианской философии и содействовать формированию просвещенного православно-национального самосознания».

Н.Г. БАРАНЕЦ

Ульяновский государственный университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ О И. КАНТЕ: АНАЛИЗ НА УРОВНЕ ДИСКУРСА

В истории отечественной кантианы узловое положение занимает тема «Соловьёв и Кант». Этой теме были посвящены исследования как дореволюционных философов, таких как А.И. Введенский, Н.О. Лосский, Э.Л. Радлов, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, так и современных – А.И. Абрамов, П.П. Гайдено, А.В. Гулыга, З.В. Смирнова. Одни исследователи подчеркивали отличие во взглядах Вл. Соловьёва и Канта, особенно в области гносеологии. Другие, наоборот, стремились выявить общность в их учении, по преимуществу в этике, и найти у Вл. Соловьёва кантианские симпатии. А.Ф. Лосев определил причину принципиального теоретического антикантианства Вл. Соловьёва в том,

что он «выдержанный объективный идеалист», а Кант – «выдержанный субъективный идеалист». Но помимо теоретического, концептуального отношения Вл. Соловьёв, несомненно, питал к Канту как философу определенные чувства, и выявить эмоционально-психологическое отношение Вл. Соловьёва к Канту, по-видимому, возможно, проводя дискурсивный анализ его произведений.

Нельзя не согласиться с А.Ф. Лосевым в том, что Вл. Соловьёв и Кант были противоположно мыслящие философы, чье отличие проявляется не только в теоретических построениях, но и в стиле жизни, отношении к профессии. Если Кант только на сорок седьмом году жизни получил место ординарного профессора логики и метафизики, то Соловьёв на двадцать четвертом году защитил докторскую диссертацию. То, что для Канта было смыслом жизни, а именно – преподавательская деятельность, для Соловьёва было, пусть неслучайным, но эпизодом. Если жизнь Канта была подчинена строгому распорядку и отличалась размеренностью, то Соловьёв вел безалаберный и страннический образ жизни: его не привлекала жизнь, разделенная «между кафедрой и кабинетом». И, наконец, если Кант был холодным и замкнутым человеком, поддерживающим отношения лишь «с людьми, которые не мешали, а поддерживали его в умственной работе», то Соловьёв общался с множеством людей в весьма демократическом стиле.

Несомненно, Соловьёв осознавал свою типическую противоположность личности Канта, и недаром в энциклопедической статье, посвященной Канту, он уделил значительное внимание описанию его личности, что особенно видно в сравнении с Гегелем. Не принимая образа жизни Канта, Соловьёв не может не признать его своеобразной успешности: «Личность и жизнь Канта представляют совершенно целостный образ, характеризующийся неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга над страстями и низшими интересами. Поняв свое научно-философское призвание как высшую обязанность, Кант безусловно подчинил ей все остальное»¹. Но, признавая такие качества личности Канта, как целеустремленность, настойчивость, чуждость скупости, он, тем не менее, подчеркивает, что эстетическое развитие Канта было значительно ниже

умственного и причина этого в его концепции, в том, что «его призвание было – провести всюду глубочайшее разделение между идеальной формой и реальным содержанием бытия, а их неразделимое единство есть сущность красоты и искусства»².

Амбивалентность отношения Вл. Соловьёва к Канту человеку распространяется и на Канта-мыслителя. Это вполне очевидно выявляется на уровне дискурса. Рассмотрим две работы Соловьёва – энциклопедическую статью «Кант», подготовленную для словаря Брокгауза и Ефрона и этический трактат «Оправдание добра», которые относятся к разным жанровым группам профессиональной философской литературы и требуют отличия в дискурсивном выполнении.

Статья в энциклопедическом словаре относится к классическому жанру профессиональной литературы и должна отличаться проверенностью сообщаемых сведений, тщательностью интерпретаций, непредвзятостью или «безоценочностью» в изложении концепции представляемой персоны. Следовательно, личное согласие или несогласие автора с концепцией представляемого мыслителя не должно с очевидностью присутствовать в статье. Тем не менее автор вольно или невольно передает это отношение в семантической и синтаксической конструкции дискурса.

Вл. Соловьёв неоднократно нарушает требование «непредвзятости» изложения, он не просто оценивает значимость кантовской философии в философской традиции, но безапелляционно заявляет: «Значение Канта преувеличивают лишь тогда, когда в его учении видят не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение. Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в «чистой» или формальной её части), в прочих же областях философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов»³.

Излагая учение Канта, Соловьёв, казалось бы, придерживается жанрово-дискурсивных норм энциклопедической статьи – описание носит информационно-аналитический характер, он не пытается достичь семантической выразительности текста, придерживается исключительно концептуальных метафор, простых сравнений и образов. Выбранный инструментальный характер

дискурса подчеркивается и пространственной организацией текста, построенного из постулятивно-системных рассуждений и выводов после каждого информационного блока. Но при этом за счет вводных оборотов Вл. Соловьёв выражает свое отношение к тем или иным положениям кантовского учения: «Точное определение того, в чем и из чего состоит познание, приводит к решению вопроса: как возможно познание, или – что то же – как возможно синтетическое суждение а priori?... И действительно, наш ум, во-первых, приводит все данные ощущения в некоторый наглядный или выразительный порядок в формах времени и пространства или создает мир чувственных явлений, а во-вторых, эти чувственные явления он связывает умственно по известным основным способам понимания (категории рассудка), создающего мир опыта, подлежащий научному познанию... Первый наивный взгляд на время и пространство как самобытные реальности вне нас, по справедливому замечанию Канта, принадлежит к области баснословия, второй же, по-видимому, более научный взгляд опровергается нашим философом»⁴.

Критическое отношение прежде всего к гносеологическим идеям Канта очевидно из рассыпанных в статье речевых оборотов – «двузначность решения», «впадает в неудобную крайность», «спекулирующая односторонность», «основная мысль Канта ... может получить действительно разумный смысл».

Еще более очевидна амбивалентность отношения Вл. Соловьёва к Канту в трактате «Оправдание добра». Трактатный жанр отличается понятийно-образной речью, инструментальностью стиля, чья семантическая выразительность определяется концептуальными и лексическими метафорами, а в диапазон приемлемости аргументационной конструкции входит не только философское доказательство, но и ссылки на самоочевидность, обращение к притче, апелляция к философской интуиции. Поэтому рассуждения имеют диалектический ценностно-селективный характер. Вл. Соловьёв имеет возможность однозначно высказать свое мнение о лучшей и бесспорно значимой для самого себя части философии Канта – этике. Он не скупится на превосходные сравнения и оценки, передающие значимость кантовских идей: «великий германский философ, безукоризненно определивший формальное существо нравственности», «в

Канте, без сомнения, следует признать Лавуазье нравственной философии. Его разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума»⁵. При этом, стремясь подчеркнуть абстрактность, теоретичность идей Канта, он приводит намеренно «бытовой» пример, подчеркивающий их: «Кант говорит о практическом разуме как безусловном принципе действительно человеческого поведения, и тут его утверждения похожи на то, как если бы химик стал требовать или считать возможным, чтобы люди употребляли вместо воды чистый водород»⁶.

Не соглашаясь с Кантом в отношении постулатов практического разума или предметов разумной веры, на которых строится нравственность, и подчеркивая её «самозаконность», Вл. Соловьёв использует весьма яркие эпитеты для передачи своего отрицательного отношения к этим постулатам: «...нравственный закон ... незачем связывать с этими «постулатами», предмет которых к тому же столь систематически опозорен в «критике чистого разума»⁷.

Для Вл. Соловьёва принципиально, что эта нравственность самозаконна именно потому, что её сущность имеет в себе все условия для действительности, и «великий успех сознания» самозаконности нравственности связан с Кантом, чье имя «не пропадет для человечества». Можно заключить из вышеизложенного, что Кант для Соловьёва – это та опорная точка, от которой он отталкивается, идя дальше, признавая всю её значимость.

Исследование поддерживалось грантом Президента Российской Федерации МД-963.2007.6

¹ Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 444.

² Там же. С. 445.

³ Там же. С. 441.

⁴ Там же. С. 447.

⁵ Там же. Т.1. С. 241.

⁶ Там же.

⁷ Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв. М.: Мысль, 1994. С. 244.

L. KIEJZIK

Институт философии Зеленогурского университета,
Польша

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ В СВЕТЕ РАБОТ СЕРГЕЯ БУЛГАКОВА

Тезисы (и следовательно, выступление) построены так, что состоят из двух отдельных частей. В первой проводится анализ работ С. Булгакова, которые прямо посвящены философии Вл. Соловьёва. Во второй говорится о том, как Булгаков развивает философию всеединства, начатую Соловьёвым.

Часть первая

С. Булгаков написал о философии В. Соловьёва несколько статей. В сборнике «От марксизма к идеализму» (1903 г.) находим первую: «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьёва», где анализируется актуальность его мировоззрения. Тема поэтических талантов Соловьёва раскрыта в статье «Стихотворения Вл. Соловьёва» – первой части работы «Вл. Соловьёв и А. Шмидт», которая вошла в сборник статей 1911 – 1915 гг. под названием «Тихие думы» (1918 г.). Кроме этого, имеем еще статью, посвященную сравнению талантов, значения и поднимаемых в творчестве вопросов Васнецова, Достоевского, Соловьёва и Толстого, под названием «Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьёв, Толстой (параллели)», а также «Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьёва» – в том же сборнике. В 1911 г. в сборнике первом «О Владимире Соловьёве» издательства «Путь» вышла статья «Природа в философии Вл. Соловьёва», в которой анализируются взгляды и поэзия философа.

Часть вторая

Первый этап философии всеединства (1874 – 1900) прошел под знаменем Вл. Соловьёва и его работ 70-х годов. Тогда был заложен фундамент всей концепции. В направление (или школу) она начала формироваться со времени первой русской революции. Одним из мыслителей, действующих в этой области, был С. Булгаков. Свою приверженность «положительному всеединству» он декларировал в названных выше статьях, говоря, что

современное сознание жаждет того, что составляет начало философии Вл. Соловьёва, – «положительного всеединства».

А.С.ГОРДЕЕВ

Российский университет дружбы народов, г. Москва

УЧЕНИЕ О СОФИИ И ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА В РАБОТАХ О. СЕРГИЯ (СЕРГЕЯ БУЛГАКОВА)

Философский перелом во взглядах С.Н. Булгакова, приведший его от марксистской идеологии к религиозному течению в русской философии, во многом произошел благодаря влиянию идей Вл. Соловьёва. Его Булгаков ясно обозначил в своей статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьёва» (эта статья вошла в сборник «От марксизма к идеализму»). Именно благодаря Соловьёву, как пишет Булгаков в своих «Автобиографических заметках», он смог не только освободиться от положения экономического материализма, но, приняв основы идеализма, всецело перешел к мировосприятию, основанному на религиозном опыте. Булгаков так описал свои ощущения от идей Соловьёва: «Философия Соловьёва дает современному сознанию целостное и последовательно развитое христианское мирозерцание».

С.Н. Булгаков воспринял учение Соловьёва о Софии через П. Флоренского, на которого также влияли идеи Соловьёва. Но, идея «метафизики всеединства», воспринятая Флоренским и Булгаковым у Соловьёва, принимает очертание философского исследования софиологии в её космологическом аспекте. Также и на Булгакова, и на Флоренского влияли радикальные идеи «христианской общности», однако оба скоро отошли от этих идей.

Стоит отметить, что влияние идей Соловьёва на Булгакова, воспринятых последним через Флоренского, носило скорее личный характер. Сам же Булгаков через усвоение идей Соловьёва приходит к выводу о том, что социальный идеал может восприниматься через призму «религиозно-метафизического обособления». Булгаков находит в идеях Соловьёва синтез христианства, философии и науки. Хотя Булгаков многое воспринял от

Соловьёва, он в более поздних работах отмечает, что ценит Соловьёва-мистика намного больше, чем Соловьёва-философа. Самой же оригинальной чертой философии Соловьёва он считает его учение о Софии, отмечая, что эта идея у Соловьёва является «незаконченной и недоговоренной».

Можно сказать, что влияние идей Соловьёва больше ощущалось в стремлении Булгакова к созданию системы, которая включала бы в себя органически связывающую философию и религию. Булгаков критикует Соловьёва за его чрезмерный рационализм. Однако Булгакову потому и импонирует идея Соловьёва о всеединстве, так как он всегда считал, что философия стремится к абсолютному и что единственной и универсальной проблемой философии является проблема Бога. Воспринимая идею о Софии от Соловьёва, он прежде всего воспринимает поэтический ореол этого понятия. Как отмечал Л. Зандер, Булгаков на протяжении всей своей творческой деятельности центрирует внимание на понятии «София», делая его все более всеобъемлющим и поглощающим в своей философской системе, чем иные категории.

Первой работой, в которой Булгаков развивает идею о Софии, была «Философия хозяйства». В этой работе уже была выражена философская система Булгакова. Уже в ней Булгаков называет Софию «душой мира». Говоря о том, что «мир потенциально софичен, актуально же хаотичен», Булгаков утверждал, что при этом «вследствие нарушения изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия – процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства». В «Философии хозяйства» Булгаков также впервые заговорил об антиномичности жизни. В самой же софиологии его интересует прежде всего её «космический аспект». Булгаков говорит о Софии как об идеальной основе мира, стоящей между Абсолютом и космосом. Он определяет Софию как «третье бытие», сочетающее в себе одновременно божественную и тварную природу, а свою философскую систему в целом как «путь через современность к Православию».

Г.Е. АЛЯЕВ

Национальный технический университет
имени Юрия Кондратюка, г. Полтава, Украина

С. ФРАНК И ВЛ. СОЛОВЬЁВ: «ПЕРЕСМОТР НАСЛЕДИЯ»

Отношение С. Франка к Вл. Соловьёву представляется достаточно важной проблемой истории русской философии прежде всего в свете масштабности каждого из этих мыслителей. При этом правильное установление соотношения между ними следует понимать не только как определение одностороннего отношения Франка к Соловьёву – в силу их хронологической преемственности, – но и как более точное определение значения самого Соловьёва – на фоне безусловной значимости философа, с которым он соотносится.

Прежде всего, отметим четыре статьи С. Франка, непосредственно посвящённые Владимиру Соловьёву: «Письма Вл. Соловьёва» (1908), «Новые письма Вл. Соловьёва» (1910), «Новая книга о Вл. Соловьёве» (1913) и «Духовное наследие Вл. Соловьёва» (1950). Если первые три представляли собой газетные рецензии и уже в силу этого не могли быть систематическим изложением позиции автора по отношению к предшественнику, то четвёртая в определённой степени претендует именно на обобщение этой позиции. Эта фактически последняя опубликованная при жизни автора статья может в определённом смысле рассматриваться как духовное завещание самого Франка, пропущенное через призму его отношения к духовному наследию Соловьёва. С другой стороны, конечно, не только эти небольшие статьи, но и весь корпус основных философских текстов Франка можно рассматривать как его диалог с великим предшественником – не столько в отдельных, в целом немногочисленных ссылках, сколько в общем устремлении философского систематизаторства.

В первой статье Соловьёв представляется прежде всего человеком, по духу принадлежащим безвозвратно ушедшей дворянской культуре, мало совместимой с новейшими умственными течениями (хотя при этом достаточно позитивно оценивается его рыцарская борьба с мракобесием – как государственным, так и

церковным). Его мировоззрение характеризуется как достаточно противоречивое «сочетание ненаруσιμο крепкой веры в иррациональные догматы и чудеса с рационализмом острого и скептического ума».

Во второй статье эта несколько отстранённая оценка мировоззрения Соловьёва как внутренне противоречивого дополняется ещё несколько смутным, но в целом положительным пониманием широты и многосторонности его идей, представляющих какую-то духовную целостность.

Наконец, уже в третьей статье, в 1913 году С. Франк однозначно присоединяется к общему убеждению в том, что Вл. Соловьёв «есть величайший русский философ», и даже в некотором смысле «доселе единственный русский философ, единственное имя, которое мы можем противопоставить великим мировым светочам философии». В позиции Франка чётко формулируются две отличительные черты: во-первых, определение уникальности соловьёвского философствования как синтеза веры и знания (синтеза, который уже воспринимается не как противоречие, а как «глубочайшее органическое единство духа»); и во-вторых утверждение необходимости критического, свободного от идолопоклонства отношения к великому философу, и даже «пересмотра» его наследия, чем его значимость как «истинно великого явления» никак не умаляется.

Сквозная тема статей, которая с очевидностью уже волнует самого Франка, – тема синтеза мистики и рационализма, веры и знания. Система самого Франка строилась – начиная с «Предмета знания» – именно как *рациональное постижение рационально непостижимого*, что можно рассматривать как его собственное воплощение соловьёвской идеи цельного знания.

Что же касается критики, то она смещается с вопроса о предпосылках самой системы к вопросу о её «незаконченности», а также к отдельным конкретным слабостям и ошибкам этой системы. Едва ли не главной слабостью на этом этапе С. Франк – вслед за Е. Трубецким – признаёт *утопизм* мирозерцания Вл. Соловьёва.

С. Франк никогда не был прямым последователем и продолжателем философии Вл. Соловьёва. Период становления его собственной философской системы – 1908–1915 годы – отмечен

решающим значением таких имён, как сначала Гёте, а затем – Николай Кузанский. Важную роль в этот период также сыграло переосмысление системы Спинозы в духе мистического пантеизма и влияние новых прорывов в европейской мысли – таких, как интуитивизм А. Бергсона и феноменология Э. Гуссерля. Из русских философов гораздо большее значение для С. Франка в это время имели не Вл. Соловьёв, а Л. Лопатин и Н. Лосский.

Свою систему абсолютного реализма С. Франк выстраивает как систему всеединства, однако франковский подход к всеединству, которое он, следуя апофатически-мистической традиции, называет «Непостижимым», отличается особенно тщательным философско-логическим анализом, который трудно найти у кого-либо из других русских философов. И характер этого анализа, и соответствующие выводы концепции всеединства С. Франка имеют свои особенности, отличающие его христианский пантеизм и от спиритуализма Вл. Соловьёва, и от софиологического космизма С. Булгакова и П. Флоренского, и от имманентного интуитивизма Н. Лосского. Отметим, в частности, что Франк не принимал соловьёвской идеи Святой Софии.

Лишь в одной части своей системы, а именно в антропологии, Франк признаёт себя последователем соловьёвской концепции Богочеловечества, хотя и отмечает, что «влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьёва было, очевидно, бессознательным». При этом, однако, и здесь не приходится говорить о полном тождестве взглядов. Франк переосмысливает учение о Богочеловечестве в духе онтологии «Непостижимого», и это делает его антропологию более *философско-религиозной* и одновременно более персоналистичной, чем у Соловьёва.

По мнению Франка, именно Соловьёву удалось впервые преодолеть противоположность между верой в Бога и верой в человека – противоположность, которая была на протяжении столетий историческим недоразумением христианства. В учении о Богочеловечестве, утверждает он, Соловьёв первым в истории христианской мысли дал принципиальное, религиозно-догматическое обоснование того, что можно назвать христианским гуманизмом.

Наверное, самым принципиальным отличием франковского понимания Богочеловечества от соловьёвского является практи-

ческое отсутствие у Франка идеи прогресса, которая у Соловьёва иногда приобретает утопически-прямолинейные формы. Под очевидным влиянием немецкого идеализма Соловьёв выстраивает единую эволюционно-историческую схему, в которой общекоsmический процесс переходит в исторический, а последний понимается как подготовка к рождению Богочеловека. При этом фактически Соловьёв остаётся верным спинозовскому детерминизму, в котором, как и в гегелевском детерминизме истории, практически не остаётся места человеческой индивидуальности.

В отличие от этого, у Франка отношения между абсолютным всеединством и личной индивидуальностью выстроены значительно более уравновешенно. Он оказывается в этом пункте более близким не к теоретику всеединства Соловьёву, а к персоналисту-лейбницианцу Лопатину, практически первым в русской философии основательно развившему теорию творческой причинности, на которой основывается и концепция моральной свободы личности.

«Пересмотр» соловьёвской системы С. Франком затрагивает, таким образом, не только онтологически-гносеологический каркас, но и наиболее близкую у двух мыслителей область – антропологию. При этом Франк, как он сам говорит, значительно продвинулся «в направлении трансрационально-персоналистической онтологии». Оригинальность системы Франка состоит именно в том, что принцип *антиномистического монодуализма* позволяет ему рассматривать черты *конкретности* и *индивидуальности* личности как такие, что вытекают непосредственно из её сочетания с *бесконечным*, которое адекватно выражается лишь в абсолютно *конкретном* бытии. «Цельное знание» у Франка является в этом смысле не только специфическим – в данном случае металогическим – синтезом веры и разума, но и синтезом предметного и *живого* знания, синтезом душевно-телесной и духовной природы человека, синтезом всеединства и персонализма.

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ, ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН И СОВРЕМЕННОЕ ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

Основная для всего творчества В.С. Соловьёва идея всеединства оказалась как нельзя более актуальной и эвристически продуктивной для эпохи информационного общества. Именно этим, в частности, объясняется всплеск интереса к тем мыслителям прошлого, которые разрабатывали и развивали эту идею. Положенный в основу всей философской системы В.С. Соловьёва принцип всеединства исключительно близок концепции другого религиозного, но не ортодоксального церковного мыслителя – Пьера Тейяра де Шардена. Соловьёв как представитель православия и Тейяр как представитель католического христианства размышляли над традиционными богословскими проблемами: их волновали вопросы соотношения человека и Бога, направления и завершения истории, теодицеи. Отдельного исследования заслуживает тема женской ипостаси божества, Софии, взятая в сопоставлении в творчестве обоих авторов. Показательно, что и в биографиях двух религиозных мыслителей прослеживается немало параллелей.

Как и Владимир Соловьёв, французский мыслитель развивает свои идеи духовного объединения человечества в связи с критикой современных ему тенденций в культуре. Конец XIX – начало XX веков – это время не только бурного научно-технического прогресса и глобальных социальных потрясений, оно также отмечено нарастанием тенденций индивидуализма, зародившегося еще в эпоху европейского Возрождения, но получившего на рубеже XIX – XX веков новую историческую форму. Оба мыслителя уделяли критике индивидуализма большое внимание, показывали его бесперспективность и антропологическую несостоятельность. При этом оба понимали приближение к состоянию единства как эволюцию, как длительный и трудный процесс.

Еще одна важная, фундаментальная тема, присутствующая в творчестве обоих христианских мыслителей, – тема

любви. Именно в ней проявляется вся диалектика соотношения личностного и универсального начал, глубоко осмысленная и прочувствованная каждым из этих авторов. Будучи подлинно христианскими мыслителями, Соловьёв и Тейяр основываются на идеале любви, представленном в Новом Завете (Нагорная проповедь, первое послание апостола Павла коринфянам). Однако акценты в этой теме у каждого мыслителя расставлены по-разному.

Все названные особенности идей двух христианских мыслителей отвечают объективным потребностям общества информационной эпохи. Современная информационная цивилизация предоставила небывалые возможности для духовного синтеза человечества. Существование в условиях глобальных сетей создает новые формы общности единомышленников. В частности, появляется возможность выработки «снизу» новой идеологии. Основным принципом её может и должен стать принцип всеединства, переосмысленный с учетом новых социальных и антропологических проблем.

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

АЛЕКСАНДР МЕНЬ И СОЛОВЬЁВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

При всём многообразии и богатстве исследовательской литературы, посвященной выдающемуся мыслителю XX века протоиерею Александру Меню, сегодня мы вполне определённо можем констатировать существование явного пробела в изучении и реконструкции его философских взглядов.

При этом многие исследователи признают, что фигура А. Меня сопоставима по масштабам деятельности и глубине учения с такими выдающимися мыслителями нашего времени, как знаменитый католический философ Жак Маритен, выдающийся православный мыслитель Оливье Клеман, энергичный поборник католицизма Г.К. Честертон, кардинал Люстиже, Поль Клодель, митрополит Антоний Блум, выдающийся польский католический поэт Р. Брандштеттер и др.

Деятельность о. Александра, без сомнения, была важным созидающим фактором в подготовке тех глубоких перемен в сознании российской интеллигенции, которые произошли на рубеже 80 – 90-х гг. прошлого столетия.

Глубина и основательность деятельности о. Александра обеспечивалась его высочайшей интеллектуальной и духовной культурой. Особое место в интеллектуальном мире А. Меня занимала философия. О. Александр не только опирался на историко-философский материал в своих многочисленных выступлениях, лекциях, книгах и статьях, обеспечивая тем самым глубину, обоснованность и убедительность излагаемых идей. Опубликованный в 1995 г. в книге «Мировая духовная культура. Христианство. Церковь» цикл лекций «Русская религиозная философия», посвященный крупнейшим отечественным мыслителям XIX – XX вв., а также ряд статей на русском, французском и немецком языках, посвященных творчеству Вл. Соловьёва, П. Тейяра де Шардена, Льва Толстого, анализу историко-философских и культурологических проблем¹⁰, позволяют говорить об Александре Мене и как об историке философии, и как о мыслителе, принадлежащем традиции русской философии, укорененной в творчестве В.С. Соловьёва.

Осмысление Александром Менем наследия русской религиозно-философской мысли сопоставимо с интеллектуальным и нравственным подвигом Алексея Федоровича Лосева, соединившего берега разверзшейся пропасти, оторвавшей несколько поколений наших соотечественников от русской философской традиции. Сегодня, как и несколько десятилетий назад, слово протоиерея Александра Меня не утратило своей актуальности. Его восприятие и интерпретация русской религиозно-философской мысли продолжают созидать прочное основание духовной культуры.

На тесную преемственную связь А. Меня с соловьёвской традицией русской философии еще в начале 90-х гг. прошлого века указывал Е.Б. Рашковский. «Феномен о. Александра, – писал он, – опирался на тот глубокий синтез христианской религиозной традиции и исканий современной философской, научной и общественной мысли, который впервые заявил о себе творчеством Вл.Соловьёва и последующих религиозных мыслителей». Но

тогда, 15 лет назад, Е.Б. Рашковский совершенно справедливо относил исследование этой специальной темы к будущему, связывая это важное дело с публикацией работ А.Меня, посвященных выдающейся плеяде русских философов-последователей Вл. Соловьёва. За прошедшие полтора десятилетия многое из наследия Александра Меня опубликовано, и сегодня мы можем исследовать этот вопрос, опираясь на солидную источниковую базу.

В нашем докладе мы остановимся на выявлении отношения о. Александра к русской философии, анализе мировоззренческих оснований её становления, ведущих тенденций развития и ценностных констант, обеспечивающих её актуальное значение.

В развитии русской религиозной философии А. Мень выделяет три этапа: 1) предшественники Вл. Соловьёва (киевский, московский и петербургский периоды), 2) Вл. Соловьёв, 3) те, кто вытекает из Вл. Соловьёва.

Начало тысячелетней истории русской религиозно-философской мысли А. Мень однозначно связывает с именем митрополита Илариона, автора «Слова о Законе и Благодати».

Уже на раннем этапе развития древнерусской киевской культуры были поставлены и нашли глубокое осмысление проблемы добра и зла, смысла и направленности исторического процесса, антитеза Закона и Благодати.

А. Мень отмечает проявившиеся уже в этот период особенности русской мысли, «выражавшейся преимущественно в нравственном русле».

Как важнейшие вехи последующего развития русской мысли А. Мень отмечает деятельность Иосифа Волоцкого, Нила Сорского, Максима Грека, принёсшего на Русь первые элементы понимания Священного писания. В деятельности и учении Иосифа Волоцкого о. Александр ценит идею социальной эффективности церкви, в учении Нила Сорского – мысль о недопустимости преследования инакомыслящих.

В лекциях А. Меня по русской религиозной философии принципиально важна оценка петровских преобразований и понимание их значения для последующего развития русской мысли. Отмечая противоречивый характер петровских реформ, он видит их положительное значение.

Русская философская мысль в XVIII столетии представлена, по мнению А. Меня, прежде всего, М.В.Ломоносовым и Г.С.Сковородой. В творчестве первого он видит и ценит глубокую проработку одной из актуальнейших проблем философии – проблемы соотношения веры и разума, синтеза научных знаний о мире и его духовного видения.

Иными путями к постижению реальности шёл украинский мудрец Григорий Сковорода, среди потомков которого был и Вл. Соловьёв. Сковорода остро почувствовал, пишет А. Мень, что ясного мышления недостаточно для постижения последней реальности, что «нужен иной – глубокий, духовный подход», внутренний духовный опыт.

Особое, решающее, значение в развитии русской философии принадлежит XIX веку – времени «болезненного кризиса, потрясшего российскую цивилизацию». Его главный признак, полагает А. Мень, – глубокая неудовлетворенность официальной государственной Церковью, «порабощённой при Петре и прикованной к государственному механизму». Поэтому свободная русская мысль напряжённо «ищет пути внецерковной философии». На этом пути – немало тупиков, отмечает о. Александр, – внецерковная мистика, оккультизм, теософия, масонство²¹. Это «недоверие к церкви стало огромной трагедией, внесло раскол между церковной традицией и зарождающейся интеллигенцией».

Одним из величайших мыслителей России первой половины XIX в. А. Мень называет П.Я. Чаадаева. Его заслуга перед русской мыслью состоит в том, что он разбудил сознание современников и соединил в своем творчестве два пути, два течения русской мысли – славянофильство и западничество. «Чаадаев был великим патриотом, – пишет А. Мень. – Он не считал, что Запад есть абсолютный идеал, но и не считал, как некоторые, что надо вернуться в патриархальную русскую старину... Чаадаев стоял на принципе сбалансированности, гармонии: он считал, что страна, находящаяся между Азией и Западной Европой, между Востоком и Западом, способна соединить в себе два пути познания, и не только познания, но и осуществления идеала на Земле».

А. Мень исключительно высоко ценит творчество П.Я. Чаадаева, полагая, что он «является непосредственным предшественником Соловьёва».

Развитие русской мысли в XIX в. А. Мень рассматривает как сложный и противоречивый процесс. Духовный кризис русского общества, вызванный расколом между церковью и интеллигенцией, обостряется вследствие потери культурой религиозного обоснования и переходом её в светскую фазу. Но и в ней, в своеобразной форме, подчеркивает А. Мень, продолжают существовать и осмысливаются глубочайшие идеи и проблемы. Противоречивый характер развития русской философии находит выражение, в частности, в том, что истоки анархизма М. Бакунина и П. Кропоткина следует искать, по его мнению, в хомяковском учении о свободе, единстве людей, о Церкви как свободном духовном единении. «Идеи о свободе, ценности личности, соборности, возможности реализации на Земле христианского идеала, – пишет А. Мень, – оставались живыми и находили всё время своих последователей».

Всё русское философское развитие XI – XIX веков, все противоречия русской мысли, считает А. Мень, создавали «предпосылки для рождения Владимира Сергеевича Соловьёва как философа». «В него вошли, – пишет А. Мень, – и идея синтеза от Чаадаева; и свободолюбивая идея от Чернышевского; и убеждение в том, что социализм в каких-то формах возможен; и абсолютное неприятие материалистической доктрины (это он взял от славянофилов, от всей христианской философской традиции), и идея об особой роли России, которая находится на пересечении Восточного и Западного миров; о возможности и необходимости стремиться к тому, чтобы христианский идеал не был абстрактным, отвлеченным, чтобы он стал жизненной, животворящей силой».

Вл. Соловьёв – центральная фигура русской философии, он есть наше всё, подчеркивает А. Мень, и очень важно не забывать отечественные истоки философии Вл. Соловьёва. И это справедливо и важно сегодня для исследователей наследия выдающегося русского мыслителя. «Пафос, свойственный Владимиру Соловьёву, – отмечает А. Мень, – был подготовлен всем развитием русской религиозной мысли».

Вл. Соловьёв – великий национальный философ. Он многогранен и глубок как мыслитель и универсален как личность. И в этом отношении, отмечает А. Мень, «он действительно похож на Пуш-

кина. Как будто бы произошёл какой-то творческий взрыв в его лице <...>Как Пушкин появился не на пустом месте, так и Соловьёв имел большую предысторию».

Философии Вл. Соловьёва посвящены несколько значительных работ А.Мень: лекция из цикла по русской религиозной философии, статья на французском языке «L'héritage de Vladimir Soloviev», опубликованная в журнале «Istina» в 1992 г., статья на немецком языке «Владимир Соловьёв – жизнь и труды», опубликованная в журнале «Stimme der Orthodoxie» («Голос Православия») в 1976 г. (№ 2, S. 46 – 61).

Принципиальное значение для характеристики восприятия А. Менем наследия Вл. Соловьёва имеют следующие положения: во-первых, идея синтеза как фундамент учения Вл.Соловьёва; во-вторых, целостность и открытость личности Вл.Соловьёва.

Оценивая место и значение Вл. Соловьёва в отечественной философии, А.Мень не соглашается с теми, кто полагает, что он не оставил после себя школы. Напротив, утверждает о. Александр, «Владимир Соловьёв положил основание оригинальной, я бы сказал, неповторимой русской религиозной философии XX века, которая включает в себя такие имена, как Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Семен Франк, Павел Флоренский, Николай Лосский».

В «Лекциях» А. Мень анализирует творчество братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и С.Л. Франка, относя их к соловьёвской традиции в русской философии. Однако, как он совершенно справедливо замечает, эта традиция не была однородной. В ней присутствуют два направления, представленные, во-первых, братьями С.Н. и Е.Н. Трубецкими, Н.Бердяевым и С. Франком, и во-вторых, С. Булгаковым и Флоренским. Первое направление связано, прежде всего, с разработкой метафизики всеединства, преодолевающей отвлечённый характер классической европейской философии. Представители второго направления делали акцент на первостепенной значимости и ценности софиологии В.С.Соловьёва и разрабатывали собственные её варианты «на путях христианского гностицизма».

А. Мень глубоко понял сущностное единство русской религиозной философии, сформулировал, обосновал и выразил собственную концепцию её развития. Он отметил те общие моменты, которые характеризуют соловьёвское направление в русской философии

как школу всеединства, – общую систему философских принципов, единую методологию, в основе которой лежат принципы единства мистического и рационального, антиномизма, интеграции философии, богословия и науки, наконец, самобытную, оригинальную проблематику. Это единство базировалось на понимании философии не как «отвлеченного начала», а «как цельного, органического миро – и непонимания, в её неразрывной связи с вопросом о смысле и значении жизни, с религией». Это единство, однако, не исключало самостоятельных поисков новых решений поставленных Вл. Соловьёвым вопросов в новых исторических и социокультурных условиях.

Замечательная черта лекций о. Александра о русских религиозных философах – стремление представить их личности, стиль их мышления, дать обзор творческого и жизненного пути. «Святыми нашей культуры», «мужественными свидетелями Истины, исповедниками Евангелия» называет А. Мень представителей русской религиозной философии. Заслуга их в том, что они сумели преодолеть разрыв между новоевропейской культурой и христианством. Это бесценное достояние сохранял и переосмысливал в XX веке протоиерей Александр Мень.

И.И. ШАРОНОВ

Ивановский государственный энергетический университет

РОЛЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА И ЖАКА МАРИТЕНА В ОБЪЕДИНЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА

Права человека и гражданина – неотъемлемая тема философского анализа. Она имеет корни в древних философских традициях, в частности в платонической и аристотелевской, которые впоследствии нашли отражение в религии: в православии и католичестве соответственно. К религии эту тему приближает феномен естественных, неотчуждаемых прав человека, которые не даны ему себе подобными, а ниспосланы высшими силами. И уже на основе этих естественных прав строятся права граждан-

ские, которые являются плодом человеческого творчества как в области науки, так и закона. Католическая и православная традиции по-разному развивают тему прав человека и гражданина, формируют её базу на разных принципах.

Некоторые мыслители считают Аристотеля – провозвестником католицизма, а Платона – провозвестником византизма (православия). Здесь имеются в виду не столько ветви христианства, сколько те системы жизнедеятельности, которые были впоследствии созданы в тех частях света, где господствовала власть над умами католической и православной церкви.

Различия в традициях на символическом уровне хорошо видны в главных праздниках двух ветвей христианства – католическом Рождестве и православной Пасхе. В рождественской картине мира – я-сын божий, а в пасхальной – я-раб божий. Отсюда традиции человека как высшего существа в мирской жизни, который существует по принципу «ведь я этого достоин», и человека как существа, который должен страданием брэнной жизни пройти путь к богу.

Вероятно, различное понимание того, как должно развиваться общество, как должен развиваться каждый отдельный человек и легло в основу исторического противоречия Россия – Запад.

Сегодня перед нами – факт того, что и Запад, и Россия разделяют ценность прав человека и гражданина, пускай порой декларативно. Та первая нить – естественных неотчуждаемых прав – была сильнее, чем противоречивое развитие двух традиций. Среди мыслителей России и Запада, которые, несмотря на различие в убеждениях, отстаивали незыблемость прав человека и гражданина, подставляя под свои теории религиозную базу, нужно выделить Жака Маритена и Владимира Соловьёва.

Ключевое понятие, которое их объединяет, – Богочеловечество. Оно задает ту планку, к которой необходимо стремиться обществу.

Соловьёв оправдывает право, нравственность, добро для того, чтобы они стали путеводителем по жизни для каждого носителя христианской культуры.

Так же как Соловьёв оправдывает добро, провозглашает взаимодействие права и нравственности, Жак Маритен в своей концепции «интуиции бытия» воспекает благодетель, «любовь,

что движет солнца и светила». Он говорит, что человеческий интеллект сориентирован на будущее, на то, чего еще нет, и на то, как это создать. Каждая деятельность идет в этом направлении, в том числе и социально-политическая. Маритен утверждает, что любое взаимодействие между людьми: грешниками и святыми, просто существующими – не проходит в одном лишь материальном контексте. Таким образом, те же социально-политические отношения людей нельзя понять и развить лишь с помощью философии. Для этого нужна еще и теология. По Маритену, христианство является исторической энергией развития мира. Религия определила развитие многих аспектов жизни. Именно религия связана с пониманием свободы. А демократические институты должны строиться на чём-то более глубоком, чем просто утилитарное понимание бытия – на христианских ценностях¹.

И у Соловьёва, и у Маритена христианство – не просто высшая, идеалистическая категория, это – работающий механизм, причём работает он в реальной жизни.

Оба философа признают высокую роль права в этом пути. Но над правом есть более возвышенный элемент. У Маритена это вечные ценности, у Соловьёва более конкретно – нравственность. Переходный элемент между этими двумя системами – естественное право и естественные, неотчуждаемые права человека. Этим правам человека «научило» христианство. Они даны ему высшими силами.

По Маритену, христианство в земной истории работает в двух направлениях: движение сверху и движение снизу. Сверху – то есть через учения церкви о вечной жизни, о высших моральных принципах. В основном это доктрины, исходящие из папских энциклик. А движение снизу – это естественное прорастание христианских истин из глубин сознания человеческого. Оно принимает разнообразные формы, сопряжено с ошибками. Но этот путь более эффективен, поскольку сама цивилизация, а не церковь в сложных переплетениях добра и зла находит основополагающие принципы существования.

И если у Маритена есть два возможных проводника правовых идей, основанных на естественном праве, – церковь и цивилизация, причем последняя более эффективна, то у Соловьёва – во-

площением права является государство как институт. У французского философа именно сообщество людей – движущая сила развития права, в то время как у русского мыслителя населению отводится не самая главная роль. На первом месте в иерархии государства – верховная власть, на втором – различные её верховные органы или подчинённые.

Также важно то, как человек воспринимает себя в обществе, так или иначе стремящемся к идеальному состоянию Царства Божьего или Богочеловечества. И здесь Маритен и Соловьёв высказывают схожую точку зрения. Истинно демократический мир – это не мир, где у каждого из нас есть бескрайнее поле прав и свобод. Это мир, в котором переплетено множество пересекающихся и порой противостоящих друг другу прав и свобод. И это надо понять каждому из нас и действовать в рамках своей свободы, чтобы не вторгаться в свободы других.

Природа права позитивного у Маритена и Соловьёва одинакова – оно берет истоки от естественного права. Следовательно, «правила игры» установлены не человеком, а значит, не в его воле находиться над сложившейся правовой системой. Он может менять ее, преобразовывать, но будучи внутри паутины переплетающихся прав, свобод и обязанностей. Здесь у каждого есть равные возможности как расширить эту паутину, возвыситься, выстроить свою удобную часть, так и запутаться и погибнуть. Это ситуация равных возможностей демократического мира. Нечто подобное мы видим у Маритена. Соловьёв, в свою очередь, вероятно ведомый идеями византизма, укоренившимися в православной культуре, тем не менее, предоставляет государству возможность встать над этой правовой паутиной, принимая на себя роль гаранта и арбитра идеалов естественного права. И здесь уже возможности не равны, и государство диктует условия народным массам. Да, и у Маритена, и у Соловьёва все общество, состоящее из индивидов и групп, которые решают локальные задачи в правовом поле, стремится к идеальной цели – Царству Божьему или Богочеловечеству. Но если у французского мыслителя этот путь направляется снизу, от цивилизации (народных масс), то у Соловьёва – все-таки сверху, от государства, связанного с церковью.

Таким образом, мы можем говорить, что Маритен и Соловьёв приблизили друг к другу католическое и византийское понимания права, а также прав и свобод, но не объединили их. Это сделать практически невозможно, поскольку слишком велика сила двух разных культурных и исторических традиций, в которых развивалась и развивается общественно-правовая мысль в России и на Западе. Практика современности показывает, что на декларативном уровне идеи и принципы могут совпадать, но при реализации – большой вопрос.

¹ Novak Michael. A salute to Jacques Maritain. The Catholic Writer: The Proceedings of the Wethersfield Institute 2 (1989): 65-82.

О.В. КОЗЛОВА

Ярославская государственная медицинская академия

КОНЦЕПЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СВОБОДЫ В.С. СОЛОВЬЁВА

Согласитесь, есть не так много в жизни человеческой такого, что может сравниться с истинной свободой. Конечно, желательно быть сначала здоровым, сытым, обутом и одетым, а потом уже увлеченно рассуждать о свободе, но это отнюдь не обязательно. И хотя У. Шекспир устами Гамлета произносит: «Есть много, друг Горацио, на свете, что и не снилось нашим мудрецам», все же для античных мудрецов было совершенно очевидно, что человек тем и отличается, в первую голову, от животного, рабочего скота, что для него личная свобода есть высшая ценность. Если для кого-то личная свобода не есть высшая ценность, то он либо «еще не человек», либо «уже не человек» – он раб, раб в душе. Настоящий человек лучше умрет, но рабом не будет никогда. Всякие там отговорки – не принимаются. Кстати, это хорошо отражено в философии истории Гегеля при обосновании им её периодизации. В.С. Соловьёва, правда, интересует не гегелевская, а кантианская теория свободы – по-своему чрезвычайно значимая и любопытная.

По мнению Соловьёва, если охарактеризовать волю как особый род причинности живых существ, поскольку они разумны, то

свободу можно определить как свойство причинности, по которому воля может действовать независимо от чужих, определяющих её причин. Естественная необходимость исходя из этого есть свойство причинности всех неразумных существ.

Это понятие свободы Соловьёв рассматривает как отрицательное понятие, но в то же время выводит из этого понятия некоторое положительное содержание. Свобода, хотя и не есть свойство воли, определяемое законами природы, но не может быть совершенно лишена закона. По мнению философа, свобода должна определяться не физическими законами, а «совершенно неизменными законами», иначе свобода была бы чем-то невысказанным. Здесь Соловьёв как раз и имеет в виду категорический императив Канта как всеобщий закон.

Исходя из этого, Соловьёв обращает внимание на то, что самая общая форма категорического императива уже предполагает для своей возможности свободу, т.е. свободу отказаться от естественных стремлений и действовать согласно безусловному долгу.

Может ли быть свободна наша воля? Это следующий вопрос, волновавший Соловьёва в данной связи. Философ отмечает, что вопрос о свободе воли часто относится к выбору между различными желаниями, и свобода воли рассматривается как свобода выбора. Очень часто свобода воли понимается в смысле свободы от желаний, т.е. как возможность решения действовать вопреки тем или иным желаниям, что сводится к подчинению низшего вида воли высшему, считает мыслитель.

Таким образом, по мнению Соловьёва, эта свобода сводится к возможности подчинять свою низшую природу высшей, или свою чувственность разуму. Эту свободу можно назвать разумной свободой, заключает философ.

Такая разумная свобода, согласно концепции Соловьёва, есть несомненный факт. Но главный вопрос заключается в том, свободна ли эта воля, т.е. руководствуется ли она какими-нибудь необходимыми побуждениями при выборе между тем или другим желанием, указывает мыслитель. Факт выбора несомненен, и в нем состоит, по Соловьёву, власть разума над чувственностью, но сама эта власть не подчиняется ли какой-нибудь высшей необходимой и неизбежной для нее силе? Понятие свободы прямо противоположно

но понятию необходимости, и, следовательно, одно может определяться посредством другого.

Если под свободой понимать способность человека вообще подчинять свои низшие стремления высшим, внешние мотивы подчинять внутреннему мотиву нравственного принципа или идеи, то такую свободу человек, несомненно, имеет, продолжает свои рассуждения мыслитель. И здесь возникает следующий вопрос: имеет ли человек способность всегда из безусловной свободы осуществиться в себе эту возможность человека как разумного существа, т.е. всегда ли человек может действовать по нравственному принципу? Соловьёв указывает, что опыт дает нам отрицательный ответ. Способность действовать по нравственному принципу зависит не от доброй воли каждого лица, а от необходимого характера того или другого. Эта способность действовать по нравственному принципу сама составляет один из главных характеров и типов человечества, который принадлежит далеко не всем людям, замечает философ.

Именно в возможности действовать нравственно (т.е. формировать умопостигаемые предметы и цели), а не по эмпирическим или чувственным побуждениям заключается несомненная свобода человека, делает вывод Соловьёв.

Б.К. МАТЮШКО

Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова,
г. Киев, Украина

ИСТОРИОСОФИЯ «ТРЕХ РАЗГОВОРОВ» В.С. СОЛОВЬЁВА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО ПРОЧТЕНИЯ

Когда речь заходит об историософии Владимира Соловьёва и особенно о её варианте в последнем произведении великого мыслителя, сам собой напрашивается образ свечи, которая за миг до угасания вспыхивает необычайно ярким светом. Это «напоследок» чаще всего навсегда остается не только как завещание, но и прежде всего как то Слово, которое автор хотел сохранить именно навсегда. Даже если оно не совсем досказано...

Вот уже второй век идет с того момента, как Владимир Сергеевич поставил... не точку, а как раз восклицательный знак в конце своего завещательного творения. Пускай некоторые скептики в который раз качают себе головой, мол, было у великого человека предчувствие конца света, ну и ничего особенного. Дело даже не в личных переживаниях, тем более даже не в постмодерне с его особенным мирозерцанием и столь оригинальным категориальным аппаратом. Кстати, «постмодерн» и «категориальный аппарат» еще надо очень и очень согласовывать. Слава Богу, уже 2008 год идет, в самом разгаре. Да и этого самого, как его, антихриста вроде не видать. Никак задержался...

Именно скептики в нашем случае могут оказать посильную помощь в исследовании вопроса, вынесенного в заглавие этого доклада. Они, как никто другой, могут дать понять, что «конец» – это далеко не то, что имеется в виду в значении исчезновения, ухода в небытие. Это всегда начало нового, но чего именно? Вот тут в самый раз вспомнить о смысле «филео» как любви к вечно недостижимому. И, конечно же, посмотреть на «Три разговора» не «с высоты», но с дальности наших дней и при философском наследии уже минувшего XX века.

Говоря о самом тексте, мы не можем не заметить того, что он во многих отношениях уникальный. Во-первых, это образец одного из интереснейших стилей изложения. Диалогическая форма прямо возвращает каждого из нас к той минуте, когда мы впервые открываем первый том сочинений Платона. Персонажи – каждый по отдельности и все вместе – представляют, кроме яркой компании интересных собеседников, ни много ни мало светскую интеллектуальную среду России на рубеже столетий: проходящего и на наших глазах вступающего в свои права. Во-вторых, сам автор говорит в предисловии, что он разделяет в некоторой мере все точки зрения, выраженные в этом увлекательном диалоге. Что это, если не высказывание Владимиром Соловьёвым в предчувствии ухода в мир иной всех основных идейных влияний, испытанных им на творческом пути? Посмотрим же еще внимательнее, как переплелись здесь духовные искания, высокая классическая метафизика, экуменизм, христианская эсхатология, чистейший позитивизм, строгая критика славянофильства, античные и русские мотивы! И до чего же не просто бросается в глаза, но и на

самую глубину сердца падает неподдельная ницшеанская неистовость и во многих выражениях героев «Разговоров», и в их подборе, и в самой теме последней книги Владимира Сергеевича! Когда он её издал, еще, как говорится, не высохла типографская краска на страницах «Идеи сверхчеловека»...

Что можно сказать, в-третьих? Мне кажется, что «Три разговора» – это один из немногих текстов, по которым можно изучать философию вообще, а не только взгляды отдельного мыслителя. Ведь по яркости изложения и обилию главных вопросов основных философских наук трудно найти настолько похожее произведение. И тут мы можем увидеть, что вся философия Соловьёва и в особенности исследуемое творение – многогранный сверкающий алмаз. Можно с уверенностью сказать, что весь Владимир Соловьёв с точки зрения того, что он хочет поведать миру, – в «Трёх разговорах». Пусть читатель простит мне очередную подборку риторических вопросов. Не является ли поистине дионисийский по духу поиск абсолютного добра на этих страницах ницшеанским перефразированием столь солидно-фундаментального «Оправдания добра» и в то же время подчеркнутой попыткой уйти от позитивистской и чисто психологической трактовки основных вопросов этики? Есть поиск смысла, и не это ли то самое «предвосхищение почти всего методологического инструментария немецкой феноменологии», о котором мы знаем от Х. Дамма и А.В. Гулыги? А разве многочисленные реплики и описания бегств Князя от беседы на тему пришествия антихриста не предвосхищают в свою очередь того всесильного Абсурда, о котором писали не только французские экзистенциалисты и который столь убедительно заявил о себе в минувшем столетии? Да и та тревога, которая перелилась автором в строки его философского завещания, не далеко ли отстоит от идей Хайдеггера и Ясперса? И экуменизм Соловьёва волея-неволей ведет к вопросу о «философской вере».

Очевидно теперь, насколько значима сама соловьёвская методология исканий в сфере историософии. Что же касается идейного содержания и попытки его осмысления, то здесь, конечно же, другая очевидность.

Сейчас-то мы уже знаем, что неоднократные слова Политика, Дамы и самого Господина Z о поступательном движении

человечества и высказанные здесь прогрессистские надежды и чаяния имеют ту же историю, что и просветительские. Да, чем были для XVIII века Лиссабонское землетрясение и Французская революция, тем стали для XX две мировые войны и куда более страшные природные катастрофы. Если же прибавим коренные антропогенные изменения нашего мира, феномен глобального и глобализации, то не удивительно, что эсхатологические предчувствия Владимира Соловьёва стали переживаться не одним десятком, если не сотней миллионов людей. Известно из повседневной нашей жизни и выпусков новостей, насколько идея конца света руководит религиозной жизнью наших дней. И не без последствий, часто очень трагических.

Само понимание прогресса в «Трёх разговорах» прямо перекликается как с открытиями соотечественников, так и с идеями западных мыслителей XX века. Я. Красицкий уже отметил их созвучие с «концом истории» Ф. Фукуямы, нельзя не заметить также и мотивов «Заката Европы» О.Шпенглера. В свою очередь, отождествление прогресса со смертью находим уже в знаменитой «Записке от неученых к ученым» Н.Ф.Федорова, появившейся за несколько десятилетий до завещания Соловьёва.

В свое время, а именно в статье, которая будет написана на основании данных тезисов, дадим анализ соловьёвского решения главных историософских вопросов на материале «Трёх разговоров», тем более что есть возможность обратиться к идеям и открытиям многоуважаемых соратников по нашему Соловьёвскому семинару – признанных ученых Украины, России и других стран. Здесь же отметим наиболее важные моменты.

Владимир Соловьёв ставит вопрос, который не может оставаться риторическим: какова русская национальная идентичность, усиленная эсхатологическим контекстом. Понятия «русский», «европеец», «цивилизованный человек» и сегодня требуют если не окончательного, то четкого и достоверного согласования. Следовательно, вопрос открытый, и его острота только усиливается геополитическими реалиями наших дней.

Если в энциклопедической статье «Личность» говорится о первоочередной роли личности в истории, то в «Трёх разговорах» звучит некоторый провиденциальный детерминизм и фата-

лизм: «драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено».

Изображенный В.Соловьёвым антихрист, помимо религиозной и исторической роли, проявляет себя в ключе, противоположном к федоровскому проекту регуляции природы: её силы, даже оказавшись подвластными человеку, могут использоваться вовсе не во благо ему. Не означает ли это, что мы имеем в «Трёх разговорах» смутное предвестие неминуемой для XX века экологической проблемы?

Подобным образом обстоит дело и в области духовности. Налицо диалектическое единство современного нравственного упадка и экуменических движений в христианском мире. Слова во втором разговоре о будущем объединении религий мы можем оценить на примере современного состояния диалога самых различных верований и появления новых, для нас экзотических.

Особого внимания заслуживает футурология В.Соловьёва. Конечно, некоторые идеи представляют собой элементы тогдашней политики и геополитического сознания. Речь идет об определении мыслителем тех стран, которые разыграют «последнюю драму». Поэтический и мистический, в духе стихотворений Соловьёва, образ нового богдыхана. Авторский термин «панмонголизм»... Он-то и выводит нас на ту часть предвидений Соловьёва, которая в наши дни мыслится не столь уж фантастической. «Соединенные штаты Европы» – сегодняшняя действительность, так же как и постхристианский их характер. Известно, что наиболее динамично развивается и возрастает в ключевых странах Евросоюза именно ислам. Что касается Дальнего Востока – по сообщениям печати, 47 % жителей Европейского союза рассматривают Китай как первую военную угрозу. Естественно, в ближайшее время военный конфликт не предвидится, но вызов более чем явный. Причем в этом ракурсе в очередной раз усиливается вопрос идентичности России и восточноевропейских постсоветских стран, то есть знаменитый ряд: «Кто мы? Откуда мы? Куда идем?».

И «Три разговора» Владимира Соловьёва могут если не дать, то подсказать ответы на них.

Ю.И. КОЛОБОВА

Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров

ВЛ.СОЛОВЬЁВ – Ф. ДОСТОЕВСКИЙ – Л. ТОЛСТОЙ В КОНТЕКСТЕ ТИПОЛОГИИ ТВОРЧЕСКИХ ЛИЧНОСТЕЙ П.П. СУВЧИНСКОГО

Безусловно, проблема, связанная с изучением творческой личности, – из разряда «вечных». Каждое поколение решает её по-своему. Отсюда то огромное количество вариаций в отношении художник – творчество, которое характеризует современное состояние наук о человеке. Мы имеем крайне полярные точки зрения. Первая декларативно заявляет, что личностью художника можно пренебречь в пользу анализа результата его деятельности. Так считали представители формального литературоведения (Ю. Тынянов, В. Шкловский). Сторонники авангардистского журнала «ЛЕФ», например, утверждали, что «не будь Пушкина, «Евгений Онегин» все равно был бы написан»¹. Вторая точка зрения базируется на признании личности как абсолютно значимой величины. Так, её сторонник В. Библер отмечает, что «взаимопонимание с субъектом как личностью, обращение к субъекту как к личности» способствуют выявлению наиболее глубокого уровня «гуманитарного диалога <...> взаимопонимания, взаимозагадочности»².

Одним из актуальных векторов в контексте проблематизации изучения личности в культуре в современной гуманитаристике остается разработка типологии творческих личностей. Как отмечают исследователи (в частности, А. А. Гудкова), перспективы изучения творческой личности с культурологических позиций видятся на сегодняшний день в двух направлениях: в выявлении специфики творческой личности и в необходимости типических обобщений³.

К числу тех, кто стоял у истоков разработки типологического подхода к изучению личности в культуре, следует отнести Петра Петровича Сувчинского⁴. В основу разработанной им в 1921 году типологии творческих личностей была положена идея соотношения биографии, психологических особенностей личности и её наследия. Понимание творческого феномена, с его точ-

ки зрения, может лежать либо в плане жизни (когда творческий тип формируется самой биографией), либо в самом существовании творческих процессов (в силу наклонностей, заложенных в самой природе человека). В этом ракурсе им уточняются творческие портреты А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Вл. С. Соловьёва, А. А. Блока, В. В. Розанова, Л. Н. Толстого и других гениальных представителей русской культуры.

К первому типу личности П. П. Сувчинский относит, прежде всего, А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, А. Блока. Это тип, для которого характерна собранность в отношении наблюдения за собой, и потому представители этого типа остаются, прежде всего, вершителями собственной биографии.

Однако весьма любопытны дальнейшие рассуждения П. П. Сувчинского, которые он развивает относительно данного типа. Находясь в полной аналогии (в смысле взаимоотношений творчества и жизни), тип Л. Н. Толстого противостоит типу, который представлен А. С. Пушкиным и А. А. Блоком. Сувчинский пишет о Л. Н. Толстом: «Тот короткий сравнительно период, когда он вбирал в себя жизнь более интенсивно и опытно – послужил ему на всем протяжении его творческого пути единственным подсказом. Очень скоро жить – стало означать для Толстого наблюдать, рассуждать и... творить»⁵. И далее он комментирует творчество Л. Н. Толстого, воспринимая его как «бесконечно-длинные фотографические ленты, о которых, обратно Достоевскому, хочется сказать: «совсем как в жизни, как на самом деле»; это записи жизни, длинные, сумбурные, первично-нестройные, иногда даже страшные и отвратительные в их хаотичном натурализме»⁶. Для «пушкинского» и «блоковского» типа творчество, по П. П. Сувчинскому, выступает не чем иным, как трагическим подтекстом жизни, поскольку, «будучи великими поэтами, они (Пушкин и Блок. – Ю. К.) были, вместе с тем, одними из самых больших людей России, на долю которых выпало опытом страстей их жизни – разыграть великую человеческую трагедию»⁷. Любое событие их жизни «надрезает новые черты», обтесывает, «гранит её форму».

Ко второму типу П. П. Сувчинский относит Ф. М. Достоевского, Вл. С. Соловьёва, личности которых он воспринимает, прежде всего, как литературный, нежели жизнен-

ный феномен, поскольку их философско-художественное наследие оттесняет на второй план жизненные образы, биографии, личный опыт. Эти натуры реализуют, расточают себя, прежде всего, на путях творчества, а не жизни. Функция творчества для них оказывается самодавяющей, поскольку творчество развивается не под давлением жизненной судьбы, а заложена в её природе, опыт жизни хранится в «тайниках духа», в которых и создается своя, многообразная жизненная реальность. П. П. Сувчинский поясняет, что для таких личностей все, что «творческий взгляд сможет увидеть в подлинной жизни – уже имеет свой образ – внутри, ибо в недрах духа имеется неизмеримо больше... – целый мир»⁸. Такие индивидуальности отличаются безусловной сложностью внутренней организации, переменчивостью и определенностью своей профессией, окружением (например, Достоевский – со стороны журнальной богемы, а Соловьёв – научной). Таким личностям удастся сотворить почти чудо – развоплотиться, исчезнуть с тем, чтобы остался интересным сам акт творческой реализации, потому их идеи, литературные персонажи, образы оказываются более жизнеспособными, более интересными для читателя, нежели биографии самих авторов.

В данном контексте уместно вспомнить размышления одного из величайших хореографов XX века Мориса Бежара относительно восприятия им литературных персонажей. В частности, он пишет, что творения Шекспира покоряют, прежде всего, тем, что в них автору всегда удается полностью исчезнуть, и в читательском сознании остаются только сами персонажи (Гамлет, Ромео, Макбет). Читая же «Мадам Бовари» Г. Флобера или «Федру» Ж. Расина, одновременно с героями обретаешь Флобера, Расина⁹. У Шекспира, как и у Достоевского, Соловьёва, подобной авторской опосредованности в создаваемых образах не наблюдается. «Гибель» авторской личности в создаваемых им образах является важнейшей характеристикой второго типа творческой личности.

Подтверждение данной мысли можно найти в дневниках, публицистическом и художественном наследии Ф. М. Достоевского, в которых он до последнего остается сочинителем. «Романы Достоевского, – пишет Сувчинский, – не запечатленные куски жизни, а инсценированные психологемы.

Все творчество его движимо каким-то магическим потоком психоаналитической импровизации»¹⁰. Потому даже самая подробная биография подчас очень мало может сказать об основных творческих этапах той или иной личности и об их содержании.

В более поздних работах, посвященных И. Ф. Стравинскому, П. П. Сувчинский разовьет эту тему и будет настаивать на приходе гения из «ниоткуда». Таким образом, последующий ход размышлений приведет русского культуролога к мысли о независимости, неопределяемости творческого акта (правда, теперь уже в музыке) самой жизнью художника.

Стремление П. П. Сувчинского рассматривать *художника* в единстве личностных характеристик, биографии, культурной среды, творческого наследия совпадает с разрабатываемым автором данной статьи подходом к изучению личности в культуре, названным *культурология личности*. Под данным подходом мы понимаем научный подход, предполагающий изучение личности в культурно-историческом контексте эпохи, при котором личность предстает как системное единство индивидуальных характеристик (психологический аспект), его мировоззрения (философский аспект), социальных и культуротворческих форм деятельности (социальный аспект) и исторически значимых достижений (исторический аспект). Данный подход предполагает анализ не только самой личности, но и того широкого культурно-исторического контекста, который её сформировал в целях рассмотрения и изучения ценностного вклада конкретной личности в развитие культуры. При этом культура понимается в ценностно-деятельностном аспекте – как совокупность творчески активных, созидательных личностей, достижения которых представляют исторически и социально значимый результат. Изучение личности в предложенном ракурсе снимает противопоставление (оппозицию) личности и культуры, выражаемое соединительным союзом *и*, центрируя контекстный фон как необходимое взаимообменное и соединительное поле коммуникации (что подтверждает мысль о влиянии не только культуры на личность, но и личности – на культуру, логику развития исторических процессов).

Механизм реализации такого подхода включает в себя анализ типологических характеристик личности в контексте

конкретной исторической эпохи и культурной среды, формирующей и раскрывающей заложенный в личности творческий потенциал; создание биографии как формы культурного творчества; исследование человеческих и культурных контактов, повлиявших – прямо или опосредованно – на мировоззрение, творчество, выбор жизненного пути личности; моделирование психологического портрета личности, анализ её ментальности и поведенческого комплекса; выявление доминантных черт в системе художественно-эстетических (или научных) взглядов; определение роли и места творческой личности в истории, её ценностного вклада в культуру.

Используя «культурологию личности» как основополагающую методологическую установку изучения жизненного и творческого пути личности, мы хотим продемонстрировать, что вне истории, вне времени, а значит, – вне культуры – личности не существует. Культура делает человека личностью, но в то же время сама личность характеризует, специфицирует культуру. Рассматриваемая под таким культурологическим углом зрения личность раскрывается как обладающая интеллектуальным потенциалом, яркая творческая индивидуальность, реализуемая через единство биографии, коммуникации с культурной средой, совокупность мировоззренческих установок, ценностной значимости.

¹ ЛЕФ. 1923. № 1. С. 213. Цит. по: Белая Г. Два лика русского авангарда 20-х г. // Эстетическое самосознание русской культуры: 20-е годы XX века. Антология. М., 2003. С. 379.

² Библер В. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей. Человек в культуре. М., 1989. С. 39.

³ Гудкова А. А. Принципы соотношения личности художника и контекста эпохи в историко-культурном исследовании // Выбор метода: Изучение культуры в России 1990-х годов: Сб. науч. ст. / Составитель и ответственный редактор Г. И. Зверева. М., 2001. С. 123.

⁴ В истории русской общественно-политической мысли 1920-1930-х годов П. П. Сувчинский (1892 – 1985) больше известен как идеолог, организатор и активный участник евразийского движения. В историю культуры (преимущественно, французской) он вошел как Pierre Souvtchinsky – философ, публицист, историк музыки, критик, вдохновитель и организатор культурных проектов Русского зарубежья. В этом качестве его авторитет на Западе был очень велик. Сувчинский, подобно своему старшему современнику С.П. Дягилеву, много сделал как для распространения русской культуры на Западе, так и для разви-

тия европейской культуры XX века. Однако, в отличие от Дягилева, масштаб его личности по достоинству еще не оценен. Между тем, обладая ярким общественным темпераментом, универсализмом, будучи увлеченной натурой, Сувчинский всегда находился в эпицентре культурных событий и принадлежал к художественной элите Парижа. Он общался с видными политиками, философами, учеными, писателями своего времени, состоял в переписке с И. Стравинским, С. Прокофьевым, Б. Пастернаком, М. Цветаевой, М. Юдиной, Р. Шаром, А. Камю, Ж.-П. Сартром и многими другими.

⁵ Сувчинский П. П. Типы творчества. Памяти А. Блока // Петр Сувчинский и его время. М., 1999. С. 132.

⁶ Там же. С. 133.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 131.

⁹ Бежар М. Мгновение в жизни другого (книга 1). Мемуары. / М. Бежар. М., 1998. С. 27.

¹⁰ Сувчинский П. П. По поводу «Апокалипсиса нашего времени» // Петр Сувчинский и его время. Указ. изд. С. 153.

Г.С. СМИРНОВ

Ивановский государственный университет

ТРИ ВЛАДИМИРА: РАЗМЫШЛЕНИЯ О НООСФЕРНОЙ ИСТОРИИ И НООСФЕРНОМ БУДУЩЕМ РОССИИ

XXI век — для России эпоха переосмысления всего гигантского пройденного страной пути. Каждая прошедшая эпоха создавала свои собственные мифы, прятала скелеты и страшные чучела в шкаф, чтобы никто не увидел, сочиняла оды и пыталась создать о себе желаемое представление. Теперь пришло время истины, современный человек глобального информационного общества может в действительности утвердиться в том, что «нет ничего тайного, чтобы не стало явным». Пришло время, когда каждая страна может и должна предъявить миру свои идущие из глубины веков цели и ценности.

Исторический персонализм в российской метаистории — спорная интерпретационная парадигма. Однако весьма не случайно, что почти тысячелетнюю историю России окаймляют имена Владимирова — Владимира Красное Солнышко и Владимира Владимировича. Эпоха жизни «в лад и мир» редко приходит на терри-

торию нашей страны, но когда эта эпоха наступает даже на короткое время, народ это чувствует и прочно сохраняет в памяти (даже НЭП Владимира Ульянова, несмотря на свою краткость, оставил для советского народа память-надежду, жившую вплоть до горбачевской перестройки).

Соединение в одном дискурсивном пространстве фигур Владимира Соловьёва (1853–1900), Владимира Ульянова (1870–1924) и Владимира Вернадского (1863–1945) может показаться некорректным, однако *с точки зрения принципа дополнительности* все три фигуры мыслителей отражают аттракторы будущего России: первый – самый отдаленный – софийного и богочеловеческого, второй – (по принципу противоположности) самый близкий – уравнительно-справедливого материально-экономического, а третий – (по принципу «среднего») – «позитивно-позитивистского» – ноосферно-реалистического. В социокультурном пространстве модели нового миропостроения представлены в традиционных философских формах: объективно-идеалистической (В.С. Соловьёв), диалектико-материалистической (В.И. Ульянов), реалистической (В.И. Вернадский). Именно по этой причине сведение таких противоречивых фигур не только корректно, но и даже необходимо для понимания судеб развития России. (Попытку такого рода сближения см.: Смирнов Г.С. Россия Вернадского: сравнительный анализ моделей миропостроения В.И. Вернадского и В.И. Ульянова-Ленина // Интеллигенция и мир. 2004. № 3–4.)

Обосновать целесообразность такой компаративистской работы поможет творчество В. И. Вернадского, анализирующего две парные картины «Четыре апостола» знаменитого немецкого художника Альбрехта Дюрера. В. И. Вернадский пишет: «Передо мной до сих пор стоят некоторые образы Дюрера, и я редко видел что-нибудь более могучее, более чудное, чем 4 фигуры апостолов... Сколько мысли в них, чувства и понимания всей силы религии. Это не обыкновенное изображение старой символики, где мысль и понимание пробиваются только рабски, исподтишка, – это мощное, яркое изображение и всей силы, всей прелести и всей мерзости страстных народных религиозных движений. В этих четырех лицах совместились все. Ты видишь глубоко проникающую в искание правды душу одних деятелей религии – они все

забывают, они совсем ушли в эту правду. Ты видишь, как рядом к этому же стремится и другое лицо, которое не может понимать всей сути, для которого дорога буква, который ближе к жизни – и который потому будет понятнее массам. Он в конкретных словах разъяснит то, что говорил другой, то, к чему мчались мысль и чувство другого, более глубоко понимающего человека. Он не поймет его, исказит его – но именно потому его поймут массы: потому что он ухватит частичку нового и соединит его с вековым, народным. Дюрер представил таким апостола Петра, с ключами от царства правды. Но вся фигура, лицо и выражение этих искателя-мыслителя и искателя-казуиста так цельно и глубоко переданы, как только можно их передать.

Рядом – другая группа. Это два строгих лица, это уже не мысль, а рука, это деятели. Один гневно смотрит кругом – он готов биться за правду. Он не пощадит врага, если только враг не перейдет на его сторону. Для распространения и силы своей идеи он хочет и власти, он способен вести толпу. Но он понимает, в чем дело. Это – боец-мыслитель. А рядом фанатичное зверское лицо четвертого апостола. Он мелкий деятель. Это не организатор, а исполнитель. Он не рассуждает, он горячо, резко, беспощадно-узко идет за эту идею. И вот в этих четырех деятелях – в этих четырех фигурах распространителей христианства мощный ум Дюрера выразил великую истину. Мечтатель и чистый, глубокий философ ищет и бьется за правду. От него является посредником более осязательный, но более низменный ученик. Он соединил новое со старым. И вот старыми средствами вводит это новое третий апостол – политик, а четвертый является уже совсем низменным выразителем толпы и её средств. Но он самый понятный и фактически самый сильный. Едва лишь может быть узнана мысль первого в оболочке четвертого, и так, частично, может пройти даже такое, что наиболее сильно и мощно влияло на человечество...» (Цит. по: В. И. Вернадский. Фотоальбом. М., 1988. С. 64–65). Думается, что увидеть в этих строчках лишь психологический анализ или срез социального бытия было бы слишком узко, в них бьется могучая философская мысль о сущности бытия человека в мире, во вселенной, о роли человека в преобразовании мира, о ноосферном потенциале личности.

Для метаистории наиболее значимыми оказываются те фигуры, которые создают огромные информационные пространства, выступающие *аттракторами* («манками») разной по своей природе силы. Наследие Владимира Соловьёва, как было заявлено при выпуске первых томов собрания сочинений, составляет 10 томов; полное собрание сочинений Владимира Ульянова, подготовленное Институтом Маркса, Энгельса, Ленина, составило 55 томов; наследие Владимира Вернадского по подсчетам биографов, знакомых с архивом академика, составило бы почти 100 томов. Конечно, дело не только в количестве написанного: культурная «трофическая пирамида» движения от эмпирического (научного) к философско-политическому и идеологическому и далее к религиозно-философскому имеет закономерные основания и позволяет понять логику обоснования моделей миропостроения, характерных для того или иного мыслителя. Важно, что российская культура творчеством очень различных её представителей заявила о своей полноте во всех сферах этнонационального бытия – от религиозно-философской до научной, от государственнической до народной.

Ноосферная история предстает как *вершинная история* – история эволюции сознания и духа, как на уровне этноса, так и на уровне человечества в целом. Основной ноосферный закон фиксирует специфику исторического развития в формуле «Информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество». В этой формулировке можно усмотреть субъективно-идеалистический пафос, учитывая, что носителем того или иного «портфеля информации» всегда является человек – персонаж государственной, церковной, научной или художественной истории, но в универсальном контексте *разведенность* духовного и телесного, материального и духовного *преодолевается*. Для информационного общества становится значительно более понятной *духовно-знаниевая подоплека* исторического развития и ноосферной динамики.

Философская дополнительность в рамках «трех линий в философии» во многом определила и специфику мировидения и миропостроения апостолов российской ноосферной истории. *Философия миропостроения В. С. Соловьёва* проистекает из представлений о целом знании, о природе софийности, о тен-

денциях богочеловеческого развития цивилизации, в её основе лежит античная триада «Истина – Добро – Красота», взятая как Любовь. Для *философии миропостроения В. И. Ульянова* характерны доминанты народной самоорганизации, «русского бунта бессмысленного и беспощадного», материально-экономической справедливости, ригоризма и самоограничения в русле революционной («иезуитской» или «исихастской») морали и этики. Бунт народа против власти предстает восстанием «детей», желающих быть свободными, против «отцов», желающих продлить всеобщую «крепостную» зависимость. Для В. И. Вернадского характерна *философия ноосферного миропостроения*, при котором научная мысль как планетное явление всегда сохраняется в культурном контексте, который и спасает цивилизацию сциентизма, от саморазрушения и разрушения природы.

Отметим, что все три модели миропостроения отражают специфику развития на различных уровнях культурности как в контексте системности культуры в целом (искусство, религия, философия, наука), так и системности общества (человек и Богочеловечество, господствующие и эксплуатируемые классы, народ и власть).

Весьма интересно выстраивается взаимосвязь между русскими мыслителями в геополитическом измерении. На первый взгляд, все они представители европейской традиции, но для каждого из них характерна своя особенность «европейскости»: для В. С. Соловьёва на первый план выходит общехристианский концепт культурной Европы, для В. И. Ульянова – протестно-протестанская культура европейского развития, для В. И. Вернадского доминантной оказывается европейская научная традиция, которая интенсивно обретает общемировые размеры. В этом смысле тенденция движения от европейскости к евразийскости и далее к общемировой культурности наиболее ярко проявилась по-разному в творчестве мыслителей.

В образах трех мыслителей перед нами предстают и различные формы культурной биогеохимической энергии и разные модели деятельности, поведения и общения, а также измерения экологии культуры. Когда сейчас российский этнос определяет формы своего дальнейшего вхождения в будущее, он не может игнорировать апробированные модусы российской культуры.

СЕКЦИЯ 2

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

В.Е. КОРОТКОВ

Ставропольский государственный университет

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ В. СОЛОВЬЁВА И СОВРЕМЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Отечественная теория познания во многих отношениях уходит своими истоками в предшествующую эпоху, и может быть прослежена её связь с гносеологическими идеями В. Соловьёва. Но в полной мере значение этих идей раскрывается при их рассмотрении через призму современной философии и, прежде всего, её эпистемологической составляющей. Нашей задачей 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, её религиозным характером и нацеленностью на решение практической задачи духовного преображения мира. Но если религиозному характеру философии уделялось немало внимания, то практическая ориентация теории познания В. Соловьёва, как правило, оставалась вне поля рассмотрения. В этом плане его гносеологические идеи могут быть сопоставлены и с идеями философии жизни, и с положением о роли практики в марксистской теории познания.

Ввиду значимости понятия «цельного знания» для теории познания В. Соловьёва представляется уместным использовать 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. Анализ различных форм эмпиризма (а с ним философ соотносит подход науки) уделяется особое внимание. Критика «механического» и редукционистского 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). Источник органичности подхода коренится в принятии абсолютной точки зрения на мир. Положительное содержание этого начала дается только умственному созерцанию или интуиции. 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. 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.

Наряду с синтетическим и мистическим в своей основе характером концепции «цельного знания», её отличительной чертой является практическая направленность. В. Соловьёв понимает философию как «философию жизни», которая занимается не только проблемами познания, но и вопросами нравственного совершенства, внутренней цельности духа. Духовное преображение мира и человека рассматривается как важнейшая задача, и задача теоретического познания подчинена этой высокой цели. Его кон-

цепция «цельного знания» – это, по сути, концепция практического знания. Знание неразрывно связано с ценностями и практическими действиями, определяющими его характер. В этой идее В. Соловьёва перекликаются с представлениями современной эпистемологии и философии науки. В его работах содержится не только развернутая теория познания, но и основы некоторой философии науки. В. Соловьёв 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.

Концепция «цельного знания» В. Соловьёва соотносима с некоторыми идеями современной эпистемологии. Так, 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. 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. 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.

Не менее важна и мысль философа о значении мистики, мистической интуиции для научного познания. В этой связи рассматриваются различные попытки соединения научного и религиозного подходов среди зарубежных и отечественных ученых, рассматривается возможность и перспективы такого синтеза. Отмечается, что по мере развития науки могут возникнуть дополнительные точки пересечения этих подходов. Особенно это относится к социально-гуманитарным наукам. Именно в отно-

шении к ним идеи В. Соловьёва и других русских мыслителей представляются применимыми. 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. И хотя учение В. Соловьёва принципиально отлично от постмодернистских концепций, его концепция «цельного знания» перекликается с некоторыми определениями этого состояния культуры.

О.Б. КУЛИКОВА

Ивановский государственный энергетический университет

КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ В ГНОСЕОЛОГИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

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 соловьёвской гносеологии находится в единстве с её ярко выраженной антропологичностью.

Человек как познающее существо у Соловьёва выражает собой весь комплекс жизненно важных качеств, он истолкован в единстве трех измерений: как индивидуальность, как личность и как природное, телесное существо.

Эмпирический субъект познания у русского философа весьма относителен, условен, «ненадежен» и случаен. Его реальность зависит от реальности изменчивого и преходящего массива явлений материальной действительности, исчезновение и возникновение которых должно свидетельствовать соответственно и об исчезновении и возникновении его самого. Эмпирический субъект, несмотря на то, что он имеет непосредственное

отношение к реальности, в целом пассивен; в нем состоит лишь некоторый начальный шаг к истине.

В отличие от эмпирически наблюдаемого человека, от человека видимой действительности, более существен и реален, по мысли Соловьёва, человек идеальный. Человек индивидуален именно как идея. Индивидуальность есть то, что можно назвать неким тяготеющим центром человеческого существа.

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. Личность, по Соловьёву, характеризует человека как активное, действующее и волящее существо. Она означает творческий порыв, постоянное движение за всякие пределы, организуя и направляя трансцендентальное к трансцендентному, приводя их к тождеству. При этом личность рассматривается не только как условие достижения истины, но и как то, что находится в зависимости от истины.

Истина должна делать человека универсальным существом. И критерий истины, с позиции Соловьёва, заключён 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 быть.

С.А. БОРЧИКОВ

«Философский семинар», г. Озёрск

МЕЖДУ ДВУХ РАЗУМОВ

Известно критическое отношение В.С. Соловьёв к учению Р. Декарта, проявившееся в трех статьях «Теоретической философии». Курьезность ситуации заключается в том, что Соловьёв, критикуя Декарта, полностью следует основным правилам декартовского метода.

В докладе анализируются причины такого смещения (основная из которых – недоучет Соловьёвым *разноуровневости* сознания, и в том числе мышления) и предлагаются на основе

этого варианты примирения позиций обоих мыслителей по следующим пунктам.

1. Сомнение.

И Декарт, и Соловьёв признают сомнение в качестве одного из атрибутов философского сознания. Исходя из этого, Соловьёв предлагает усомниться в понятии «субъект», несомненность которого якобы постулирует Декарт.

Однако 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 ноэватический: субъект как мыслящее существо (тождество дедуктивно мыслящего о себе мышления с тем, что оно о себе мыслит).

На разных уровнях сознания и мышления – свои правила сомнения. 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 эти уровни, то здесь нет никакой проблемы. Оба гения правы, каждый на своем уровне.

2. Достоверность.

В результате методического сомнения и Декарт, и Соловьёв приходят к непосредственным очевидностям: Декарт – к аксиоматической самоочевидности «*cogito ergo sum*», Соловьёв – к началу теоретической философии: «Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в *наличной* действительности, в факте, *как таком*, в том, что *дано*. Создается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как такие, как сознаваемые, или как состояния сознания»¹.

На каждом уровне сознания и мышления – свои достоверности. Эти достоверности носят объективный характер, их задача – детерминировать и подпитывать развитие данного уровня. Не обязательно они обретают форму аксиом (Декарт), хотя также не обязательно, что они обретают статус нравственных, ме-

тафизических или философских начал мира и жизни (Соловьёв). Это происходит только тогда, когда человек достигает соответствующего уровня сознания или философского мышления.

Если не смешивать объективно-метафизические начала с номатически-дедуктивными аксиомами, то и здесь нет никакой проблемы. Оба гения правы, каждый на своем уровне.

3. Истина.

Соловьёв придерживается *онтологического понимания* истины. Истина для него – то же, что реальность. Декарт придерживается *гносеологического понимания* истины, но от этого истина у него не становится менее объективной.

Исходя из различных пониманий истины, оба они предлагают и различные пути её постижения. Декарт ратует за путь, включающий дедуктивное мышление, Соловьёв – за путь, опирающийся на опыт жизни, духа и органической логики. Однако Соловьёв делает вывод, что его путь обеспечивает ему связь с *самой* истиной, в то время как путь Декарта – лишь с *понятием* истины.

На самом деле каждое понимание истины имеет и соответствующий ему опыт, и соответствующее ему понятие истины. Это касается и Декарта, и Соловьёва.

Вообще история философии представляет последовательное чередование различных опытов истины и их пониманий. В результате встает вопрос об адекватности этих пониманий, т.е. вопрос об *истине истины*.

Если учитывать различие между частным пониманием истины и всеобщей истиной истины, то и здесь нет никакой проблемы. Оба гения правы, каждый на своем уровне мудрости.

4. Примирение.

В итоге оказывается, что нет принципиальных противоречий между мудростью Декарта и Соловьёва. Тем не менее это не сбрасывает со счетов критический запал Соловьёва. Против кого же тогда он направлен, если не против Декарта?

Критика Соловьёва на самом деле направлена против такого явления, которое через сто лет Кен Уилбер обозначит метафорическим термином «*флатландия*» – *плоская страна* (когда сознание «сведено к восприятию одних лишь плоских и унылых поверхностей»²). Флатландия – это социально-идеологический

философский топос с правилами игры, ориентированными на усредненные показатели и ведущими к забвению мудрости.

Таким образом, Соловьёв выступает против философии, отчужденной от мудрости, и против псевдофилософов, насаждающих такую философию.

Поразительно, но предчувствие флатландии можно найти и у Декарта. В борьбе с флатландией Декарт рекомендует ориентироваться на саму мудрость. Рекомендации Соловьёва идут дальше: он считает, что спасти философию от флатландии может разум истины.

На роль *разума истины* им последовательно выдвигаются три сущности: 1) мышление, соединенное с актом *воли* к истине, 2) философствующий субъект, восходящий от *просто* разума к достоверностям самой истины, 3) каждый человек, который в единстве содержания и формы выступает как *становящийся* разум самой истины.

Рекомендации Соловьёва актуальны до сих пор, хотя и не разработаны до практического приложения. А последнее очень важно, поскольку история философии наполнена примерами того, как мыслители, упорствующие в своем понимании истины, пусть даже претендующем на универсальность и всеединство, могут не устоять против соблазна подменить им всю мудрость. А отсюда прямая дорога в объятия флатландии.

Почему Соловьёв не уделяет внимание этой опасности? Потому что сам, гипертрофируя истину, отрывает её от *мудрецов*. Мудрость – это историческое всеединство мудрецов. Конечно, мудрость в определенной мере объективируется и предстает потомкам уже в предзаданном, а порой и в безличном виде. Но если вообще *отвлечь* её от её творцов, то это будет отходом от истины истины.

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

Критика же сама по себе деструктивна. В конечном итоге она закрывает доступ к коммуникации людей с разными уров-

нями сознания и к переходу мышления с одного уровня разума на другой.

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

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

¹ Соловьёв В.С. Теоретическая философия. // Соч. в 2 т. Изд. 2-е. Т.1. М.: Мысль, 1990. С.793.

² Уилбер К. Интегральная психология. М.: Изд-во АСТ, 2004. С.35.

Л.Н. РОДНОВ

Костромской государственной технологической университет

ИСТИНА РАЗУМА ИЛИ РАЗУМ ИСТИНЫ?

В докладе обосновывается положение, что Вл.Соловьёв придерживается устоявшегося со времен Платона определения разума как системы абсолютных и безусловных идей. При таком определении действительно нет необходимости определять *истину* разума, поскольку она уже дана. Русский философ и исходит из этой данности, конкретизируя её понятием *всеединства*, которое – одновременно – выражает и идею *добра*, или *блага* (опять же по Платону).

Но при такой концепции возникают определенные сложности, связанные с определением живой человеческой нравственности, т.к. не решался вопрос, связанный с оправданием Бога перед существующим миром человеческого зла (теодицея).

Корень этой невозможности обнаруживается в определении феномена *личной совести*. Анализ этого феномена приводит к необходимости иного определения разума – разума как деятельной разумности, идущей от потока сознания и чувственно определенной *любовью* как таковой. Любовь – это деятельность нравственного чувства, чувства сопереживания, сочувствия, сострадания *другому*, а вот её универсальная форма и есть форма

деятельного разума, которая приводит к *пониманию* другого, иного, не-я.

При этом обнаруживает себя не только отрицательный акт совести (*стыд*, по Соловьёву), но и положительный, который выражается в сознании совестливого человека через *чувство собственного достоинства*, связанного с Богом, с присутствием его в нас. И это происходит потому, что совесть выступает *посредником* между человеком и Богом. Отсюда также следует, что истина разума обнаруживается в любви, если её правильно понимать, а истина любви – в разуме, если его понимать не по-платоновски. Без понимания *истины разума* философии, по сути, делать нечего, в противном случае она всегда будет тонуть либо в позитивизме, либо в чистой религиозности церковного происхождения.

М. Б. БАЛЯБИНА

Ивановский государственный университет

ДУХОВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТИНЫ

«...По существу всякая оценка претендует на то, что её примут другие люди, т. е. свидетельствует этим о своей наиндивидуальной природе. Корни наших оценок, конечно, глубоко субъективны, но их интенция решительно наиндивидуальна... Широта и справедливость оценок сообщает нашим суждениям силу, и рано или поздно к ним примкнут другие...»¹ – эта мысль В. В. Зеньковского из Введения к «Истории русской философии» может служить посохом надежды на пути философствования.

Движущей силой на старте философского творчества В. С. Соловьёва была потребность собирания распавшихся планов человеческого бытия, восстановление его целостности посредством синтеза религиозных, философских и научных знаний. Достижение «цельного знания», или «свободная теософия», с необходимостью предполагает наличие опыта «цельной жизни», причём в её духовном измерении. Только в этой области «отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало её осуществления»².

Согласно органической логике, «мы должны... перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно-сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего совпадал с центром познаваемого»³. Таким образом, «цельная жизнь» в качестве своих предельных параметров имеет некую реальность, которая в различных философских традициях именуется как атман – брахман, дэ – дао, микрокосм – макрокосм, а в качестве необходимого условия – предполагает отождествление полюсов.

Несмотря на то, что «наше я, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительную исходную точкой истинного познания», тем не менее «центр истины, находящийся не в «дурной», а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут – изнутри»⁴. Кажущееся противоречие снимается, когда «эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины»⁵ – тогда *центр его бытия* перемещается, освобождаясь от оков эмпирического существования⁶.

Человек «как живая форма истины» «должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием... Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, *качествовать* не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатлённого истиною, в её цвета окрашенного качества – не как *своего*, а как *истинного* начала – исходить для дальнейшего и полнейшего познания»⁷.

«Теоретическая философия» В. С. Соловьёва имеет в виду только субъекта собственно философского, именуемого *духом*. Только ему дано, познавая самого себя, познать истину. Но поскольку в антропоцентризме русской философской мысли заключена «невозможность «разделять» теоретическую и практическую сферу»⁸, а для В. С. Соловьёва и более того – «теория не так важна, как жизнь людей», то последний теоретический тезис, предельно вознося человеческий дух, чётко определяет систему координат и направление движения.

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. С. 22.

² Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С.177–178.

³ Там же. С. 225.

⁴ Соловьёв В. С. Форма разумности и разум истины // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 822.

⁵ Там же.

⁶ См.: Там же. С. 823.

⁷ Там же. С. 830.

⁸ Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 19.

С.А. НИЖНИКОВ

Российский университет дружбы народов, г. Москва

ВЕРА И ЗНАНИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

1. Становление и развитие проблемы соотношения веры и знания в метафизике веры носит длительный и противоречивый характер. Метафизика, начиная оформляться в древнегреческой философии, обретает трансцендентный «объект» уже в средневековой. Вместе с тем в патристике обнаружилась и внутренняя противоречивость данного понятия, связанная с объединением в нем 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 неустранимость философии при осмыслении феномена веры (Иустин Философ 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 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 её определял Ж.-П.Сартр, в «бесплезную 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 её 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.

2. 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 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: восточно-христианская 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 её 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 возвышающее смысл жизни, одно из непосредственно-первичных и устойчивых методов духовного познания.

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

ровоззрение 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»¹. Но 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 её 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 умозрения и веры. Метафизика, прошедшая через горнило критики Канта, должна была очиститься от голословных утверждений и открыть свою онтологию веры. В этом преуспели П. Флоренский, С.Н. Булгаков и В.И. Несмелов. Для метафизики веры теория познания не является полицейской наукой (С.Л. Франк), ограничивающей 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 её 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 ме-

тафизики 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». ² 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.

4. Рассматривая гносеологический аспект метафизики веры, выделяются 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. Loseva. 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.

Решение проблемы соотношения веры и знания зависит от общих мировоззренческих установок, онтологических или метафизических приоритетов того или иного мыслителя. Так, онтологические корни полного единства веры и знания лежат в пантеизме и панентеизме: как нет принципиального различия между Богом и миром, также нет его и между знанием и верой. И как метафизика веры невозможна при пантеизме, также она невозможна и в гносеологии – при полном единстве веры и знания: знание здесь фактически подменяет веру.

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 её 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, выработывала гносеологическую основу для метафизики веры.

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

² Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 258.

СЕКЦИЯ 3

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления, г. Москва

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

Основоположник русской философии всеединства В.С. Соловьёв подчеркивал громадную роль идеалов в общественной жизни и считал их началом всякого социального движения. Он находил, что любой социальный идеал предполагает «существующее общество во всем его действительном составе и ...требует, чтобы это действительное общество существовало как должно, а так как должное определяется нравственным на-

чалом, то всякий социальный идеал включает в себе применение нравственных начал к существующему обществу»¹. Таким образом, общественный идеал у философа был тесно связан с требованием долженствования и процедурой целеполагания.

Поскольку понимание общественного прогресса исходило у В. Соловьёва и его последователей (Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина) из понимания хода мирового развития как теокосмо-исторического процесса, то их общественный идеал был тесно слит с религиозно-метафизической составляющей. Образом общественного совершенства в русской философии всеединства было Богочеловечество, понимаемое и как «сорботничество» с Богом, и как идеальное гармоническое состояние, где с помощью духовного гнозиса осуществлена фундаментальная для христианства задача преодоления мирового зла. Идеал государственного устройства, способствующий продвижению общества к Богочеловечеству, В.Соловьёв связывал с идеей «свободной теократии». К ней его приводили убежденность в том, что христианство призвано играть духовно-определяющую роль в жизнедеятельности социума, отрицательная оценка деятельности православной церкви и интерпретация хода западного развития как деградации и атомизации. В работе «Философские начала цельного знания» (1877) он указывал, что церковь призвана «в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим объединиться в единый цельный организм – *свободную теократию*». В 80-е годы XIX века В.С.Соловьёв детально разрабатывает теократическую концепцию, в которую входят, в частности, идея трёх служений (первосвященнического, царского и пророческого), а также мысль о необходимости подчинения царской власти и сил русского народа католической церкви. В конце жизни затухает его увлеченность свободной теократией, и в работе «Три разговора» (1899) она предстает в пародийных формах царства всеобщей сытости. Соловьёвская теократическая идея явилась мечтой русского философа об идеальном преображенном человечестве. В ней проявилось характерное для русской философии искание социальной правды и такие константы национального сознания, как самопожертвова-

ние, смирение, желание жить во Христе и явить миру, благодаря этому, новую цветущую всечеловеческую культуру.

Ни один из последователей В.Соловьёва не обошёл вниманием его идеал свободной теократии. Если П.А.Флоренский видел значение теократии в том, что она превращает общество в единый духовный организм и наполняет нравственно-религиозным содержанием всякую деятельность от самой незначительной до царской, то Е.Н.Трубецкой, напротив, считал, что идеал «цельности жизни», провозглашенный В.Соловьёвым в его теократии в полноте своей, не может быть осуществлен в пределах греховного и «становящегося» мира. Связь между государством и церковью он считал необходимой, но видел в её деятельности представителей власти, положивших в основу своей жизни религиозные нормы. С.Булгаков называл идеал свободной теократии «самым дорогим завещанием, которое оставил В.Соловьёв». Однако в отличие от него он формулировал свои идеи как христианско-социалистические и приветствовал свершившееся в 1917 году отделение церкви от государства. С.Франк сохранил в своем творчестве провозглашенную В.Соловьёвым идею христианской политики и важнейшим условием «праведной» власти считал рассмотрение народом самого процесса избрания не как своевольного желания, а как процесса выбора «достоинейшего служителя абсолютной правды». Наконец, Л.П.Карсавин, сохраняя православную составляющую общественного идеала, дополняет его осознанием особых геополитических интересов русского народа и ставит задачу «Евразийского державостроительства». Итак, появившись у В.Соловьёва, идея «свободной теократии» эволюционирует у его последователей в сторону отделения церкви от государства. Она осмысливается не как конкретное учреждение, а как абсолютное требование, как результат свободной устремленности самих граждан.

В широком смысле слова структура общественного идеала русских мыслителей, помимо религиозно-метафизической составляющей, включала 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. Получе-

ние 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 зависимость 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 устойчивости в ориентации на духовно-нравственные ценности христианства. *Национальное* измерение общественного идеала философы рассматривали с позиций христианского универсализма. Отказ от своего национального *эго* 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». Исследование историософского аспекта общественного идеала В.Соловьёва и его последователей показывает, что особое внимание в нём отводилось анализу диалектики идеала и действительности. Общественный идеал требует, считали философы, постоянного согласования абсолютного и относительного, поиска меры и гармонии в таком согласовании. Они специально исследовали его социологический аспект. Реализация общественного идеала виделась ими 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, с их точки зрения, герои, подвижники, выдающиеся личности, харизматические лидеры, первоисточник силы которых следует искать в бескорыстных побуждениях.

В общественном идеале русской философии всеединства проявилась, по словам Н.А.Бердяева необычайная свобода мысли и духа, в нём нашёл своё 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 не было. В таком качестве общественный идеал В.Соловьёва и его последователей предстаёт как неповторимый феномен мирового философского знания и занимает положение уникально-единственное.

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

² Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч.2. С.29.

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. 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. Именно нравственными отношениями, по мысли Соловьёва, определяется степень зрелости общества на тех или иных этапах его развития.

Свое 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». 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.

В развитии своих общественных форм человечество проходит три ступени. На первой из них, где господствует природное начало и преобладают материальные потребности, основной формой общественного союза является *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». Государственная власть, по его убеждению, должна быть совершенно независима от власти духовной, поэтому их отношения могут быть нравственно свободными. Но правительству христианского государства надлежит верить в те истины, которые содержатся в учении Церкви. Во взгляде на этот вопрос Вл.Соловьёв противопоставлял 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. Именно эту последнюю имел в виду философ в своих построениях, а не внешнюю, принудительную, что ему обычно приписывалось.

С нравственных позиций Вл.Соловьёв подходил и к осмыслению правовых отношений. Право представлялось ему как предмет не только юриспруденции или философии права, но и

нравственной философии. 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 довольствуется минимальной степенью нравственного состояния, он требует лишь недопущения известных проявлений злой воли. Отсюда Соловьёв делает вывод: право есть низший предел, или «минимум нравственности».

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 Соловьёва некую безразличную, субстанциальную слитность. Положительное всеединство мира предполагает безусловное признание самоценности всех входящих в его состав отдельных – государств, народов, племен, личностей. Образование такого единства должно происходить ни в коей мере не принудительно, а только свободно и добровольно, при безусловном соблюдении норм права и принципов нравственности.

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 обстоятельств существования человечества и России как его составной части.

О.Ф. СМАЗНОВА

Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого, г.Великий Новгород

**«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. Специально посвящена этой теме его статья «Идолы и идеалы», опубликованная в 1891 году.

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 «конкрет-

нее» 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».

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-перспективная, «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». Главный из них – пренебрежение частными социальными улучшениями с позиции морального абсолютизма. Эта модель времяощущения резонировала с социально-философскими убеждениями, сформировавшимися в народнической, марксистской и радикальной интеллигентской среде. Российская интеллигенция на протяжении XIX века бывала одержима завораживающим образом будущего, мыслимого как утопия, как идея-проект, все ступени к воплощению которого представляют собой нечто иное, чем сам предмет устремлений. Результатом такого темпорального оформления общественного идеала, как бы различно он при этом ни толковался, было презрение к настоящему и крайний релятивизм в отношении к социально-политическим институтам и задачам по их постепенному усовершенствованию.

Позиция В.С.Соловьёва была противоположной: 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 надъисторический (апокалиптический), а исторический смысл. Это означает, во-первых, то, что общественный идеал-императив должен быть воспринят как повседневная и даже кропотливо решаемая зада-

ча, вплетённая в ткань истории. 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.

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 области жизни, в круг которых попадали политика, право, закон и общественная мораль, должны быть признаны в их относительности и одновременно непрекращаемой 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.

Бесконечное совершенствование в каждый момент «теперь», вдохновлённое императивом абсолютного идеала, – таково, по В.С. Соловьёву, социотехническая форма нравственно и разумно выверенного целеполагания. Такое решение проблемы было поддержано П.И. Новгородцевым, С.Л. Франком, С.Н. Булгаковым, на социально-философские концепции которых учение В.С. Соловьёва об общественном идеале оказало заметное влияние.

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. В своей знаменитой лекции «Русская идея» он 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 её истории и характере русского народа. Свидетельством тому являются три последовательные отречения от национальной гордыни, эгоизма и косности: призвание варягов, крещение Руси и петровские реформы, которые продемонстрировали способности русского народа к духовности и обновлению. В.С.Соловьёв определял свой идеал – теократию как основанный на любви и правде всеобъемлющий и всеединящий общественный строй, как осуществление боговластия. Он считал, что теократия имеет объективные основания в самой природе вещей, признавал возможность её реализации в историческом процессе и видел её основную цель в соединении Бога с человеком через проникновение религиозного начала в жизнь отдельного человека, народов и человечества в целом. По убеждению мыслителя, в основе 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.

Для воплощения теократической задачи Россия первоначально сама 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, православная церковь в России, лишенная практической самостоятельности и порабощенная светской властью, представляет собой лишь казенное православие и не может свободно направлять ни народную, ни общественную жизнь. 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 ещё 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 церквей и отсутствие религиозной свободы. Мыслитель рассматривал все национальные вопросы в контексте философии всеединства, характеризуя человечество как великое собирательное существо или социальный организм, живыми членами которого являются отдельные нации, жизнь которых представляет собой лишь определенное участие в общей жизни человечества.

В.С.Соловьёв отмечал, 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. Представители националистического взгляда, с точки зрения философа, нарочито делают акцент на самобытности России, превращая её в самоцель и занимаясь её искусственным возбуждением. Стремление выделиться, обособиться, противопоставить себя целому, заост-

рять 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, обрекая на одиночество. Каждый народ 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. Для них теократия – это национальная идея. А Польша и Россия призваны способствовать воссоединению католичества и православия.

В.С.Соловьёв представлял воссоединение христианских Церквей не только как событие всемирно-историческое, но и космическое, с которого начнется преображение всего человечества. От этого соединения зависят судьбы России, славянства и всего мира. Православные должны отдать должное власти первосвященнической. И 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. 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. Для воссоединения христианских Церквей России необходимо явить подвиг национального духа: проявить более христианское, более справедливое отношение к церковному Западу, правительству же – снять заборы, загордившие православную церковь от западной.

По глубокому убеждению В.С.Соловьёва, дальнейшее развитие России невозможно без религиозной свободы. Притеснения иноверцев вредны и губительны не только для тех, кто им подвергается, но главным образом для христианского дела в России, православной церкви, русского народа и государства. Придавая большое значение правовой сфере, философ подчеркивал, что все вероисповедания должны быть равны перед законом. Нельзя преследовать инакомыслящих за идеи, а только за конкретные преступные действия на основании общего права. В то же время принцип равноправности религиозных убеждений не означает их равноценности. По мнению В.С.Соловьёва, единственно состоятельным и полным принципом политической деятельности является христианский принцип обязанности и нравственного служения.

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. Многие исследователи 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 незбылемым. Подчеркивая, что высшее благо и истинная цель теократии заключаются в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения в полноте любви, 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 знамения – 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 воскрешение казненных, и воцарение Христа на тысячу лет. А в том, что финал, описанный в Библии, предрешен, и ничего нельзя изменить, и состоит жизненная драма Соловьёва. Хотя ранее философ считал, что нет предопределения, а судьба людей и наций во многом зависит от их доброй воли и усилий, но в конце жизни реалии российской

действительности заставили констатировать, что Россия не готова к выполнению теократической задачи из-за слабости церкви, отсутствия религиозной свободы, организованного самодетельного общества, а также неспособности народа к обеспечению своего материального существования.

История XX века изменила российскую действительность: в частности, нет больше монархии, которая, по мнению философа, должна была стать вторым элементом всемирного теократического устройства. Но многие общественные, политические, экономические, национальные и религиозные проблемы, о которых писал В.С.Соловьёв, остались и требуют своего разрешения. Такие люди, как Соловьёв, формируют аттракторы духовного и интеллектуального притяжения, дают ориентиры для созидания грядущей духовно-экологической цивилизации.

И.В. ДЕМИЧЕВ, А.С. БАРАНОВА, Р.С. БАКАЕВ

Башкирский государственный университет, г. Уфа

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ ВЛ. СОЛОВЬЁВА И КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Свободная теократия как общественный идеал Вл.Соловьёва

1. Человек или человечество есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т.е. всеединство, или безусловную полноту бытия, и осуществляющее эту идею посредством разумной свободы в материальной природе. Этим определяется значение религиозного начала в жизни общества, оно есть цель, которая реализуется в обществе. Все социальные формы в свободной теократии подчинены этому религиозному началу.

2. Иерархия общественных сфер в свободной теократии определяется следующим: религиозная сфера «формулирует» безусловные цели, которые воплощаются посредством гражданской и экономической сфер. Религиозной сфере соответствует духовное общество, церковь, гражданской – государство, экономической – земство.

3. Свободная теократия представляет собой сложную федерацию частных союзов, которые объединены божественной идеей и отличаются друг от друга реализуемой целью. На основе этого различия они собираются в сферы общества, но в каждом частном обществе все три момента представлены в сжатом виде.

Вывод: свободная теократия Вл.Соловьёва представляет собой идеократическую концепцию общества.

*Современность с точки зрения учения об обществе
Вл. Соловьёва*

1. Множественность идейных концепций в современном обществе и их внутренняя взаимодополнительность, основанная на принципе индивидуализма.

2. Разобщенность социальных сфер в современном обществе, их формальный, «отвлеченный» характер, главенство экономической сферы как проявление индивидуализма.

3. Случайный, неустойчивый, «простой» и узкофункциональный характер частных обществ как проявление принципа индивидуализма.

Выводы: 1) принцип индивидуализм как идейная основа современного общества, выраженный в преимуществе экономической сфере; 2) исторический регресс общества: от главенства церкви (Средневековье) через главенство государства (Новое время) к «экономизму» (современность).

*Возможные пути построения свободной теократии
в настоящее время*

1. Преодоление индивидуализма как преодоление кризисного состояния современного общества по двум направлениям – идейному и социальному.

2. Преодоление индивидуализма в виде создания и поддержания больших сложных социальных групп (частных союзов), их построение на фундаменте идейных оснований и формирование ими типа личности и типа социальной деятельности.

3. Преодоление индивидуализма путем целенаправленной социальной политики государства и культурной политики церкви

– что равнозначно установлению «иерархии социальных сфер» и определению истинных идейных оснований. Свободная теократия как идеология такой политики.

Выводы: 1) преодоление современного кризиса возможно теоретически и практически, поскольку нет принципиальных препятствий и наблюдается лишь таковое «состояние» общества; 2) преодоление его возможно не как спонтанный процесс, а как целенаправленная социальная и культурная политика на основании определенной концепции; 3) используя концепцию Соловьёва, можно вполне адекватно проанализировать современное состояние общества и, основываясь на ней, попытаться преодолеть современный кризис.

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 вклада в неё до сих пор нет, а также подчеркивается, что русские философы основали особое направление – христианскую социологию. 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 трех стадиях общественного развития

О. Конта и с позиций метафизики раскрывает ограниченность позитивизма.

В своем 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 и раскрыл его неполноту в силу отрицания Контом Бога и Христа.

Однако Соловьёв интересен не только критикой позитивизма, но и разработкой своей оригинальной социальной теории, представляющей большой интерес для социологов.

Анализ социальных проблем Соловьёв проводит на основе учения о всеединстве. В центр социального анализа философ ставит тему взаимодействия личности и общества, а социально-историческое развитие трактует как «долгий и трудный *переход от зверчеловечества к Богочеловечеству*».

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

По мнению специалиста по истории российской социологии Г.Я. Миненкова, Соловьёв остался на позициях социологического реализма (универсализма) и его социальная концепция 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 «Трех разговоров...» Мыслитель увидел здесь опасности универсализма и фактически отошел от своих прежних социально-философских построений.

Метафизика всеединства В.С. Соловьёва послужила первоосновой для зарождения в России направления христианской социологии, в рамках которого концептуально оформились две тенденции: персоналистическая (П. Б. Струве, Н. А. Бердяев) и универсалистская (С. Н. Булгаков). Среднюю линию на основе умеренного универсализма попытался провести С. Л. Франк.

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 социологических поисков.

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 искать, 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.

Как известно, XX век Сорокин характеризовал как время глубочайшего социокультурного кризиса. Однако исходя из положения о перманентных флуктуациях культурных типов, Сорокин считал, что в перспективе обязательно должен сформироваться новый интегральный социокультурный порядок, воодушевляющийся «духом всеобщей дружбы, симпатии и неэгоистической любви с взаимной помощью...».

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, которые, по Сорокину, могут положительно повлиять как на межличностные, так и международные отношения и стать самой эффективной воспитательной силой для просвещения и морального облагораживания челове-

чества и превращения отдельного человека в исключительно самоценную величину.

Особое место в социокультурном развитии человечества в XX веке Сорокин отводил русской нации. Он 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.

После длительного перерыва в начале XXI века 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).

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 религиозной 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 современ-

ной христианской социологии была обозначена необходимость разработки и применения метафизической теории общества в сочетании со строго научными эмпирическими методиками.

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 процесса 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.

Л. Г. ПОДЛЕВСКИХ

Кировский филиал Академии Минюста России

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В. С. СОЛОВЬЁВА В ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Историографическое осмысление процесса собственного развития необходимо для исторической науки. В особенности это касается её теоретических разделов (философия истории, методология истории). В 1990-х – начале 2000-х гг. представители отечественной исторической науки неоднократно констатировали, что разработка теоретических основ представляет собой одну из наиболее злободневных проблем. Этот же период (время коренных социально-политических перемен) совпал с

временем интенсивного освоения многими отечественными исследователями постмодернистской парадигмы.

Одним из наиболее значимых исследовательских направлений является 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 обобщающий труд М. В. Максимова. Данная монография стала вехой в понимании наследия В. С. Соловьёва. А как можно охарактеризовать работу в этом направлении применительно к современному периоду?

Анализ работ, которые являлись основой для большей части монографий и статей указанного периода, позволяет сделать выводы о том, что работы В. С. Соловьёва принимались в качестве источника для исследования в разных областях научного знания. Есть основание выделить следующие направления исследований.

Видение человека в философии В. С. Соловьёва.

Изучение социального в русской философии в целом и в частности у В. С. Соловьёва.

Категория свободы как части общего понятийно-категориального аппарата.

Проблема всеединства.

Историко-философская концепция В. С. Соловьёва.

Цивилизационное измерение философской концепции В.С. Соловьёва. Историческая роль России, русского народа.

Соборность как нравственный идеал и фактор культурного единства.

Парадигмы русской национальной идеи.

Историко-сравнительные исследования.

Философия В. С. Соловьёва в культурно-историческом контексте эпохи (вторая половина XIX – начало XX в.).

Приходится констатировать, что многие из тех проблем, которые являются актуальными именно для философии и методологии истории, в исследованиях указанного периода затрагивались лишь косвенно (или принимались в качестве второстепенных). К таким принадлежит, например, проблема исторического сознания в русской философии конца XIX – начала XX в. в

целом и В. С. Соловьёва в частности. В круг подобных вопросов можно зачислить и проблему изучения исторического времени. Темы социального идеала, социальной утопии, социальных предчувствий также относятся к их числу.

Философия истории является одной из составляющих творчества В. С. Соловьёва. Изучение этого направления его деятельности – необходимая работа как для философа, так и для специалиста в иных сферах деятельности (например, историка, культуролога). Возможно, будущее в познании работ не только самого В. С. Соловьёва, но и других отечественных мыслителей его времени лежит на пути к междисциплинарному исследованию. Период, по отношению к которому (разумеется, обобщенно) в современной литературе уже применяется название «постмодернистский», показывает, что желаемого синтеза достигнуто не было. Кризисное состояние исторической науки (а этот «диагноз» ставят уже на протяжении промежутка времени, близкого к четверти века) грозит перерастанием в патологические формы. При весьма специфичном отношении к теории исторического знания в отечественной мысли на протяжении 1950–1980-х гг. становится необходимой потребность обращения к тем наработкам в области философии истории, которые были созданы в период конца XIX – начала XX в.

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 публицистики¹. Данная проблема весьма актуальна и для развития восточно-славянского общества, она активно обсуждается в современной литературе. (Шафаревич И.Р. Русский народ на переломе тысячелетий, - М., 2000; Солженицын А.И. «Русский вопрос» к концу XX века // Новый мир. 1994. №74; Троицкий Е.С. Что такое русская соборность? М., 1994; и др.). Русская идея – это не только идея рус-

ского народа. В трудах русских мыслителей русская идея обращена к русскому народу и к народам восточно-славянского пространства в целом. 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. 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. 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 восточно-славянской истории. Решающим показателем процесса культурной идентификации восточного славянства и важным консолидирующим фактором стало принятие им православно-христианской веры по восточно-византийскому, греческому, обряду и оформление 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 – «Слове 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. 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 четко формулируется представление о «русских» как об особой социокультурной общности⁵.

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 её 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 её социокультурного и духовно-исторического развития 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.

Становление восточно-славянской цивилизации тесно связано с созданием сильного государства, способного обеспечить безопасность границ: Киевская Русь – «заслон, предполье, 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 восточно-славянского 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

сопиралась 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 фиксируется в памятниках восточно-славянской 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». Общеввропейская 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 восточно-христианской 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. 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 официального 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, укреплении позиций православной церкви. В дальнейшем эта идея сыграла большую роль в консолидации русского и восточно-славянского 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 восточно-славянской истории сакрализации самодержавного государства

и личной власти царя, поддерживаемых террором как неременным условием величия и святости богоизбранного царства – Москва – Третий Рим. Однако, как отмечает известный социальный философ и политолог А.С. Панарин, «православному сознанию вовсе не свойственна эта гордыня самовозвеличения и самоуспокоенности – дерзание сделать правителем своего социума Самого Господа или видеть в правителях Его непосредственных уполномоченных»⁸.

Непосредственно термин «русская идея» появился у Ф. Достоевского⁹. 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 сделает 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»¹⁰. Он выдвигает религиозно-универсалистскую концепцию преображения 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.

Линию истолкования русской идеи Вл. Соловьёва продолжали представители русского религиозного ренессанса начала XX века – В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Иванов, Е. Трубецкой, Л. Карсавин. В этой связи нельзя не сказать о русской интеллигенции как одном из носителей русской идеи, сознание которой одновременно выступает и 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.

Содержательная нагруженность, глубина, консолидирующее значение «русской идеи» для восточно-славянской 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 – её 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. Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 289 – 317.

² Соловьёв В.С. Русская идея // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 227 – 256.

³ Ильин И.А. О русской идее // Русский индивидуализм. Сборник работ русских философов XIX – XX веков. М.: Алгоритм, 2007. С. 214 – 231.

⁴ Иларион. Слово о Законе и Благодати / Сост., вступ. ст., пер. В.Я.Дерягина. М., 1994. 146 с.

⁵ Рогов А.И. 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, свойственно русскому народу, ведет к признанию высокой ценности всякой личности // Русский индивидуализм. Сборник работ русских философов XIX – XX веков. М., 2007. С. 41 – 93.

⁷ Федотов Г.П. Святые Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 700 с.

⁸ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире М.: Алгоритм, 2002. 496 с.

⁹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. Глава 2 // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 154 – 162.

¹⁰ Соловьёв В.С. Русская идея // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисл. А.В. Гулыги. М., 2004. С. 227 – 256.

«ТРЕВОЖНЫЙ ПАТРИОТИЗМ» ВЛ. СОЛОВЬЁВА

В последние годы жизни Владимира Сергеевича Соловьёва немаловажное значение имело для него сотрудничество с газетой «Русь». В 1897–1898 гг. он опубликовал в ней 22 статьи, составивших цикл «Воскресных писем». «Воскресные письма» представляют собой своего рода компендиум соловьёвского творчества, по-своему предшествующий его итоговому выступлению в «Трёх разговорах».

Рассуждая в «Воскресных письмах» о России, Соловьёв по-прежнему, как и в предшествующие годы, полемизирует со своими оппонентами из круга консерваторов «Нового времени» и «Русского обозрения», постоянно ставивших вопросы о *российских государственных интересах* настоящего и будущего. Напротив, Владимир Сергеевич не только выступает с обличениями этого «умственного поветрия», осуждая увлечение русским обществом «своей обрусительной националистической страстью», но и всячески избегает упоминания Российской государственности. Он постоянно внушает читателям, что есть нечто высшее, нежели Россия и её насущные нужды. Так, в статье «Небо или земля?» мыслитель декларирует: «Будущность принадлежит не «народу», не «интеллигенции» и ничему подобному, а только истине».

Как пишет сам Владимир Сергеевич, повод для размышлений о будущем России дал ему услышанный в вагоне пассажирского поезда разговор о том, что спустя 100 лет Россия будет иметь четыреста миллионов жителей, что сулит ей самые обещающие перспективы. Все дальнейшие размышления философа представляют собой стремление развеять «самоуверенный оптимизм «почтеннейшей публики». Как подчеркивает Соловьёв, даже «при малейшем размышлении ясно, что в России, как и во всякой стране, вчерашний рост населения сам по себе ничего не говорит о завтрашнем, как тот факт, что кто-нибудь вчера был здоров, нисколько не помешает ему же опасно заболеть завтра».

Вот почему, настаивает мыслитель, «волей-неволей мы должны обратиться к патриотизму размышляющему и тревожному». А это предполагает уже постановку не слишком приятных вопросов: «В каком состоянии находится отечество? Не показываются ли признаки духовных и физических болезней? Изглажены ли старые исторические грехи? Как исполняется долг христианского народа? Не предстоит ли еще день покаяния?».

В конце своей статьи Соловьёв сам отвечает на вопрос о будущем России: «На вопрос: что будет с Россией через сто лет – нельзя нам отвечать даже с тою определенностью, которая выражается в цифре 400 миллионов жителей. Но неужели нам ничего не известно о будущем России? Мы знаем, конечно, что с нею будет то, что угодно Богу. Но не лицемерие ли это – останавливаться на общем указании неисповедимой для нас воли Божией – указании, из которого ничего не следует и которое ни к чему нас не обязывает? Разве мы не знаем еще и того, что именно угодно Богу от нас, от России? Если еще и не знаем, то это – наша вина, и от нас зависит её и исправить, – наверное узнать, чего хочет от нас Бог».

Итак, лейтмотивом «Воскресных писем» Владимира Сергеевича Соловьёва было стремление развеять «оптимизм почтеннейшей публики» и обратить её к «тревожному патриотизму». Такие тревоги в сознании мыслителя во время написания «Воскресных писем» «мир Запада» почти не включали. Недаром же в 1898 г. во время поездки в Египет он мог написать М.М. Стасюлевичу: «Благодаря англичанам, Египет подобен вертограду благоустроенному». Но пройдет совсем немного времени, и эсхатологические предчувствия охватят все мировидение философа, не исключая и «мира Запада», что и выразится в его завещании – «Трёх разговорах».

И. Г. НЕМЧИНОВ

Национальный педагогический университет им. М. 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, предвывая 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 людского существования, снять все черты индивидуальности. А для Достоевского 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.

Свой вклад в анализ попыток построения «умышленного» общества внес и Владимир Соловьёв, значительное место в публицистике которого занимает полемика со «славянофилами».

Соловьёв признает заслуги оппонентов в раскрытии кризиса западной цивилизации, однако, по его мнению, гибель Европы еще не приводит с неизбежностью к расцвету России. Соловьёв критикует «славянофилов» за поклонение православию, ибо с расколом единой церкви борьба православия с католичеством отодвинула на второй план общехристианские цели. Соловьёв решительно выступает против обособления России и утверждения её в национальном эгоизме, не принимая саму идею параллельных культурно-исторических типов.

Серьезной критике Соловьёв подверг «славянофильскую» историософию, которая идеологизировала и мифологизировала русскую историю и которая «состоит из ошибочных, отчасти ошибочно обоснованных утверждений»³. Он не может согласиться с теми, для кого государство – наибольшее воплощение народной силы и у которых через поклонение государству осуществляется поклонение народу. Соловьёв считает, что источники идеалов правды и добра пребывают в более универсальном, общечеловеческом представлении об этих идеалах, усиленном христианством в его единстве.

Однако аргументация его позитивных построений не лишена слабых мест. Так, Соловьёв признает существование единого общего центра, которым определяется и от которого зависит все, что делает и над чем размышляет человек. Но, признавая существование Абсолютного начала, Соловьёв не может избежать провиденциализма, а значит, должен признать возможность сознательного построения будущего по заранее определенной Богом схеме.

Соловьёв считает, что социализму, позитивизму и национализму 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 Соловьёв⁴. Таким образом, очевидно, что мыслитель критикует «славянофилов» совсем не за то, что они признают начало, высшее, нежели личность, а за то, что они ошиблись в выборе такого начала.

В то же время личностное начало оказывается одной из причин краха европейской цивилизации. Соловьёв понимает, что человек никогда не смирится с таким положением, когда он лишь вещь в ряду других вещей, поэтому выход видит в решительном объединении веры в Бога и веры в человека, «в единой полной и цельной истине Богочеловечества»⁵.

Человекобог же 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 чего будет духовное человечество, всечеловечество.

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.

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»⁶. Задание, которое Соловьёв ставит перед Россией, во многом было определено еще «славянофилами» и отличается от их концепции только редакцией. «Славянофилы» для достижения цели предлагали «заменить» Запад Россией. Соловьёв считает, что Россия должна стать «надстройкой» Европы.

«Выпадение» Соловьёва из обычной схемы «русской идеи» на самом деле является условным. Его философия насквозь утопична и профетична. Мессианизм Соловьёва обращен в будущее, которое не более реально, нежели настоящее, которое не оставляет реальных оснований надеяться на будущее в том виде, в каком его видит мыслитель. Но утопия и не требует объективных предпосылок. В традициях «русской идеи» Соловьёв обращен к концу истории, ибо осуществление Богочеловечества – это ли не конец истории?..

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 далекой от религиозной сути историософских построений и Достоевского, и Соловьёва, и многих других русских мыслителей.

¹ Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Л., 1990. Т. 7. С. 380.

² Там же. С. 378.

³ Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 458.

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Там же. С. 27.

⁶ Там же. С. 245 – 246.

А.П. ГЛАЗКОВ

Астраханский государственный университет

**АСКЕТИЗМ КАК ЭТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП
ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ИСТОРИОСОФИИ
В.С. СОЛОВЬЁВА**

Цель сообщения – 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 философии всеединства. История философии у В.С. Соловьёва – это раскрытие смысла истории. Механизм исторического развития в историософской концепции Соловьёва очень сложен, в нем много движущих моментов. Мы сосредотачиваем 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, в основе которого – ограничение чувственных влечений и достижение их нейтрализации. 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 увидеть в одном из самых значительных его трудов – «Оправдание добра». В этой работе очень четко представлена в своем целостном единстве этика и историософия Соловьёва, раскрываются их глубинные онтологические измерения. В основе единства 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.

Сам Соловьёв предметом своего единого цельного знания считал истинно-сущее, которое в отношении к эмпирической действительности есть абсолютное первоначало. 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.

Именно представление о первоначале как абсолютном Добре и делает аскетику в историософии Соловьёва важнейшим движущим принципом (и фактором) исторического развития.

Смысл истории соединен со смыслом жизни человека единым первоначалом – Добром. Добро есть некий абсолют, первоначально, чистота, полнота, действительность-сила. Оно само по себе вне-исторично. 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, которые исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. 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 из естественных оснований жизни человека. Даже по вопросу об Абсолютном Добре он, скорее 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. Факт стыда, будучи всеобщим, приобретает значение нравственного принципа аскетизма. Стыд указывает на недостойные для человека постыдные поступки, низвергающие его на животный низший уровень. Аскетика есть естественный инструментальный духа человека в противоборстве с его плотским, животным началом. Поэтому аскетика – сознательный выбор в пользу добра как его действительности и воплощения. В аскетике приобретает власть над плотью не для укрепления формальных сил духа, а для лучшего содействия добру. Аскетизм, связанный со страстями, еще худшими, чем плотские (например, гордыня), есть ложный или безнравственный аскетизм. 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 спосо-

бом достижения добра. Исходная точка, первоначальный мотив в аскетизме – это стремление к преобладанию духа над плотью в смысле должного отношения человека к тому, что ниже его. Стыд указывает на скрытую в человеке целость, что утверждает онтологический характер основания аскетике.

Путь к целости человека лежит через аскетике. Аскетика дает ему прочные бытийные основания и 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 так как человечество раздроблено на множество людей, Добро окончательно может победить только в масштабах всего человечества, а значит, исторически. И эта победа достигается только через нравственное совершенство всего человечества. В победе Добра, достижении его всеобщей явленности онтологически получает свое завершение схема-система всеединства Соловьёва и достигается конец истории (ее смысл). Всеобщая явленность Добра, подготовленная историческим развитием, нравственным совершенствованием человечества, в целом есть Царство Божие. Нравственный рост достигается положительным воздействием действительной нравственной или духовной среды, которая создается аскетическим действием. Соловьёв считает, что происходит постоянный и несомненный духовный нравственный прогресс человечества. Совершенное Добро вносит в исторический процесс момент качественного нравственного совершенствования, что и осуществляется на путях аскетике. Царство Божие как совершенный образ человечества и всемирного общения жизни требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей. Высший тип существования не создается предшествующим процессом, а только обуславливается им в своем явлении. Аскетическое, а значит, и нравственное, этическое делание людей подготавливает исторически почву для полного воплощения Добра и тем самым достижения конца истории. Человек в одиночку не может осуществить в себе бесконечную полноту совершенства. Требуется аскетические, нравственные по своему характеру усилия всего человечества, которые создадут в различных сферах своей

жизнедеятельности необходимые для явления Царствия Божия совершенные формы. Через аскетике (то есть через запреты) исторически осуществляется культурное строительство человечества. Аскетика– необходимый инструмент качественного прогресса в самом обществе. Исторически, то есть изменяющимся качественным образом, происходит возрастание добра в человечестве как собирательном целом.

В заключение хотелось бы отметить, что 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.

Е.Б. ЕРИНА

Морская государственная академия им. 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 её 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 это был митрополит Иларион, затем монах Филофей. Первые основные направления русской философии: славянофилы и западники – также связаны с решением этого вопроса. Не мог пройти мимо него 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.

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 определен-

ному событию в его жизни. Необходимо отметить искреннюю боль и озабоченность философа проблемами русской народности, перспективами её дальнейшего развития. Для наших современников, живущих в таком «закрученном», противоречивом настоящем, мысли Соловьёва по сложным проблемам национального самоопределения, несомненно, представляют большой интерес. Этим и была 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 руководствуется национальными и государственными интересами осуществления богатства и внешнего могущества народа. Этими интересами оправдываются всяческие злодеяния, примеров чего можно привести великое множество как в XIX веке, так и в наше время.

Соловьёв называет два вида мотивов, которые приводят к такой политике: 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.

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». 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 безнравственно-

стью гораздо существеннее, чем это может показаться политикам. 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 о том, 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». 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.

Безусловно, необходимо служить народу, но любить его и верить в него можно только в том случае, если сам народ является «носителем вселенской правды», а не стихийной силой, независимой от этой правды. Соловьёв писал, что слабость и беда славянофилов заключаются 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 госу-

дарства, а также в деятельности Петра I, обратившегося к опыту Европы. Философ называет это качество высшим выражением национального достоинства, высшим проявлением национального духа и выражает надежду, что это качество поможет русскому народу выдержать самые жестокие проверки временем.

Многие из тех фактов, о которых рассуждал Соловьёв, остались в прошлом, достоянием истории стали также противоречия и 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.

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. Вопрос о роли 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, он 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 «Миросозерцание Вл.С.Соловьёва» 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 Рос-

сии 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 отдает предпочтение русскому народу в процессе объединения Востока и Запада, является его патриотизм, поддерживаемый «ненормальностью нашего национального 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.

Современный исследователь В.С.Соловьёва, наиболее всесторонне изучивший его философскую деятельность, жизнь и учения, М.В.Максимов отмечает, что «фундаментальной основой 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 существование и реальное единство человеческого рода, ибо смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»³.

Истоки взглядов философа на национальный вопрос коренятся, прежде всего, в метафизических 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 разобщен-

ность, 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»⁴.

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, устроителем и организатором вселенной»⁵. Таким образом, призванием человечества, по В.С.Соловьёву, является стремление преодолеть «разобщенность, разорванность», постоянно присутствующую вражду, разногласия между народами и установить отношения всеединства⁶.

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 философом было создано одно из важнейших и проникновенных произведений – «Три силы»(1877). В данной работе он 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»⁷. 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»⁸. 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»⁹. Этой третьей силой является славянство, в частности национальный характер русского народа, способный творить нравственные поступки, совершить подвиг самоотречения во имя достижения теократического 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»¹⁰. В.С.Соловьёв ставит перед русским народом серьезную всемирно-историческую задачу восстановления единства между Востоком и Западом.

Необходимо отдельно отметить влияние на воззрения В.С.Соловьёва представителей русской общественной мысли. 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 ис-

тинном христианстве, не нашли положительного отзыва в творчестве философа. В период 80–90-х годов «в историософских взглядах В.С.Соловьёва намечается серьезная эволюция, что напрямую было связано с обращением к новой проблематике. В это время его творчество «пронизано идеями теократического преобразования человеческого общества, и в этом всемирном деле особую роль он отводит России»¹¹. 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 шла активная публицистическая полемика, которая и привела его к более глубокому и тщательному поиску решений национального вопроса.

В публицистических статьях по национальному вопросу, объединенных затем в работу «Национальный вопрос в 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.

При этом В.С.Соловьёв подчеркивал, что осуществление на земле истинного христианства русским народом является не привилегией, а её нравственной обязанностью. «Христианский принцип обязанности или нравственного служения есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно

полный, или совершенный, принцип политической деятельности»¹². Единственно состоятельный, потому что несет в себе идею творения высшего добра, через преодоление национально-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»¹³. И, наконец, это есть «единственно полный принцип», поскольку позволяет одновременно воплотить в жизнь и «личные» интересы государства и через духовное обогащение других народов своим примером нравственности вывести человечество на новый уровень развития.

Поздний период творчества философа, завершающий его жизненный путь и философскую деятельность, совпал с моментом, когда Россия находилась 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»¹⁴ философ разочаровывается в существовавшей реальности.

Но, не смотря на недостатки и некоторую утопичность концепции В.С.Соловьёва, её 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 центристремительных, 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»¹⁵. Для этого политика государства должна быть высоконравственной как во внешней, так и во внутренней своей деятельности, иметь нравственный ориентир на общее счастье, свободу, справедливость и благополучие, способствующий её гуманизации.

¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. М.: Медиум, 1995. С.505.

² Там же. С.505.

³ Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М.: Прометей, 1998. С.98.

⁴ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С.116

⁵ Там же. С.140.

⁶ См.: Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва // Вестник ИГЭУ. – 2003. - №4. С.10.

⁷ Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. М.: Прометей, 1998. С.100.

⁸ Там же. С.100.

⁹ Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьёва//Соловьёвские исследования. -2006. -№3. - С.161.

¹⁰ Максимов М.В. Вл. Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. - М.:Прометей,1998. - С.101.

¹¹ Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. Монография. -М.: Прометей, 1998. - С.167.

¹² Там же. С.271.

¹³ Там же. С.271.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьёва. М.: Медиум, 1995. С. 94.

¹⁵ См.: Денисов В.Н. Россия и человечество в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. №2. С.188.

В.Л. ПАВЛОВ

Национальный университет пищевых технологий, г. Киев, Украина

Ю.В. ПАВЛОВ

Киевский национальный университет им. 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 это проявляется в идеях и взглядах, касающихся морали и нравственности, смысла жизни, высших ориентиров жизнедеятельности. Обнаружившаяся еще в ранней юности и 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. Как одну 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 от-

странением 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 распространен он и в деятельности церкви. Отпущение грехов, так популярное в христианстве, своим содержанием имеет именно прощение. Мало кто не знает о столь популярных в католических странах средневековья индульгенциях – особых бумажках, купив которые согрешивший человек освобождался от божьего наказания.

Учение Вл. Соловьёва о теургии – философский гимн свободному творчеству свободного человека, живущего праведно, т.е. справедливо. В своих рассуждениях об авторитете веры и разума, по-разному проявляющего в потоке исторического времени, он 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 констатиру-

ет 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.

Философ не случайно при рассмотрении духовного развития человечества проводит идею его направленности, устремленности к истине, добру и красоте. Это 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 течение большего или меньшего временного отрезка в пределах определенных пространственных координат выступает в роли абсолюта, с которым соотносится, нередко соотнобразуется 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 распространен, он общепризнан не только в русской, но и в мировой философии. Своеобразна позиция философа в том, что теоретические рассуждения о взаимосвязи этих двух феноменов у него постоянно подкрепляются обращением к практике общественных отношений человеческой истории. Так, в небольшой статье «Три силы» он говорит о целых народах, поднимающихся в своем 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 попрание, 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. Принимая во внимание религиозность Вл. Соловьёва как человека и его серьезные 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, ответствен-

ность, истина, красота и др. И хотя далеко не со всеми его идеями, взглядами, высказываниями 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.

Е.М. КРОПАНЁВА

Институт педагогической юриспруденции Российского государственного педагогическо-правового 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 в. 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.

Важнейшим лозунгом этого периода и квинтэссенцией правой мысли стал принцип «права каждой личности на достой-

ное существование» [2, 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, являясь последователем теории этического минимума [3], одним из первых в русской этико-правовой мысли попытался позиционировать право как инструмент «всеобщей организации нравственности», как «принудительное требование реализации определенного минимального добра» [2, с. 527].

Для В.С. Соловьёва нравственное требование определяет значение права, т.е. назначение права видится в утверждении минимального добра с помощью принудительной силы, право выступает как внешний атрибут внутренней интенции нравственности.

В.С. Соловьёв достаточно четко проводит кантианскую мысль о соотношении субъективных прав личности, реальных общественных интересов и общего блага. Согласно В.С. Соловьёву, «требование личной свободы... уже предполагает стеснение этой свободы в той мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом» [2, с. 452]. Право не утверждает в жизни общества земной абсолют (это задача, прежде всего, внутренняя и, соответственно, нравственная). Право утверждает, в первую очередь, баланс личной свободы и личного блага. Задача права не в определении стандартов поведения и не в практическом осуществлении «всеобщей организации нравственности». «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» [2, с. 454]. Право выступает как «принудительное требование реализации определенного минимума добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла» [1, с. 98–99]. В.С. Соловьёв определяет роль государства как инстанции, задающей 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. Работа В.С. Соловьёва над «Оправданием добра» хронологически совпала с 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, который совершается в борьбе низших сословий и классов за улучшение своего экономического уровня, повышение культурного статуса, для реализации чего требуется организационная, планирующая и иная деятельность государства по обеспечению указанных прав.

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» [2, 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. 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.

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 соз-

нания человека. Это означает, что настоящую свободу человек должен еще заслужить внутренним ростом, приближаясь к нравственному Абсолюту. Государство в таком случае выполняет вспомогательную роль, создавая прежде всего условия для достойного человеческого существования, принудительно обеспечивая каждому человеку минимальный уровень материального благосостояния.

Право во всей данной схеме, являясь внешним регулятором человеческих отношений, применяется государством как для сдерживания безмерности человека, склонности «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, показывающие границы добра и зла; принудительный минимум добра; своеобразная система координат принудительного характера, позволяющая человеку осознанно 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. 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 сама эта идея.

Теоретический вклад в развитие идеи права на достойное человеческое существование В.С. Соловьёва можно рассматривать как феномен опережающего мышления. Была создана теоретическая модель для будущего открытого гражданского общества и правового государства, позволяющих личности осуществить свои возможности, что отчасти реализовалось в позитивном праве. 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 Либерализм в России. М., 1996.

² Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990.

³ См. об этом интересное исследование: Прибыткова Е.А. Философия права В.С. Соловьёва: дис. ... канд. юрид. наук. М., 2007.

И.П. КОВАЛЕНКО

Уральский государственный университет им. 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 госу-

дарство, которое стояло перед проблемой сознательного выбора религии. О выборе веры князем Владимиром говорится в летописях; среди предлагаемых конфессий 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»». 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? Осмысление идей мусульманства мы находим в философии Владимира Соловьёва.

Работы «Христианство и реакция восточного начала в ересь – смысл мусульманства» и «Магомет» Владимира Соловьёва посвящены мусульманству. Для Соловьёва «христианство есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке». Фраза Понтия Пилата «Ессе homo» – это не просто указание на человека, а указание на идеал человека, воплощенный в Христе. 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. 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. Вершиной развития антихристианских ересей, является, по мнению Соловьёва, ислам, где были синтезированы идеи несторианства, монофелитов, иконоборцев и вообще «исключительного восточного начала – бесчеловечного божества». 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 силь-

нее, что говорит о наличии его особого исторического предназначения.

Историческая миссия христианства Соловьёву вполне ясна – осуществить истину Христову в её тройном виде: как истину веры, как истину разума и как истину жизни; сущность же этой истины состоит в гармоническом и всецелом соединении божественного с человеческим. 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 покоролено». 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 несоответствие 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 несторианством, а монашество страдало практическим монофизитством». 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 дает 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 дает идею Богочеловека. Различные цивилизации возникают из развития этого основания, это и западноевропейская цивилизация, и «уродливое и гнилое здание Византийской империи». Уродство этого здания – 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 дает 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)». В дальнейшем историческое развитие породило множество усомнившихся – и, как следствие, много других религий. Но каждому усомнившемуся народу был ниспослан пророк, с целью 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 жизни. 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 ре-

шение это возможно. Но недостаток ислама в том, что он строится не на том основании. Мусульманство решило ту проблему религии, которая оказывалась долгое время неразрешимой, и тем самым только доказало, что религия способна выполнить свою историческую миссию воссоединения человечества.

СЕКЦИЯ 4

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. ЭТИКА. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЯ

Н.Н. КАРПИЦКИЙ

Сибирский государственный медицинский университет, г. Томск

ВСЕЕДИНСТВО КАК ОСНОВА ОЩУЩЕНИЯ ЖИЗНИ

Сколь бы ни была жизнь трудна, однако человек готов бороться за нее. Очевидно, что он борется не ради продления удовольствий, которых его жизнь может быть и лишена. Есть нечто более важное – ощущение жизни, чувство себя по-настоящему живым. Если это ощущение пропадает, то и жизнь теряет смысл. Какой бы успешной ни была жизнь человека, в этом нет утешения: всё – лишь суета, и ничто не стоит настоящих усилий.

События жизни могут нести успех и комфорт, а могут – трудности и страдания, но не сами по себе фактические события пробуждают стремление жить, а сопутствующее им ощущение жизни, в котором обнаруживается самоценность каждого жизненного момента. Никакие удовольствия не могут восполнить утраченное ощущение жизни, так же как никакие страдания не могут его обесценить, поскольку ощущение жизни воспринимается как причастность чему-то большему, чем эмпирическое содержание жизни – это ощущение сопричастности подлинному бытию. Открывающаяся в сопричастности онтологическая укол-

ренность жизни сообщает ей характер подлинности и самоценности.

Опыт сопричастности может быть различным, однако он всегда выражен в конкретном переживании. Сопричастность эмпирического восприятия другого человека его внутреннему миру раскрывается в переживании сочувствия, радости общения, любви. Сопричастность иконописного лика святого достигнутой им святости переживается в чувстве благоговения. Сопричастность эмпирического восприятия вещей целостности мира как такового переживается как ощущение реальности и позволяет отличать сновидение от яви. Сопричастность источнику собственного существования переживается как опыт богообщения. Сопричастность еще нереализованному внутреннему содержанию переживается как внутренний долг, призвание. Сопричастность собственной жизни в целом переживается как чувство судьбоносности.

Опыт сопричастности специфичен: в нем актуально переживается лишь фактическое содержание жизни, сопричастная же ему реальность еще актуально не раскрывается и носит потенциальный характер. Из этого следует, что стремление жить мотивирует не фактическое содержание момента жизни, а сопутствующее ему потенциальное содержание. Если эмпирическое содержание жизни можно образно представить в виде поверхности моря, то сопричастная ему потенциальность – это глубина, которая хотя и не видна с поверхности, но, тем не менее, открывает новое измерение жизни. Именно эта бытийственная глубина каждого переживаемого момента и сообщает ему самоценный характер.

Опыт сопричастности лежит в основе идеи всеединства. В понимании Владимира Соловьёва всеединство не абстрактное понятие, а выражение вполне конкретного опыта жизни. Выявляя специфику всеединства, Соловьёв сравнивает его с другими видами единства – механическим и органическим.

Механическое единство – это единство элементов, образующих систему. Например, единство органов человеческого тела образует биологический организм. Органическое единство предполагает возникновение нового предмета, который несводим к своим составным частям. Например, человек как новый по

отношению к биологическому организму феномен несводим к системе анатомических органов.

Всеединство предполагает не просто возникновение целого, но и выражение целого в каждом отдельном элементе. Например, человек способен выражать себя в жесте, в мимике, в слове. Благодаря этой способности к выражению возможно личностное общение. Когда я разговариваю с человеком, то слышу его голос и вижу его лицо. Но я обращаюсь не к голосу и не к лицу, а к человеку как целостной личности, которая выражена в голосе и лице.

Рядоположенные в пространстве отдельные элементы постигаются органами ощущений, и Соловьёв относит их к материальному бытию. Целое постигается умом, и Соловьёв относит его к идеальному бытию. Целое составляет сущность предмета, а совокупность отдельных элементов – его материальное бытие. Но это не две субстанции, а два способа раскрытия одного и того же сущего. Выражение идеального (целого) в материальном (отдельном) выходит за пределы умственного и чувственного познания – это уже эстетический опыт. Соответственно выражение целого в отдельном – это красота – форма проявления всеединства.

Сказанное о человеке можно повторить и о мире в целом. Мир можно изучать как систему, состоящую из элементов. В этом случае он открывается как материальный. С этим уровнем механического единства соотносится научное познание. На мир можно смотреть также с позиции целого, не сводимого к своим составным элементам. В этом случае постигается интеллигентная сущность мира, его смысл. С этим уровнем органического единства соотносимо философское познание. Мир также может открываться во всеединстве, когда он весь как целое выражается в каждом своем отдельном элементе. Это постигается эстетически – как красота, и открывает возможность личностного отношения к миру в целом.

Собственное личностное общение с миром Соловьёв описал как встречу с Софией, понимание которой он раскрывает на трех уровнях: философском, богословском и мистико-поэтическом. В философском понимании София – это всеединство мира. Возможность общения с Софией как личностью воз-

никает в силу сопричастности отдельного эмпирического момента всему миру в целом. Поэтому в каждом моменте можно обращаться к миру и слышать его ответ. Если Бог воспринимает мир, то воспринимает его во всеединстве сообразно собственной мудрости, вызвавшей творение. Соответственно, на богословском уровне понимания София – это мудрость Божия, воплощенная в мире. Однако мир отличен от Бога, т.е. инаков по отношению к активному творящему началу. Эту инаковость Соловьёв воспринимает как женственность. В соответствии с этим на мистико-поэтическом уровне понимания София – это вечная женственность мира.

Идея всеединства обосновывает опыт сопричастности, который лежит в особом интуитивном способе познания, названном Соловьёвым верой. Критикуя односторонность западной философской традиции, Соловьёв показывает, что ни рационализм, ни эмпиризм не могут обосновать реальность мира. Ни умственное познание, ни эмпирическое не способны вывести человека за пределы его внутренней субъективности. Необходим особый способ познания, который позволяет постигать сам объект познания, а не только его отражение в собственном сознании. Вера в понимании Соловьёва и есть непосредственное схватывание самого существования предмета, т.е. постижение сущего. Материальное бытие содержательно раскрывает сущее в виде рядоположенных в пространстве элементов, а идеальная сущность – их объединение в умопостигаемой идее. Само же сущее – это акт существования, в котором потенциально содержится все, что актуально раскрывается в материальном и идеальном бытии. Таким образом, вера непосредственно схватывает содержательную потенцию существования, которая соотносится с тем, что дано в умственном и эмпирическом познании.

Таким образом, веру в понимании Соловьёва не следует смешивать с обыденным пониманием веры, это особый вид интуитивного знания, в котором предмет реально присутствует. Иначе говоря, вера – это интуиция присутствия, которая удостоверяет познание и онтологическую реальность человека, мира и Бога. Когда интуиция присутствия опережает чувственное восприятие, в человеке пробуждается способность к предвидению (например, он может спиной почувствовать взгляд), когда же она

запаздывает, то это ведет к утрате ощущения реальности окружающего мира.

Если принять теорию отражения в качестве постулата (как это и происходит в современном европейском познании), то невозможно обосновать интуицию присутствия, а вместе с этим и реальность окружающего мира. Однако идея всеединства Соловьёва позволят преодолеть гносеологическую изоляцию человека в собственной субъективности. Всеединство мира обнаруживается в сопричастности каждого его элемента всем остальным и миру в целом. Это означает, что и человек внутренне сопричастен познаваемому предмету, поэтому может не только фиксировать его в чувственном восприятии, но и обнаруживать подлинность его существования в опыте сопричастности. По сути, именно этот опыт сопричастности и составляет ощущение жизни.

Хотя Соловьёв понимал веру как схватывание первичной потенциальности, которая содержательно может быть раскрыта лишь в эмпирическом и умственном познании, тем не менее, эта потенциальность может раскрываться уже в самой интуиции присутствия до её соотнесенности с другими видами знания. Ведь человек может не только чувствовать реальность присутствия другого человека, но может также и сопереживать ему, схватывая в эмпатии непосредственное содержание другой субъективности. Такое содержательное раскрытие эмпатии с необходимостью вытекает из понимания всеединства Соловьёвым.

Е.В. ВИНОГРАДОВА

Морская государственная академия им. адмирала Ф.Ф.Ушакова,
г. Новороссийск

О ПРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

В основе всего философского творчества Соловьёва лежит стремление к универсальному всеединству, достижению «цельной жизни», на основе «цельного знания» и «цельного творчества». И путь к этому он видел в универсальном синтезе философии, науки и религии, т.е. единстве знания, опыта и веры.

И далее, в учении Соловьёва происходит тесное связывание познания и этики, этической сферы, т.к. через это преодолевается, по его мнению, отвлеченный характер прежней философии. Целью Вл.Соловьёва как философа стало под знаком «всеединства» осуществить «гармонический синтез» религии, философии и науки, объединить рациональный, эмпирический и мистический виды познания, а историю человечества представить как процесс «богочеловеческий».

При этом интересно утверждение Вл.Соловьёва о том, что этика вполне совместима с детерминизмом, детерминизмом не механическим и не психологическим, а «разумно-идейным» детерминизмом...». Соловьёв не отрицает свободу воли, а «добро не является прямым предметом произвольного выбора». «Добро, – пишет он, – определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен».

В природном человечестве нет истинной жизни. Люди по природе чужды и враждебны друг к другу, между ними идет борьба за существование. На этом этапе нравственности как таковой нет, и на определенном этапе противоборства возникает экономическое и политическое неравенство, что само по себе не может считаться нравственным явлением. Поэтому Соловьёв считает, что для достижения «истинной жизни» человечество должно пройти путь от природного состояния к духовному. И этот процесс воссоединения человека с Богом происходит, по Соловьёву, в сфере сознания. В человеке, – отмечает он, природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Отсюда и смысл истории состоит, по Соловьёву, в постепенном одухотворении, нравственном совершенствовании человечества посредством усвоения им христианских начал, одухотворения природы божественным логосом; отсюда у Соловьёва квинтэссенцией человеческой истории является религия и её особая роль в жизни человека и общества.

Целью же исторического делания, по Соловьёву, является окончательное оправдание добра. Весь исторический процесс, по его мнению, вырабатывает условия, при котором добро может стать действительно общим достоянием, ибо все историческое развитие есть необходимый путь к совершенству. И это

достаточно долгий и трудный путь. И Царство Божие для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей».

В работе «Оправдание добра» Соловьёв говорит об первоосновах нравственности. Нравственность, по Соловьёву, возникла вместе с человеческим обществом и принимала порой аморальные формы (каннибализм, убийство престарелых и больных), а мораль (он различает эти понятия!) более позднего происхождения. По Соловьёву, мораль – это абсолютная нравственность, единая во все времена для всех народов, для всего человечества. Источником нравственного несовершенства у Соловьёва служит недостаток знаний: зло от умственной темноты. Правда, дальнейшее рассмотрение проблемы показало, что дело обстоит сложнее. Здесь одних знаний недостаточно, нужны еще и социальные основы морали и другие причины.

Первоначальные основы нравственности: стыд, жалость, благоговение. Это первоначальные переживания, «три кита», на которых она стоит. Из этих трех переживаний, утверждает Соловьёв, происходит всё богатство духовной жизни человека. Чувство стыда отличает человека от животного. Стыд удерживает человека от неумеренных чувственных наслаждений. Он делает человека аскетом. Но аскетами могут быть и лицемеры, тщеславные люди и даже злодеи, коварные и жестокие эгоисты. Поэтому жалость и милосердие – нужное дополнение к стыдливости. Благоговение же или благочестие выражает должное отношение человека к высшему началу и составляет индивидуально-душевный корень религии.

В работе «Три речи в память Достоевского» Соловьёв высказал мысли об общественном идеале и пути к его достижению. По его мнению, вся гениальность Достоевского заключается именно в том, что он открыл для себя решение этой проблемы. «Законная причина социального движения заключается, – пишет Соловьёв, – в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества». Об этом говорил Достоевский в своей повести «Бедные люди». Социальный смысл повести, считает Соловьёв, сводится к той старой и вечно новой истине, что при существующем порядке вещей лучшие (нравственно) люди суть вместе с тем худшие для общества, что

им суждено быть бедными людьми, «униженными и оскорбленными». А в «Трех речах в память Достоевского» Соловьёв подчеркивает главную идею писателя – именно то, что он в своих убеждениях никогда не отделял истину от добра и красоты. И он был прав, потому что они три живут только своим гармоническим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв; истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир...

Истина есть добро, мыслимое человеческим умом, красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное её воплощение означает, что уже во всем есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что «красота спасет мир».

М. Ю. САВЕЛЬЕВА

Центр гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины, г. Киев

МИРОВОЙ ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ СУЩНОСТИ «ДОБРА» И «БЛАГА» И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ

Умение находить объективные критерии мировоззренческих или научных понятий не является школярством. Смысл и цель этого процесса – определение меры понимания вещей или феноменов, скрытых за этими понятиями, то есть меры вовлечения этих вещей в пространство человеческой жизни и, соответственно, формирование определённой линии поведения в этом пространстве. Иными словами, начиная своё познание с определения понятий, человек тем самым осознанно задаёт направление логике собственного развития и поведения в мире.

Сфера понятий, отражающая специфику морального опыта, привлекает внимание прежде всего потому, что именно в области морали человек проявляет себя не только как действующее, активное, практическое существо, а как существо «сердечное», гуманное. Это сфера, где логика награждается чувственной

привлекательностью, но одновременно становится сложной и коварной для восприятия.

Несмотря на древние и весьма разносторонние традиции изучения, в сфере морали существуют проблемы, считающиеся уже решёнными, а потому до сих пор решаемые весьма поверхностно. Так, диалектика категорий «добро» и «зло» исследована всесторонне, а вот природа взаимоотношений этих категорий с категорией «благо» пока что до конца не ясна, поскольку стоит на втором плане. В результате природа добра и зла представляется не всегда последовательно. Усложняющим фактором решения проблемы является и то обстоятельство, что многие авторитетные справочные издания преподносят «благо» в лучшем случае как синонимы «добра»¹, в худшем — как «постепенно утрачившее своё значение»².

Обращение к исторической традиции исследования категорий «добро», «зло» и «благо», прежде всего к произведениям Платона и Канта, позволяет сделать следующие выводы:

– «Добро» и «зло» являются антиподами как категории, отражающие меру индивидуальной ответственности; в них отражён принцип разумного, осознанного (рационального) отношения человека к миру; это «переменные величины», зависящие от чего угодно – от внешних обстоятельств, от степени их осознания и проч.

– «Благо» — феномен нерациональный, хотя и не иррациональный; можно сказать, что он сверхрационален, соотнося всю полноту человеческого опыта с основанием бытия и примиря в себе все противоречия.

– Именно «благо» как идея является основанием различия «добра» и «зла», и в этом смысле не может быть им тождественно.

Обязательность рассмотрения категории «благо» в контексте взаимоотношений категорий «добро» и «зло» обусловлена возможностью объективно оценивать продуктивность «добра». Одним из первых на эту особенность «блага» обратил внимание В. С. Соловьёв. В эссе «Краткая повесть об антихристе» им были поставлены фундаментальные вопросы, которые были неоднозначно восприняты общественным мнением:

– Не являются ли противоречивость и относительность добродетели следствиями изначальной греховности человека и критериями онтологии зла?

– Так ли совершенно, продуктивно добро, как мы его себе представляем?

– Должно ли оно быть таким, каким мы его представляем?

Поскольку добро проявляется лишь в отношении к злу (имеет к нему отношение), его последствия могут быть не менее губительны. Только благо как идея всеобща и однозначно; добро же всегда неопределённо. И значит, непредсказуемо. Нам очень хочется, чтобы определение добра и зла осуществлялось на основании некой ясности или безусловности, само по себе, и наше поведение определялось бы ими без нашего участия. И это действительно так – ясность и безусловность есть, но до определённого (точнее, неопределённого) момента. Добро – это когда ты действуешь, одновременно зная об этом, желая этого и оценивая это как добро³. Во-первых, потому что исходишь предварительно из определённой идеи – идеи блага. Во-вторых, потому что надеешься, что и другие должным образом оценят твои усилия. Но не более того! Именно «надеешься», а не «знаешь» или «уверен». По крайней мере, Кант полагал, что надежда более объективна, поскольку более смиренна, скромна.

Таким образом, добро позволяет тебе полностью реализоваться в момент выбора, совершая его с надеждой на будущее. И в этом критерий его оправданности. Но это как раз показывает, что добро ещё не есть абсолютный путь совершенства. Оно есть критерий нашего несовершенства, вынужденное, принуждённое наше состояние, позволяющее с большим трудом удерживаться в том виде, какой нам однажды был придан Свыше. Мы же почему-то уповаем на то, что свершение добрых поступков обязательно откроет для нас путь в вечное блаженство по ту сторону. Оказывается, нет. Не откроет, только бесконечно отдалит этот момент, покажет абсолютную цель только издали.

В.С. Соловьёв прекрасно это понимал. Более того, он был уверен, что нет ничего более соблазнительного в своей лёгкости и пагубного в своих последствиях, чем встать на путь планомерного или «профессионального» творения добра. Это прямая дорога к душевной гибели. Потому что в основе такого выбора

(кстати, весьма искреннего и полного) лежит абсолютная уверенность в собственных силах и полное отсутствие веры в то, что может превышать твои возможности и способности. С точки зрения В. Соловьёва, по-настоящему страшен не преступник, не отъявленный греховодник, а тот, кто однажды вознамерился достичь совершенства раз и навсегда при жизни, на земле. Это тот, кто, по мнению Бердяева, превратил «этику свободы» в «этику закона». Кто не принял в расчёт Божьи замыслы и сам всё решил исправить. Кто отказался подчиняться объективным обстоятельствам во имя утверждения личной силы и славы. Изображённый В. Соловьёвым антихрист привлекателен, вызывает уважение и даже восхищение именно в силу дальновидности, активности и самоуверенности. Его невозможно осмеять или раскритиковать, потому что он всегда «ведаёт, что творит». Он весьма «богат духом» – переполнен духом мрачным и тёмным, – поэтому, видимо, не нуждается в благословении и прощении Свыше.

Это и есть подлинное «антихристово добро», так похожее на добро Христово. Но есть одно отличие: это не просто знание добра, которое немедленно воплощается в поступке (добродетель), это насильственно насаждаемое добро – пропагандируемое, разъясняемое, распространяемое и создаваемое для того, чтобы приниматься безоговорочно и ставить в зависимость от себя кого угодно. Человек ведь не может отказать себе в удовольствии объявить о своём добром поступке и тем самым ущемить выбор других.

Иными словами, позиция В. Соловьёва состояла в том, что добро, в отличие от блага, по сути своей является прерогативой антихриста, поскольку отделилось от зла вследствие свершения первородного греха. Человеческое добро всегда поддельно; то, что мы называем «подлинным добром», человеку недоступно: это идея блага. Поэтому свершение добрых поступков не является гарантией обретения человеком святости, напротив: чем больше человек печётся о добре, тем ярче для него проступает истина невозможности обретения Царства Божьего на земле. Поэтому тяжесть и трудность добра в том, что своим появлением оно одновременно исправляет и портит человека, вселяет в него надежду на лучшее, но не даёт возможности в реальности присвоить это лучшее.

«Антихристово добро» есть постоянно и в каждом человеке проявляется хотя бы однажды, поскольку оно ведь обратная сторона зла. А коль скоро антихрист есть отпавший от Всевышнего ангел, в его сущности сохранилась искажённая память о благе в виде противоречивого единства добра и зла. Это и дало основание В. С. Соловьёву изобразить антихриста всеми силами служащим добру, которое, будучи вырванным из контекста Божьего блага, оборачивается злом.

¹ Апресян Р. Добро // Новая философская энциклопедия. Т. 1. С. 675–676.

² Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 55.

³ См.: Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997. С. 33, 87 и др.

Л.А. КОНЕВА

Самарский государственный университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ: ЛЮБОВЬ КАК ОБЩИЙ ЗАКОН ЖИВОГО БЫТИЯ

Философия всеединства как любая философия жизни не только характеризует свой предмет – жизнь, понимая её как жизнь смысла, но и ставит вопрос о законе её бытия. Как строгий мыслитель, Вл. Соловьёв понимал и неизбежность, и сложность этой проблемы. Все дело в её противоречивости, вернее, в её парадоксальности. С одной стороны, закон выражает общие устойчивые связи и отношения, с другой же – живое бытие всегда уникально, неповторимо. Соловьёв, христианский православный мыслитель, находит узловую точку универсального и уникального, индивидуального в любви, в жизненном центре бытия.

В философии всеединства любовь – закон становления индивидуальности как в космическом, природном процессе, так и в антропологическом и социальном процессах. В этом софийном процессе преображения духом материи и осуществляется закон любви как закон бытия: отвечая вызову духа, материя преображается в свободном индивидуальном событии бытия как красоты (в

природе), добра (в человеческом существовании), бессмертия как Богочеловечества.

Отправной точкой в антропологических построениях философа является мысль о том, что, достигнув многого в своем историческом развитии, в деле любви человек остался на уровне животного, остался во власти природных аффектов и страстей.

Соловьёв понимает человека соответственно традиции русской религиозной философской мысли как «существо становящееся». Это значит, что человека делает таковым не природная форма, а усвоение божественного дара, что способствует пониманию и целей мирового процесса, и своего отношения к ним. Так у Вл. Соловьёва появляется заданность бытия человеческого – сотрудничество с Богом в деле становления всеединства. Сотрудничество с Богом – это именно заданность, это не долг человека, а свободный выбор. Однако этот выбор определит, состоится ли человек как пустая индивидуальность или же как осуществление замысла Бога о нем, как истинная индивидуальность.

Такой выбор есть основание человеческой жизни, сама же жизнь организуется вокруг двух «жизненных центров» – любви и эгоизма. Эти два жизненных центра философ мыслит как два принципа понимания и реализации человеком самого себя и способа своего бытия. И в любви, и в эгоизме жизнь есть борьба духа и плоти.

Понятия духа и плоти в философии всеединства оригинальны, здесь нет традиционного противопоставления души и тела. Для философа само тело не есть ни добро, ни зло. Зло порождается не телом, а сопротивлением материальной природы человека духовному преображению, т.е. плотью. Плоть – это бытие, не владеющее собою, полностью обращенное наружу, бытие, «расплывающееся во внешности и заканчивающееся реальным распадением». Дух – это бытие по внутренним определениям, бытие, вошедшее в себя, оно, действуя во вне, опирается на свои силы, не теряется во внешнем, а сохраняет себя. Борьба духа и плоти образует поле действия воли, которая, согласно Соловьёву, направляясь на то или иное содержание, определяется эгоизмом или любовью.

Эгоизм как жизненный центр, по мнению Соловьёва, играет в самоопределении человека двоякую роль. С одной стороны, эгоизм, сосредотачивая внимание человека на самом себе, противопоставляет человека окружающему миру и тем самым разрушает всеединство. Эгоизм – поле, рождающее пустую индивидуальность.

С другой стороны, эгоизм имеет и позитивный смысл. Он объективно связан с тем, что всеединство не может осуществиться без качественной определенности своих элементов, без становления индивидуальной, целостной, органичной формы. Поэтому человек должен овладеть тем, что дала ему природа, – своим телом, своей психикой, своими интересами, – чтобы процесс реализации всеединства мог осуществиться.

Пустой индивидуальности Вл. Соловьёв противопоставляет индивидуальность истинную, которая появляется в результате преображения первой через любовь. Как и эгоизм, любовь является живой силой, вырастающей из природной сущности человека и охватывающей все его существо. Как и эгоизм, любовь – это сила реальная, укоренившаяся в «самом глубоком центре нашего бытия», «проникающая и обнимающая всю нашу действительность». Но любовь в отличие от эгоизма выражает не закон жизни индивида, а общий закон бытия как единства, который говорит о неизбежном восхождении бытия к совершенству и бессмертию.

Противостоя эгоизму по направленности своего действия, но совпадая с ним по силе воздействия на человека, любовь вытесняет эгоизм как жизненный центр в бытии человека и выявляет его способность выйти за свои естественные пределы, осуществить волю к солидарности. В этом смысле любовь есть преодоление зла как распада и вражды. В этом её смысл как закона живого бытия.

В индивидуальной человеческой жизни любовь как общий закон живого бытия становится. По мысли Вл. Соловьёва, она проходит путь от влечения к постижению смысла жизни и завершается в абсолютной индивидуальности и бессмертии. Философу важно подчеркнуть, что индивидуальность – не свойство инди-

видного бытия, но само бытие, которое в своем становлении требует преодоления половой разобщенности в человеческом мире, возникновения духовной телесности и, как цели становления, осуществления в Богочеловечестве. Любовь как жизненный центр человека поднимает его над его природным существованием, позволяет ему овладеть творческой силой природы, преодолеть «центробежное направление», разделившее человека и погрузившее его в «частичное существование». Это неистинное существование человек не только должен, но и может преодолеть в деле любви, преодолевая эгоизм полов, создавая «истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение». В этой идее – истинный человек как высшее единство мужского и женского начал – обнаруживается суть соловьёвского учения о любви и индивидуальности: в его логике всеединства эта идея выводит нас за пределы единства двух людей к таким человеческим отношениям, содержанием которых становится индивидуальность. Вл. Соловьёв учит тому, что человек не может подлинно осуществить себя без свободы и любви, он не может быть индивидуальностью без таких условий его жизни, которые создавались бы им самим и в которых он был бы свободен, во-первых, а во-вторых, которые ставили бы его в такие отношения, где каждый был бы подобен ему, т.е. всегда был целью и никогда ни для кого – средством.

Таким образом, истинная индивидуальность становится на пути преодоления эгоизма любовью. Описывая этот путь, посвящая видам любви прекрасные страницы, Вл. Соловьёв решает главную свою задачу – показать любовь как общий закон живого бытия. К проблемам любви в таком контексте обращались и до Соловьёва, достаточно вспомнить Гете, Фейербаха или Хомякова. Однако только Соловьёв придал любви такую силу, что ведет к бессмертию. Видя воплощение любви в истинной индивидуальности, философ утверждает солидарность в мире, Богочеловечество, в котором достигается «свободное согласование божественного и человеческого начала», в котором преображается человеческая жизнь, индивидуальная и совокупная. Так, согласно Соловьёву, происходит софийное преображение стано-

вящегося всеединства, в котором индивидуальность и любовь – свидетельства бытия о себе как о совершенстве.

Л.Н. ЗОРИНА

Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ЭТИКА В.С. СОЛОВЬЁВА

Индивидуальная этика В.С. Соловьёва представляет собой учение о нравственном совершенствовании человека.

Данная проблема освещается в таких работах русского религиозного философа, как «Оправдание добра», «Смысл любви», «Красота в природе» и других. Философ показывает три вида совершенства: безусловно сущее (чистая осуществленность) – в Боге; потенциальное – в душе; действительное – становящееся во всемирно историческом процессе. Анализ работ позволил прийти к следующим выводам.

1. Под совершенствованием Соловьёв понимает «согласование» двух «нравственных категорий»: несовершенство (в нас) и совершенство (в Боге). Становясь на путь совершенствования, человек сознательно и разумно творит добро. Делать добро человек может только тогда, когда он в него верит, т.е. верит в нравственный порядок, в Провидение, в Бога, Эта вера составляет то, что называется естественно религией. Не иметь этой веры – значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного существа. Таким образом, начало совершенствования лежит в вере в Бога. Путь совершенствования лежит через признание своей греховности и желание её преодолеть. При этом необходимо волевое усилие личности. Идея добра присуща человеческой природе. Нравственный закон «написан» в человеческом сердце. Естественная нравственность, по мнению Соловьёва, сводится к трем свойствам человеческой природы: чувству стыда, чувству жалости, чувству благоговения. Чувство стыда охраняет наше высшее достоинство от «захвата» животными влечениями, и его дело – воздержание или пост; чувство жалости внутренне уравнивает нас с другими, и его дело есть милостыня; а

в чувстве благоговения сказывается наше признание высшего Добра, и его дело есть молитва. Следовательно, самосовершенствование предполагает следующие действия: воздержание или пост; милостыню; молитву.

2. Исходя из первичных основ нравственности, Соловьёв выводит три основных нравственных принципа совершенствования: аскетизм, альтруизм, религиозность. Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека. Принцип истинного аскетизма есть принцип духовного самосохранения. Но внутренне самосохранение отдельного человека, существа хотя и духовного, но в отдельности своей ограниченного, не может быть безусловным добром, или высшей и окончательной целью жизни. Рабство человека перед плотскими влечениями, превращающее его в худший вид животного, есть, без сомнения, зло. Неспособность к сопротивлению животным инстинктам есть бессилие духа. Значит, способность к такому сопротивлению, или воздержанию, есть добро. Аскетизм есть несомненный элемент добра. Правила аскетической нравственности в области телесной жизни: власть над дыханием и сном, ограничение в питании. Истинный аскетизм, т.е. духовное обладание плотью, ведущее к воскресению жизни, имеет два пути: монашество и брак. Как из чувства стыда вытекает аскетизм, так из жалости вытекает правило альтруизма. Альтруизм имеет свой глубокий корень в нашей природе, именно в виде чувства жалости, общего для человека и других живых существ. Два правила альтруизма: не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других; делай другому всё то, чего сам хотел бы от других. Первое, отрицательное, правило называется, в частности, правилом справедливости, второе – милосердия. Родительская любовь также есть проявление альтруистических отношений. Все проявления жалости и вытекающего из нее альтруизма существенно обусловлены равенством, а неравенство является в них лишь случайным и переходящим моментом. Особым проявлением альтруизма Соловьёв считает щедрость. Третьей областью нравственных отношений является религиозное чувство, которое дает о себе знать как высшее или современное добро, безусловно и всецело осуществленное. Религиозное отношение непременно включает в себе различение

и сравнение. Мы можем религиозно относиться к высшему, только сознавая его в этом качестве как высшее или сознавая его превосходство над собою, следовательно, свое недостоинство. А так как мы имеем идею о совершенстве, то наше сознание вызывает отрицание о преобразовании нашей действительности по высшему идеалу, т.е. по образу и подобию Божью.

3. Условием самосовершенствования человека выступает свобода. Нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались. В основе совершенствования человеческой природы лежит личная воля. Положительная характеристика свободы задается направленностью: для чего, во имя чего ты хочешь быть свободным? Во имя человека, во имя гуманизма, во имя свободы и счастья человеческого. Свободная, гармонично развитая личность выступает в концепции Соловьёва жизненно необходимой ценностью. Чем неповторимее, индивидуальнее каждая из частей целого, тем полнее целое (семья, общество, государство). Нравственный интерес требует личной свободы как условия для утверждения человеческого достоинства.

4. Важным условием самосовершенствования также является любовь. Влюбленный всецело отождествляет себя с предметом своей любви, принимая его радость и горе как свои. В любви человек преодолевает свой эгоизм. Свобода человека, воля индивидуального человека не противостоит другому, а открыта для другого. Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь заставляет нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого. Задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве. Требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность. Это задача нашей духовной природы, особенность которой состоит именно в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью. Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Присущая любви идеализация пока-

зывает нас сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета затем, чтобы мы им не только любовались, а чтобы мы силой истинной веры, действующего воображения и реального творчества преобразовали по этому истинному образцу несоответствующую ему действительность, воплотили его в реальном явлении. Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек. Как Бог относится к своему творению, как Христос относится к своей Церкви, так муж должен относиться к жене. Отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия. Дело истинной любви прежде всего основывается на вере. Внутренний аспект веры есть молитва. Таким образом, дело любви состоит в воссоединении людей, а через них и всего тварного. Любовь должна осуществлять тройное воссоединение. Во-первых, она должна восстановить индивидуального человека, в истине скрепляя его союз с его естественным дополнением, женщиной. Во-вторых, она должна восстановить общественного человека, присоединяя его к обществу в прочном и надежном единении. В - третьих, она должна восстановить универсального человека, его внутреннее живое единство со всей природой мира, этим органическим телом человека.

5. В основе совершенствования лежит принцип всеединства: личная свобода людей в совершенном единстве целого (семьи, государства, церкви и т.п.). Всеединство, будучи универсальным, не может не быть индивидуальным, ибо полнота бытия заключается в просторе частного бытия. Сформируем некоторые нравственные принципы, вытекающие из концепции всеединства: по отношению к Богу – благоговение перед Высшим; по отношению к обществу – признание его как внутреннее, свободное согласие всех; по отношению к природе – борьба с хаосом, деятельное участие за возрастание организации в мире; по отношению к людям – человечность; по отношению ко всем средствам деятельности – ответственность перед высшей нравственной целью, ответственное поведение.

6. Всеединство имеет личностный аспект – Софию. Оно устанавливается и держится посредством внутренних связей, осуществляемых Софией через любовь. Для Соловьёва всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятием лада, гармонии, мира или мира космоса). Путь совершенствования освещен софийным светом. Софиология Соловьёва – это процесс сотрудничества человека и Бога, человека и человечества, человека и природы. В этом сотворчестве человек становится мудрее, добрее, прекраснее.

7. Этика совершенствования Соловьёва тесно связана с художественным творчеством. Истинное искусство, художественное творчество в своей окончательной задаче должно одухотворить действительную жизнь человека. Осуществление всеединства, внутреннее упорядочение сущего, повышение уровня мировой целостности предполагает прежде всего глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним (или духовным) и внешним (или вещественным) бытием. Процесс реализации всеединства есть динамический процесс, то есть предмет эстетики – это красота или осуществленное всеединство. Это и есть основное эстетическое требование. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма и есть высшая задача искусства.

Н.В. ДЗУЦЕВА

Ивановский государственный университет

**КОНЦЕПТ «СОВЕСТЬ» В ЭСТЕТИКО-
ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ВЯЧ. ИВАНОВА
(К ПРОБЛЕМЕ РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ
НРАВСТВЕННОСТИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА)**

В религиозно-философском и поэтическом наследии Вяч. Иванова такое понятие как *совесть*, на первый взгляд, выглядит наименее задействованным. Однако если внимательно отследить наличие и развитие философско-символических концептов Ива-

нова, то окажется, что это не так. Войдя в его мир как неотъемлемая составляющая символического тезауруса, концепт *совесть* многое определяет в творческом сознании выдающегося поэта и мыслителя. Глубинный пласт ивановского творческого и интеллектуального мира показывает, что на фоне общесимволистского словоупотребления, где основные концептуальные установки закреплены и отработаны в теоретическом дискурсе течения, концепт *совесть* используется им даже с повышенной частотностью. В отличие от своих единомышленников по символизму, Вяч. Иванов в своей художественно-философской системе активно использует концептосферу *совести*, придавая этому понятию характер устойчивого символического звучания. Более того, если использовать введенное С. Аверинцевым понятие «ивановский канон», то есть все основания утверждать, что он не просто включает в себя эту категорию во всей её семантической наполненности, но придает ей статус важной мифологемы, без прояснения которой интеллектуальный универсум Вяч. Иванова был бы не полон.

Процесс усвоения Ивановым основополагающих соловьёвских универсалий нравственного порядка, непосредственно связанных с концептуализацией *совести* как одной из них, конечно, соотносится с монументальными философскими трудами Вл. Соловьёва, и прежде всего с «Оправданием добра», где разработаны философские основы первичных, по Соловьёву, принципов, лежащих в основе нравственности – стыда, жалости и благоговения.

Идя во многом по соловьёвскому следу, Иванов трансформировал идеи философа согласно основным целям и задачам своей мыслительной практики. Рассеянная в метатексте теоретической и религиозно-философской рефлексии Иванова концептосфера *совести* не только корреспондирует с установлениями нравственной философии Вл. Соловьёва, но и обретает независимую от нее самостоятельно-аналитическую трактовку. В сфере морально-этических размышлений Иванова просматривается эта диалектика имплицитного интеллектуального диалога с Вл. Соловьёвым: нравственно-философская проблематика обретает насущную, жизнеутверждающую значимость соловьёвского нравственного пафоса,

но аналитические критерии несут на себе знаки индивидуально-мыслительных реакций, характерных для ивановской творческой манеры и отражающих состояние его творческого сознания.

В отличие от Соловьёва Иванов, напротив, актуализирует именно начало *совести*, оставляя практически без внимания эмоцио-психологические факторы нравственности – *стыд* и *благоговение*. Однако *совесть* как категория христианской этики, проходя через трансформацию основополагающих философско-эстетических постулатов его системы и принятых им для себя установлений личной нравственности, обретает у Иванова много других обертонов. Причем на каждом этапе своего творческого развития он привносит в концептуализацию *совести* новые смыслы, связанные с тем или иным конкретным материалом и заданием.

В известном смысле можно говорить о своеобразной эволюции взглядов Иванова по этой проблеме и, таким образом, выделить несколько периодов в его творческой деятельности, в каждом из которых религиозно-мистические, эстетико-философские и социально-психологические установки так или иначе воздействуют на наполнение концептосферы *совести*. Каждый из этих периодов можно представить своеобразным «титულным» ивановским текстом, который репрезентирует эту категорию в том или ином мифо-символическом ключе. В результате выстраивается своеобразная семантическая парадигма, представляющая собой своего рода иерархическую концептуализацию *совести* как одной из определяющих категорий, которая каждый раз оформляется Ивановым не только сообразно его креативным установкам, но и с соответствующей стилистической выразительностью.

Т.Ф. ГУСАКОВА

Тюменский государственный университет

КРИТИКА ВЛ. СОЛОВЬЁВЫМ ГЕДОНИЗМА И ДУХОВНЫЙ КРИЗИС НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Христианские идеалы и ценности, являющиеся глубинными основаниями современной западной цивилизации и отчасти в ней воплощенные, сегодня теряют свое былое значение. Ареал христианских ценностей начинают занимать ценности иного ранга и порядка – гедонистические.

Гедонистический принцип удовольствия, взятый в качестве жизненной стратегии, оказался широко востребованным и в ушедшем XX веке, и в наступившем XXI. Современная культурная ситуация маркирована таким феноменом, как гипергедония – патологически повышенное стремление человека к удовольствиям, наслаждениям, развлечениям, что представляет реальную угрозу духовному миру человека.

Проблема утверждения гедонистических идеалов и секуляризации некогда христианских основ европейской цивилизации приковывает к себе внимание виднейших умов современности. Так, британский социолог З. Бауман считает, что рост гедонистских и эгоистических настроений является знаковым для нашего времени. Один из ключевых американских идеологов П.Дж. Бьюкенен, провозгласивший идею гибели евроатлантического сообщества («Смерть Запада»), среди причин демографического кризиса, коллапса института семьи и брака особо выделяет гедонистическую мораль.

В контексте современной духовной ситуации, когда идеалы «снижены» до гедонистических, когда отсутствуют достойные духовные задачи и человек находится в плену материалистических установок, потребительских ценностей, комфорта, развлечений и удовольствий, критика Вл.Соловьёвым гедонистического мировоззрения приобретает особую актуальность.

В своей практической философии Соловьёв дифференцирует понятия «добро» и «благо». Добро абсолютно, оно признается таковым по своей сути и «определяется не личным произволом». Добро – единый для всех Абсолют, а благо релятивно,

оно всегда что-то и признается таковым относительно того или иного человека. «Под благополучием всякий имеет право понимать все, что ему угодно». Кроме того, благо имеет привязку к ситуации. Благом может оказаться и то, что сделано не из добрых побуждений. В отличие от добра, благо – это то, что желают, к чему стремятся, что непосредственно определяет волю человека. Благо, удовольствие – временные, конъюнктурные ценности, а добро являет собой «твердую» ценность.

Добро воплощает высшую, «сверхчеловеческую» (Соловьёв), божественную точку зрения на мир, а благо представляет человеческую точку зрения на мир, связано с человеческой шкалой оценок. Добро есть безусловно должное, но не все желают того, что должно. Когда вместо должного поставлено желательное, то цель жизни сводится к удовольствию.

Гедонизм (в терминологии Соловьёва – идонизм) опасен тем, что исключает высшие ценности и абсолютные смыслы. Удовольствие индивидуально, относительно, множественно. Один человек, замечает Соловьёв, находит величайшее наслаждение в том, чтобы пить водку, «а другой ищет блаженств, которым нет названия и меры нет». Удовольствие, по слову Вл.Соловьёва, не может быть универсальным моральным принципом, прежде всего потому, что разнообразны человеческие вкусы и разнородны пристрастия.

Удовольствие несостоятельно как нравственный принцип и по той причине, что существуют безнравственные удовольствия, а также удовольствия, которые ведут «к явной и несомненной гибели». Удовольствие можно найти в оскорблении и мучении своих ближних, наслаждаясь их унижением. По тонкому наблюдению Соловьёва, удовольствие может придать безнравственный характер таким действиям, которые сами по себе безразличны. Когда, например, солдат на войне убивает неприятеля по «долгу службы», его нельзя обвинить в безнравственности и жестокости, но совсем другое дело, если он находит удовольствие в убийстве и с наслаждением прокалывает человека штыком.

Русский философ пронизательно указывает на связь гедонизма с крайним пессимизмом. Действительно, при невозможности удовлетворить стремление к удовольствиям гедонистическая концепция ввергала своих адептов в нигилистические бездны небытия, усматривая в смерти основной смысл и главное

деяние жизни (вспомним, например, призывы киренаика Гегесия к автоаннигиляции). Удивительно, но в этом жизнерадостном по своей изначальной сути учении есть что-то, излучающее тягу к смерти.

Несостоятельность гедонизма проявляется, по мысли Соловьёва, и в том, что в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого определенного и действительного единства и потому не дающая никакого общего принципа или правила действия. Из того общего факта, что всякий хочет того, что ему приятно, никакого общего принципа или правила действия вывести невозможно.

Следует отметить, что в этих рассуждениях Соловьёва довольно заметны гегелевские реминисценции. В свое время Гегель обращал внимание на то, что удовольствие случайно по своему содержанию, потому что может возникать в связи с любым предметом, а так как оно не зависит от содержания, то представляет собой нечто формальное. Удовольствие можно извлекать из всего: из активной деятельности и пассивного созерцания, из добродетели и порока, из свободы и насилия, из любви и ненависти, из гастрономии и шедевров искусства.

Отвечая на вопрос, что полагать основой нравственности, Вл.Соловьёв приходит к выводу, что фундаментом нравственности, её безусловным началом является добро. Удовольствие русский философ относит к мнимым началам практической философии. По Вл.Соловьёву, гедонистическая доктрина ошибочна в том смысле, что удовольствие не может быть целью человеческих стремлений. Ведь предметом желаний и стремлений являются «определенные реальности, а не приятные ощущения, от них происходящие». Так, «для голодного и жаждущего хлеб и вода прямо вожделенные предметы, а не средство получения вкусовых удовольствий». Удовольствие возможно как побочный эффект достижения цели или, по слову Соловьёва, «следствие стремления, достигшего своей цели».

Удовольствие, по причине своей крайней эмпирической неоднородности, не может выступать в роли высшего, единого для всех блага. В действительности нельзя найти одного универ-

сального удовольствия, существует неопределенное множество удовольствий, не имеющих между собою ничего общего.

Соловьёв впечатляюще продемонстрировал противоречивость гедонистической идеи разумного наслаждения. Только одно из двух: или мы имеем в виду настоящий момент наслаждения, и в таком случае нужно отказаться от благоразумия, или же мы соображаем последствия своих поступков в будущем, и в этом случае нужно отказаться от наслаждения.

В качестве некоторого итога хочется подчеркнуть, что все возражения Вл.Соловьёва против гедонистического (эвдемонистского) обоснования этики носят глубокий характер и по сей день не утратили актуальности.

И.И. БУЛЬЧЁВ

Ивановский государственный архитектурно-строительный университет

ОТ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА К СВЕРХ- И ПОСТЧЕЛОВЕКУ

Как известно, идеал совершенного человека претерпевал изменения на протяжении всей эволюции человеческого общества. Этот идеал, в самом общем плане, можно разграничить на два основных вида: религиозный и секулярный. Сущность первого Вл.Соловьёв охарактеризовал следующим образом: «Совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству». Совершенным человек способен стать под руководством христианской церкви, тогда как сам по себе он не может коренным образом изменить свою эгоистическую природу.

Совсем иное содержание совершенного человека присуще марксизму, выражающему уверенность в возможности человечества самому самостоятельно и без какого-либо внешнего, сверхъестественного вмешательства сформировать личность, отличающуюся гармоничностью и всесторонностью развития всех своих сущностных сил и способностей.

Наряду с идеалом совершенного человека, в XIX веке появляется идеал сверхчеловека (ницшеанство, теософия). В чем заключается принципиальная разница между этими двумя идеалами и насколько она существенна? Полагаем, что по мере их становления различия между идеалами приобретают весьма существенный и даже фундаментальный характер. На переломе тысячелетий усилились тревожные ожидания грядущего. Все больше становится мыслителей, полагающих, что будущее связано не просто с коррекцией биосубстрата в большем или меньшем объеме, но вообще с «преодолением» человека как биологического вида.

А.Б. ФОМИНА

Кубанский государственный университет, г. Краснодар

ЛЮБОВЬ КАК СУБЛИМАЦИЯ В РАБОТЕ В.С. СОЛОВЬЁВА «СМЫСЛ ЛЮБВИ»

Среди произведений В.С. Соловьёва есть небольшая статья, которую можно назвать настоящим шедевром. Эта статья называется «Смысл любви». Она написана в лучших традициях русской философии и посвящена выяснению вопроса о том, что является сущностью любовных отношений между мужчиной и женщиной.

Вопрос о смысле любви – это вечный вопрос не только в литературе, но и в философии. Соловьёв раскрывает новые грани любви и утверждает, что именно любовь является тем чувством, которое характеризует истинно человеческие отношения, отличает их от отношений между животными, хотя в его основе и лежат животные инстинкты. Любовь есть преобразование низших влечений в духовное чувство, ведущее в конечном счете к всеединству.

Статья была написана Соловьёвым в 1892 году. Именно в это время австрийский психолог Зигмунд Фрейд создал учение о сублимации как одном из механизмов психологической защиты. Сущность сублимации, по Фрейду, заключается в том, что происходит трансформация инстинктивных форм психики в более при-

емлемые для человека и общества. Энергия либидо переключается в социально-приемлемые формы деятельности: политику, искусство, религию и т.д. Смыслом психоанализа является сведение высших форм деятельности человека к низшим, выявление даже в самых высоких проявлениях человеческого духа низших инстинктов. Таким образом, утверждается возможность упрощенного понимания сущности человека и его деятельности.

Русские философы В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский говорили об ужасающих выводах теории психоанализа Фрейда и считали, что необходимо противостоять разрушительным результатам фрейдизма, противопоставить им идеи, в которых человек не унижается до положения животного, а поднимается до уровня Бога. Философом, который смог найти такие идеи, они считали Б.П. Вышеславцева, который в своей работе «Этика преображенного Эроса» по-новому трактовал понятие сублимации.

В работе В.С. Соловьёва проблема сублимации не ставится, понятие «сублимация» не упоминается, однако мы можем найти её решение, причем решение многомерное, объемное, выходящее в конечном счете на проблему всеединства.

В начале работы философ задается вопросом, а не является ли смыслом любви биологическое продолжение рода. Может быть, согласно законам природы люди испытывают влечение друг к другу только для того, чтобы произвести здоровое, жизнеспособное, талантливое потомство?

Последовательно рассматривая множество примеров, он убедительно доказывает неправомочность такого ответа: страстная любовь часто оказывается бесплодной, а талантливые люди рождаются от родителей, которые относятся друг к другу достаточно спокойно. Следовательно, любовь только на первый взгляд связана с биологической проблемой рождения потомства. Предназначение любви, с точки зрения Соловьёва, совершенно другое, оно неоднозначно, не открывается поверхностному анализу. Предназначение любви можно понять только на основе всестороннего и кропотливого исследования этой проблемы. Именно такой анализ и проводит философ.

В результате любовь раскрывается прежде всего как преодоление человеческого эгоизма. Соловьёв сравнивает человека

и животное и утверждает, что истина животного может быть только в роде, поэтому высшей целью здесь является продолжение и улучшение рода, получение более совершенных индивидов на основе соперничества. Человек же не только как род, но и как индивид может «осуществлять истину стать живым отражением абсолютного целого» [1, с. 136]. Единственное, что препятствует осуществлению этой возможности – эгоизм индивида, который делает его односторонним. В этой односторонности человек принципиально не отличается от животного, поскольку ограничен своей частной жизнью. Только любовь является той силой, которая помогает человеку преодолеть свой эгоизм.

Нужно отметить, что Соловьёв в целом не против эгоизма. Человек имеет право и даже обязан признавать за собой безусловное значение. Эгоизм опасен тем, что он не признает такого же значения за другим. Именно этот эгоизм преодолевается в любви, позволяя человеку признавать безусловный смысл и значение не только своего существования, но и существования любимого. Таково в первом приближении решение вопроса о смысле любви, по Соловьёву. «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [1, 138].

Человек испытывает разные виды любви: к родителям, к детям, любовь мистическую, дружескую и многие другие. Однако Соловьёв считает, что только половая любовь помогает преодолеть эгоизм в наибольшей степени: в родительской любви теряется индивидуальность, родитель как бы полностью растворяется в своих детях, дружеская любовь не раскрывает полностью индивидуальность, мистическая растворяет человека в Абсолюте. Очень важно, что Соловьёв делает акцент именно на половой любви, т.к. половая любовь в учении о сублимации подвергается сведению к низшим инстинктам.

Преодоление эгоизма не исчерпывает смысла любви, но только приоткрывает решение проблемы. Преодолевая эгоизм, человек открывает для себя путь к совершенству. Это становится возможным, потому что любящий человек воспринимает только лучшие стороны любимого, он как бы показывает любимому, каким прекрасным тот может быть. В свою очередь, в отношении любимого он проявляет свои лучшие черты, которые также впервые начинает осознавать благодаря любимому.

Уже сам факт существования любви говорит о наличии Абсолюта как идеала, к которому стремится человек, осознавая это стремление только в любви. Преодоление эгоизма – это есть стремление двух любящих к соединению в Абсолюте. Философ подчеркивает, что полнота этого соединения возможна только в том случае, если любовь понимается как единство физиологического и духовного начала. Он называет ненормальной такую любовь, когда чувство направлено только на тело, и считает это особым видом фетишизма. Фетишист любит только часть, а не целое, какой-то предмет, а не человека, которому предмет принадлежит; также жаждущий физической любви любит только часть человека, не видя его души. Ложной, с точки зрения философа, является также и чисто духовная любовь, отрицающая физические отношения. Истинная духовность состоит в «перерождении, спасении и воскресении плоти» [1, 163].

Если мы обратимся к проблеме сублимации и её решению уже в первой половине XX века у Вышеславцева, то увидим, что Соловьёв, еще не пользуясь понятиями, которые присущи более позднему периоду в развитии философии, по сути дела предваряет это решение. Соловьёв обозначил основные болевые точки проблемы, наметил пути их решения.

Однако Соловьёв далее утверждает, что в действительной жизни, в реальности любовь остается неосуществленной. Реальная любовь только обозначает контуры возможностей человека. Любовь, по мнению Соловьёва, есть начало «видимого восстановления образа Божия в материальном мире, начало воплощения истинной идеальной человечности» [1, 149]. Он обосновывает свою точку зрения, однако у читателя остается все же чувство неудовлетворенности. Любовь утверждалась Соловьёвым как земное чувство, но в реальности оно оказывается неосуществимым. Философы следующего поколения в некоторой мере преодолели это противоречие, иначе разрешив проблему сублимации. Однако это стало возможным благодаря работе, проделанной В.С. Соловьёвым в небольшой статье «Смысл любви» и в других своих произведениях.

¹ Соловьёв В.С. Смысл любви. М., 1991.

МЕТАФИЗИКА ЗЛА В.С. СОЛОВЬЁВА

Есть, по-видимому, в нашем подлунном мире нечто такое, что позволяло и позволяет многим выдающимся мыслителям утверждать: отнюдь не всё суть земная «труха», ржа, брэн и тлен – есть в нашем бытии нечто такое, что не укладывается, не вписывается в естественные причинно-следственные связи, но что само определяет их и первично этим причинно-следственным связям. От Аристотеля мы пользуемся для идентификации этого «нечто» термином «метафизика». Напрямую встречаемся мы с метафизикой и в учении Владимира Сергеевича Соловьёва.

В частности, его статья «Красота в природе» знакомит нас с его метафизическим видением красивого и безобразного. Это своего рода онтология красоты и её противоположности. Есть, оказывается, своя метафизика и в безобразном. В.С.Соловьёв указывает три параметра, три признака сего природного онтонима прекрасного. Во-первых, это непомерное развитие материальной животности в смысле обнажённого воплощения двух основных инстинктов – полового и питательного – во всей их безмерной ненасытности. Во-вторых, это возвращение, редукция, к бесформенности. И, в-третьих, это карикатурное предварение высшей формы.

От экзистенции надо переходить к эссенции. Констатация неоспоримого факта, что есть безобразные люди и что есть безобразие среди людей, плавно, но неумолимо вводит нас в область этики из области эстетики, в область добра и зла. В «Чтениях о Богочеловечестве», в частности в Чтении девятом, Владимир Сергеевич рассуждает о зле природном физическом, и зле сверхприродном, метафизическом. Ясно же, что «вселенски-тварная» дифференциация и диверсификация зла, безусловно, предполагает не только процесс обратный – процесс центростремительный, процесс консолидации и интеграции, но и существование безусловной объединительной, организующей злоэманулирующей «державной» силы.

В Чтении десятом мы находим замечание В.С.Соловьёва чрезвычайной любознательности и чрезвычайной мировоззренческой важности, знаменующее собой своеобразный «бемеранговый» разворот и возврат в экзистенциалистскую проблематику. Можно при желании не без успеха примерять на себя. Суть его в том, что, по мысли В.С.Соловьёва, сущность добра даётся действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Так что выходит, что в человеке даже святом актуальное благо предполагает и потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле. Но он поборол силу зла, пресилил ее, подчинил её высшему началу, и она стала основанием и носителем добра. Сдаётся, что с небольшим «перехлёстом», но в общем сказано не только верно, но и весьма изящно.

Следует отметить, что метафизика зла В.С.Соловьёва в чём-то перекликается, а в чём-то нет, в чём-то схожа, а в чём-то нет с концепцией добра и зла одного из «отцов» христианской церкви, виднейшего теолога времён патристики Аврелия Августина. Августин, выступая резко против позиции монаха Пелагия о необременённости человека первородным грехом, развивает учение о предопределённости. Этике Августина присуще то, что он приписывал злу иное происхождение, нежели добру. Зло происходит от человека, имеет земной характер, добро же исходит от Бога, это Божий дар и продукт Божьей милости. Но из этого недвусмысленно следует, что человек отвечает за зло, несёт персональную ответственность за злые поступки, добрые же надлежит воспринимать не иначе, как должные. Долг есть лишь исполнение обязанностей, так что арифметических операций по сложению «плюсов» и «минусов» при зачёте хороших и скверных дел не будет. «Не навреди!» должно быть не только профессиональным кредо медиков, но и вообще универсальной, общечеловеческой, жизненной позицией.

В этой связи вспоминается и буквально старая, и «хорошо забытая старая» полемика интеллектуалов и практиков двух, по сути, полярных идеологий: восточной и западной жизненной парадигм, восточного и западного уклада быта, интровертивного и экстравертивного типа мышления и стиля поведения. На быто-

вом, жизненно-практическом, «заземлённом» уровне полярность двух индивидуальных организующих, ориентирующих нравственных и поведенческих установок замечательно художественно вырисована и представлена И.А.Гончаровым в образах Обломова и Штольца. Талант великого писателя делает неактуальной полуторасотлетнюю удалённость в частности и деталях. Не в них, как известно, суть. Самая же суть в том, что это два не просто разных, а во многом принципиально разных типажа, представляющих неподдельный интерес в контексте концепции «хороших и плохих дел и тяжкой ответственности за последние». Получается так, что Обломов и Штолец, как образы и образцы, не только по-разному, но и абсолютно неравнозначно выглядят и предстают перед очами Божьими. О том, что лучше предприимчивая подлость или ленивое бездействие, а также о том, каких тяжких, непоправимых бед может наделать, казалось бы, одно малое, хитроумное, ловкое, плутовское дело повествует провидческий рассказ Л.Н.Толстого «Фальшивый купон». Стоит только догадываться, какими многочисленными жуткими, трагическими, последствиями обходятся человечеству хитроумные, ловко предприимчивые, плутовские деяния покрупнее.

Но, без преувеличения, квинтэссенция «злой метафизики» В.С.Соловьёва прямо-таки наваливается на нас из его «Трёх разговоров» и «Краткой повести об антихристе». Есть зло индивидуальное. Оно выражается в том, что низменная сторона человека, его скотские и зверские страсти, противятся лучшим стремлениям души и осиливают их в огромном большинстве людей. Есть зло общественное. Оно в том, что людская толпа, индивидуально порабошённая злу, противится спасительным усилиям немногих и одолевает их. И, наконец, есть зло физическое в человеке. Оно в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это и есть *крайнее зло*, называемое смертью. И, как полагает В.С.Соловьёв, если бы победу этого крайнего физического зла нужно было признать как окончательную и безусловную, то никакие мнимые победы добра в области лично нравственной и общественной нельзя было бы считать серьёзными успехами.

Наша опора, и не мнимая, по Соловьёву, одна – действительное воскресение. Он убеждён, что борьба добра со злом ведётся не в душах только человеческих и социуме, а куда как глубже – в мире физическом. И здесь, по его мнению, мы уже знаем одну победу доброго начала жизни над злым – в личном воскресении Одного – и ждём будущих побед в собирательном воскресении всех. Тут зло получает свой смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит всё большему и большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того, и другого.

Вот таким эффективным, мастерским и весьма обнадеживающим образом метафизика зла Владимира Соловьёва трансформируется и подчиняется его метафизике добра.

С.В. КОВАЛЕВА

Костромской государственной технологической университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ И ДЖ. ДЖЕНТИЛЕ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Определение сущности человека в работах Вл. Соловьёва и Дж. Джентиле опирается в своей критической направленности на творчество Канта, который в своем учении не смог провести четкой и ясной границы между трансцендентальным и эмпирическим субъектами, выражающими в своем единстве целостность человека. Исходя из этого положения задачей обоих исследователей является необходимость отделить трансцендентальный субъект в его логической чистоте от всех эмпирически обусловленных данных, которые, примешиваясь к истинной формальности, мешают человеку приблизиться к содержательной идеальности бытия. Для решения этой задачи требуется, прежде всего, понять, какие условия мешают человеку преодолеть психологический характер материально-предметной зависимости от окружающего мира и каковы способы преодоления этой зависимости. И Вл. Соловьёв, и Дж. Джентиле признают, что основными узлами, которые связывают в неразличимое един-

ство трансцендентальный субъект и субъект эмпирический, являются чистые формы созерцания: пространство и время, которые заключают деятельность человека в эмпирически обусловленные рамки, тем самым замыкая его в эгоистически определяемом бытии. Следовательно, если найти и обосновать способы, которые позволяют преодолеть эти формы созерцания, то будет определено, ясно и отчетливо, чем выражается сущность человека как трансцендентального субъекта, а значит, будет раскрыто то, какие методы позволяют эту сущность формировать.

В связи с этим Вл.Соловьёв утверждает, что пространство и время как чистые субъективные формы созерцания принадлежат человеку как *эмпирическому* субъекту. Одно из условий, которое способствует преодолению этих форм созерцания, позволяет отделить логическую мысль от психических состояний, эту мысль определяющих. Когда возникают во времени различные психические факты, то первым условием логической мысли будут не эти факты сами по себе, а только лишь их сохранение. Таким образом, мышление в своем логическом, формальном значении не имеет времени своим условием, время есть условие мышления психической, эмпирически-субъективной стороны сознания. Чистое же логическое мышление обусловлено как раз упразднением времени. Это упразднение является относительным и называется Вл.Соловьёвым памятью или воспоминанием. Таким образом, логическое мышление в чистой разумной форме возможно благодаря памяти, которая является первым условием для преодоления внутренней формы чистого созерцания – времени.

Однако отнятые у времени и сохраненные памятью отдельные психические факты в своей логической всеобщности остаются разрозненными, никак между собой не связанными. Поэтому обобщение этих фактов необходимо и возможно в слове, которое является вторым условием преодоления пространственно-временного континуума. Слово создает вневременному содержанию сохраненных памятью фактов новое единство, которого не было в непосредственном сознании. Слово обладает, по мнению Вл.Соловьёва, следующими свойствами: во-первых, возникает оно как психический факт, но к нему не сводится в силу присущего ему универсального значения; во-вторых, ут-

верждая основанность слова на памяти, можно сказать само слово предполагает мышление, то есть само по себе слово не имеет логического значения, а в силу этого находится за границами мыслящего потока.

Изложенная позиция Вл. Соловьёва оказывается вовсе неприемлемой для решения поставленной проблемы в рамках творчества Дж. Джентиле. Согласно его философским взглядам, пространство и время – это формы созерцания, которые принадлежат не эмпирическому, а *трансцендентальному* субъекту, причем эти формы полагаются последним в процессе актуальной деятельности, выражающей его (субъекта) сущность. Поскольку Вл. Соловьёв признает вслед за Кантом функциональную особенность пространства и времени, которая заключается в осуществлении синтеза, упорядочивающего множественность чувственных восприятий человека в единство, то изначально предполагается, что эта множественность объектов предметной реальности существует как нечто данное и противостоящее сознанию человека как субъекта. Следовательно, «пространство (и время), понимаемое таким образом, – утверждает Дж. Джентиле, – было бы уже положенной множественностью, независимой от деятельности духа; а оно, напротив, сама опространствливающая деятельность духа, которая не предполагает множественности, но порождает её и имеет её перед собой постольку... , поскольку её порождает. Не *множественное*, но *множение*»¹. Таким образом, можно сказать, что единство является причиной множественности, которая полагается духом как положительной формой единства и которая возникает в результате развертывания этого единства в пространстве. Тогда функция пространства как предпосылка деятельности духа, существующего в качестве трансцендентального субъекта, будет заключаться не в единении, синтезировании, а, наоборот, в множении и анализе. В этом случае и память, которая, согласно Вл. Соловьёву, является условием возвышения эмпирического субъекта до своей сущностной формы – трансцендентальной, по мнению Дж. Джентиле, выполняет отрицательную функцию. Вместо того чтобы способствовать существованию человека в чистом настоящем, сопричастном вечности, сама основа «личности помещается в памяти, благодаря которой актуальная реальность духа пролонгируется и

укореняется в прошлом»². Осуществляя себя как деятельность, трансцендентальное Я человека обретает истину в языке, поэтому слово не должно пониматься как нечто данное, формально обуславливающее единство множества фактов, сохраненных памятью, как считал Вл. Соловьёв. Слово, речь, язык – «не результат лингвистического процесса, но как раз сам этот процесс, который есть развитие в акте». Духовный акт развития и совершенствования трансцендентального субъекта, осуществляясь в слове, постепенно устанавливает «то тождество, то единство», реализуя «самое себя не как сотворенное, но самосотворенное». В силу этого истина существует не сама по себе как идеальное единство целей, но «истинное то, что делается»³. Цели же формируются самим духом и являются динамичными границами, положенными через пространство и время, достигая которых, трансцендентальный субъект отодвигает их снова и снова, поскольку в своей сущности является бесконечным и вечным.

¹ Джентиле Дж. Избранные философские произведения. Т. 1. Краснодарский университет МВД России. 2008. С. 112.

² Там же. С. 114.

³ Там же. С. 39.

Е.И. КАСЬЯНОВА

Забайкальский институт железнодорожного транспорта–филиал
Иркутского государственного университета путей сообщения,
г. Чита

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Тематика толерантности в настоящее время находится в центре внимания как в сфере принятия государственных решений, так и в научных исследованиях в разнообразных научных областях гуманитарного направления, поскольку новая философия толерантности стала своеобразным велением времени, стратегии и тактики межличностных, общественных и международных отношений. Как уважение к представителям различных эт-

нос, религий и культур, толерантность выступает неизменным условием выживания и развития современной цивилизации.

В настоящее время появились научные исследования, посвященные философским аспектам проблемы толерантности (Р.Р. Валитова, Б.В. Емельянов, В.М. Золотухин, Н.В. Круглова, В.А. Лекторский, Е.В. Магомедова, С.В. Скворцов, М.Б. Хомяков и др.). Однако сегодня нельзя говорить о сложившемся едином понимании толерантности, которая рассматривается в рамках отдельных дисциплин. В частности, дискуссионным в научной литературе является вопрос о границах толерантности. Традиция рассмотрения толерантности представлена в философии Вл. Соловьёва. Среди основных современных исследователей творчества Вл. Соловьёва следует назвать Н.К. Гаврюшина, П.П. Гайдено, Г.Ф. Гараеву, А.А. Гусейнова, Б. В. Емельянова, С.П. Заикина, А.П. Козырева, М.В. Максимова, В.А. Малинина, А.А. Носова, О.С. Пугачёва, Э.Л. Радлова, Е.Б. Рашковского, В.В. Сербиненко, С.С. Хоружего и др. Основные направления изучения мысли Вл. Соловьёва в свете проблемы толерантности проанализированы в публикации Н.Ю. Бородиной. В связи с этим предметом исследования в данной статье будет определена проблема границ толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва.

Вл. Соловьёв отдельно рассматривает такие качества, как терпимость и терпеливость. Он подчеркивает, что добродетелью или пороком они делаются в зависимости от внутренних оснований и предмета. Терпимость становится добродетелью, понимаемой как должное отношение человека. Однако должное отношение – это не одинаковое отношение, а отношение, согласованное с тремя данными нравственности: стыдом, жалостью и благочестием.

Современные исследователи толерантности также подчеркивают взаимосвязь понятий «терпимость» и «толерантность». Вместе с тем это и не тождественные понятия.

Основываясь на позиции авторов, рассматривающих толерантность и мораль в неразрывной взаимосвязи, мы понимаем под толерантностью одно из важнейших качеств личности. Оно проявляется как в знании норм морали и общечеловеческих ценностей, так и в умении использовать их в различных видах дея-

тельности, в восприятии отношения к поведению другого человека, различающегося по убеждениям, национальности, языку, культуре, обычаям; толерантность формируется при создании и реализации определенных условий.

Толерантность как нравственное понятие характеризует принятие одним индивидом или обществом интересов, убеждений, верований, привычек других людей или сообществ. Толерантность выражается в стремлении достичь взаимного понимания и согласования самых разных мотивов, установок, ориентаций, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а используя гуманитарные возможности – диалог, разъяснение, сотрудничество.

В самом широком понимании предметом толерантности является неодинаковость отдельных людей и человеческих сообществ по различным критериям. У различных субъектов предмет толерантности может быть разным; у каждого человека, каждой социальной группы, каждого общества есть некие пределы, некие зоны, где толерантность не допускается.

Границы толерантности необходимо рассматривать в каком-то конкретном времени и месте. Они всегда замыкаются на человеке как носителе социокультурных норм и участнике конкретного исторического процесса. Применительно к толерантности понятие меры, границы пока не исследовано. Определение границ толерантности зависит, прежде всего, от подходов различных исследователей к этой проблеме.

Поскольку мы анализируем толерантность как этическую категорию, постольку считаем, что определение границ толерантности связано с понятиями «добро» и «зло». Границей толерантности могут быть общечеловеческие нормы морали, общечивилизационные нормы поведения, основой которых, по самому широкому критерию, является добро как отсутствие зла и которые реализуются в социальной активности.

С этических позиций толерантность рассматривается в важнейшей работе Вл. Соловьёва «Оправдание добра». Вл. Соловьёв в своей работе «Оправдание добра» анализирует основные атрибуты рассматриваемого понятия и отмечает, что это, во-первых, чистота или автономность добра. Чистое добро ничем не обусловлено, оно требует, чтобы его избирали только ради него са-

мого, без всякой иной мотивации. Во-вторых, это полнота добра, и, в-третьих, его сила.

Вл. Соловьёв считал, что идея добра присуща человеческой природе, а нравственный закон записан в человеческом сердце. Разум только развивает на почве опыта изначально присущую человеку идею добра. Мысль Вл. Соловьёва в «Оправдании добра» сводится к тому, чтобы совершенно сознательно и свободно подчинить нашу волю идее добра, заложенной в нас от природы, идее лично продуманной, «разумной».

Добро, по мнению Вл. Соловьёва, коренится в трех свойствах человеческой натуры: чувстве стыда, жалости и благоговения. Чувство стыда должно напоминать человеку о его высоком достоинстве. Оно выражает отношение личности к творению, низшему в сравнении с ним. Это чувство – специфически человеческое, его полностью лишены самые высокоорганизованные животные. Чувство жалости – второе нравственное начало человеческой природы, оно заключает в себе источник отношений к себе подобным. Чувство благоговения выражает отношение человека к высшему началу. Это чувство преклонения перед высшим составляет основу любой религии. Развивая положения своей нравственной философии, Вл. Соловьёв указывает на три основных принципа, базирующихся на рассмотренных первичных элементах добра и нравственности: принцип аскетизма, принцип альтруизма, религиозный принцип. Вл. Соловьёв утверждал, что аскетизм возводит в принцип все то, что способствует победе духовного над чувственным. Основное требование аскетизма сводится к следующему: подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Напротив, недостойно человека быть закабаленным слугой материи. Однако аскетизм не может быть самоцелью, самодовлеющий аскетизм ведет в конечном итоге к гордыне и лицемерию.

Принцип аскетизма имеет нравственное значение лишь тогда, когда он соединен с принципом альтруизма. Его основа – чувство жалости, которое связывает человечество со всем живым миром. Согласно Вл. Соловьёву, когда человек жалеет другое существо, он не отождествляет себя с ним, а видит в нем существо, подобное себе, желающее жить, и признает за ним это право так же, как и за собой. Отсюда и вытекает требование, из-

вестное как золотое правило нравственности: поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой.

Таким образом, базируясь на идейном наследии Вл. Соловьёва, можно утверждать, что в категории добра воплощаются представления общества о наиболее положительном в сфере морали, о том, что соответствует нравственному идеалу; а в понятии зла – представления о том, что противостоит нравственному идеалу, препятствует достижению счастья и гуманности в отношениях между людьми.

СЕКЦИЯ 5

ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Э.И. ЧИСТЯКОВА

Московский государственный открытый университет

В.С.СОЛОВЬЁВ И РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ

Судьба человека в современном бесчеловечном мире – так, пожалуй, можно определить общую направленность учения Вл.Соловьёва и русских символистов.

В исследовательской литературе стало тривиальным утверждение, что Вл.Соловьёв – «религиозный философ», создавший «религиозно-философскую систему». Между тем автор учения «всеединства» и «цельного знания» стремился к раскрытию очевидности идеального мира смыслов, выводящих его к новой онтологии, онтологии подлинного, духовного человека.

Вл.Соловьёв – русский христианский МЫСЛИТЕЛЬ, который видел свою задачу в том, чтобы не на словах, а на ДЕЛЕ оправдать христианскую веру; раскрыть универсальные основы самоопределения человека и человеческого мира. Он критически относился к русскому скептицизму и мистицизму, растворявшему человека в Божественной бездне. Эти крайности порождают неблагоприятную умственную почву для развития «всякой са-

мобытности и наукообразной философии». Положительные задатки «здорового философствования» он видел в раскрытии философии как «любви к мудрости», в которой примирены разум, чувства, воля, а также наука, искусство, философия и религия. «Углубленная», «настоящая» философия, чтобы оставаться всегда и прежде всего «философией», должна отвлекаться от всех интересов, кроме философских. Философское мышление не имеет незыблемой опоры не в опыте чувственном, не в опыте религиозном. Проблемы мысли – центральные в философии, и поиски оснований её – задача самой философии. И поэтому «безусловная, независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума» по убеждению Вл. Соловьёва, «есть собственная стихия философии».

Русские символисты начала века высоко оценили усилия Вл.Соловьёва, в учении которого «с новой силой синтетическая и огненная мысль...загорается к концу века»(А.Блок).

Идея совершенствования человека, раскрывающего в «пути жизни» свой универсальный потенциал, связана у русских символистов с критикой западной индивидуалистической, «душевной» культуры. Лишь рождение духовного «Я» в качестве животворящей основы личной, национальной, общечеловеческой жизни превращает исторический процесс в богочеловеческий.

Тема кризиса жизни, культуры, сознания, по убеждению символистов, порождена современной эпохой, которую они называли «сплошным Апокалипсисом». Двадцатое столетие, как никогда раньше, обострило проблему человеческого существования, которое требует углубленного самопознания человека. Они стремятся «твердо нащупать в нас человечество» (А.Белый) и обращаются к мыслящей части интеллигенции с призывом творить новую «духовную культуру».

Культурфилософское утверждение новой модели жизни строится русскими символистами на раскрытии бытийственных основ природы человека. В разорванности форм культуры они усматривали одну из причин кризиса жизни. Ощущая себя прежде всего творцами культуры, они утверждали человека как выражение Чело – Вечности. Трансцендентный фундамент личности указывает человеку путь совершенствования в бесконечности времен и бесконечности пространств. Человек же современ-

ности, ограничивая себя «провинциализмом пространства» и «злободневностью времени» (А.Белый), отрезает перспективу творческого развития. Он превращается в «безликую схему»; ему неведомы собственные жизненные цели и смыслы. Но волевым, творческим усилием человек способен прорваться к «свободе» и реализовать «человеческое», а не звериное предназначение. Во всех сферах жизни «уснувший разум» современного человека порождает чудовищ, которые оборачиваются экологической, политической, духовной катастрофой. «Разбудить разум», раскрыть сознание человека как САМО– со–знание; найти главную, «упорную», человеческую точку зрения на мир – таков пафос творчества русских символистов, продолжателей ДЕЛА Вл.Соловьёва.

Н.Е.МУСИНОВА

Военная академия РХБ защиты, г. Кострома

ВЛ. СОЛОВЬЁВ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА ЗАПАДНОГО И РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Неразрешимое противоречие между течением внешних художественных форм и их скрытым смыслом в культурно-философском пространстве рубежа XIX – XX веков было столь сильным, что в попытке наполнить художественное произведение общепонятным образом художник «переходной эпохи» уходит в историю, то есть начинает «варьировать» с категориями «времени» и «пространства». Трансформируя и перерабатывая сюжеты прошлого, пытались подобрать ключ к пониманию кризисной духовной ситуации и символисты.

Символизм, как известно, зародился как литературное направление второй половины XIX века в творчестве крупнейших поэтов Франции: Ш. Бодлера, П. Верлена, А. Рембо, С. Малларме. Теоретиком направления стал поэт Ж. Мореас, который выступил в 1886 году с «Манифестом символизма».

Для символиста все предметы, явления, события – всё существующее в нашем мире интересно и ценно не само по себе, а как символ какой-то реальности, гораздо более значительной.

Мир символизма – это своеобразная виртуальная реальность, вход в которую открыт далеко не всем, так как одной из важнейших особенностей символизма является недосказанность, размытость привычных понятий и образов. И дело тут не в духовной несостоятельности, а в некоем своеобразном мироощущении, глубинном проникновении в тайны мироздания.

О добре и зле книга Ш. Бодлера «Цветы зла» – своеобразная исповедь поэта, в которой сконцентрировались переживания его мятущейся души. Невероятная искренность, тонкий психологизм придают этому произведению статус художественного открытия. Его стихи полны изысканными оборотами, образами, эстетизмом и необъяснимой печалью.

А. Рембо с его духовным максимализмом в своих символистических исканиях стремился выйти за пределы искусства, «переделать человека и Бога», убедившись, что средствами даже самой необычной поэзии радикально обновить жизнь невозможно, двадцатилетний поэт навсегда от нее отказывается и бежит с европейской цивилизации в Африку. Символизм Рембо усложняется и уточняется, приобретает многозначность, но при всём том полностью остаётся «посюсторонним».

Обращенностью к реальному миру отмечен также символизм Малларме, хотя его поэзия не свободна от эстетических тенденций. Это исходит из веры поэта в абсолютное познание. Поле деятельности его поэзии – душа и реальный мир образов и явлений. По Малларме, задача поэзии не в том, чтобы «назвать предмет», а в том, чтобы «внушить его образ».

Так постепенно у символистов возникало высокомерное равнодушие к действительности, замкнутость в узком круге собственных фантазий, которые хоть и являются «вспоминанием» чего-то ушедшего абсолютного, но теряются и разрушают целостность бытия без конкретной формы, такой необходимой для устойчивого равновесия в меняющемся мире.

Поэтому перед русской культурой так же, как и перед западной, определилась задача: найти индивидуальный путь развития, который бы нигде не порывал связи с переживаниями единства. Идея единства (целостности) – центральная мысль многих эстетико-философских теорий рубежа XIX – XX веков.

В конце XIX века Вл. Соловьёв заговорил об этом, как об идее всеединства, взаимодействия всех сфер духовной культуры. Православно-религиозное направление философии начала века органически связано с его трактатами, обосновавшими философию «всеединства» («Оправдание добра» и др.).

Мистико-религиозное направление русской философии корнями уходит в софиологическую лирику Соловьёва, кроме того, это направление немало почерпнуло из эсхатологических работ философа последнего периода («Три разговора», «Панмонголизм»), основная тема которых – «ощущение» надвигающихся мировых катастроф.

Вл. Соловьёв стремится ввести вечное содержание христианства в новую форму, он выдвинул идею синтеза религии, философии и науки, призванного решить вопрос о цели человеческого существования. Философ говорит о человечестве как о «едином существе», «субъекте исторического развития».

По мысли философа, красота – мировая цель, состояние, к которому должен стремиться мир и которое наступит в результате воплощения в нём «Истины и Добра». Искусство же призвано постигать совершенство, а преображение мира связано с художественным вдохновенным творчеством. Мысль Вл. Соловьёва об «исцеляющей силе искусства» и была принята русскими символистами.

Главная роль символизма, по Соловьёву, – установление связи между двумя мирами. Символ – это «отблеск» мира трансцендентного в действительности. И этот иной мир открывает свои двери лишь тем, кто жаждет высших наслаждений и живёт в ожидании конца слияния своего «я» с общей мировой душой.

Соловьёв передал символистам свою веру в Софию – Премудрость Божию, которая так же многозначительна, как символ. Она включает в себя мечту об идеальном человечестве, идею вечной женственности, красоту божественного космоса.

Загадочный образ Софии стал воплощаться в образе Прекрасной Дамы (особенно часто звучит у Блока). Другой излюбленный образ символистов – Демон, привлекающий их своим свободолобием, сложностью, противоречивостью характера и воплощением зла, понимаемого мистически (особенно часто изображался Врубелем).

Манифесты символизма, провозглашённые «организатором» символизма в России В. Брюсовым, оказались непривычными для Вл. Соловьёва. В. Соловьёв считал, что русский символизм обогатился пока звучными именами более, чем звучными произведениями.

Действительно, эстетическая концепция и философское миропонимание Соловьёва и Брюсова отличны. Соловьёвская космогония складывалась в христианско-платоническом свете, а философия Брюсова охватывает более узкие цели познания – это философия творческая, и цель искусства, по Брюсову, – раскрыть сокровенную душу художника, которая изменяется с каждым мгновением и не зависит от внешнего мира.

Творчество большинства русских символистов – очевидная попытка прорыва в трансцендентное. Свидетельство тому – творчество А. Белого, Вяч. Иванова и др.

А. Белый и Вяч. Иванов призывали к «боготворчеству», когда искусство неотделимо от божественного присутствия в мире, от ощущения жизни как ниспосланного чуда. Конечная цель художника-символиста (теурга) – духовное преображение мира.

Следуя традиции Вл. Соловьёва, А. Белый говорит о двоимирии, составляющие части которого, видимый мир и «подлинная реальность», находятся в противодействии, но и имеют тайную, нераздельную связь друг с другом. Символ, по Белому, способен передать всё невыразимое, сверхчувственное, поэтому его смысл неисчерпаем, и он является универсальной категорией. Последней целью культуры Белый называет пересоздание человечества.

Творчество Вяч. Иванова демонстрирует путь от магии обычных слов к молитвенному слову, литургической поэзии, исповеди, восходящей из глубины души человека к «вспоминанию» давно минувших дней. Поэт понимал время, в которое жил, как роковой рубеж, поэтому требуется идея всеединства под знаком Христа, которая не дала бы распасться на части несовершенному миру.

Итак, кризисная ситуация рубежа XIX – XX столетий связана именно с распадом целостности в мировоззренческом и философском смыслах. Жизнь стремится уйти в свою «внутрен-

нюю бесконечность», а значит, открыты пути для возникновения нового видения места художника, целей творчества и поиска новых художественных форм.

В связи с этим, отмечаем в пределах художественных исканий западного и русского символизма наряду с некоторой разнородностью безусловное единство. Символизм развивает философию сверхсознательной, мистической связи вещей, однако тенденция к иносказанию, мистике всё больше увеличивает разрыв между внешней оболочкой и содержанием художественного образа.

Художественные формы в символизме рождаются с целью дать возможность видимого существования сознательным и бессознательным процессам, происходящим в человеческом «я», при этом бытие этого «я» в художественном творчестве не тождественно бытию в реальном мире, хотя и «сращено» (П.А. Флоренский) с ним.

Всплеск творческой активности, инициированной символизмом, не только подарил Европе ряд выдающихся сочинений, но и оказался опустошительным, привёл к «самопоеданию», подготовив однако почву для постсимволистских явлений русской и западной культуры, в той или иной мере причастных к авангарду.

М.МАТЦАР

Московский государственный гуманитарный университет
им. М.А. Шолохова

ФИЛОСОФИЯ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЁВА О ЧЕЛОВЕКЕ – СУБЪЕКТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

Утверждая свободу частного бытия в пространстве всеобщего и в то же время, стремясь осмыслить место человека в космическом универсуме, Владимир Соловьёв актуализирует в своей философии вопрос о соотносительности человека «единичного» с Абсолютом.

Откровение трансцендентного, с одной стороны, и собственная открытость навстречу этому воздействию, т.е. *софийное* начало в человеке, – с другой, создают и особое пространство взаимодействия, пространство осуществления *метафизической* потребности человека. Одним из способов реализации этой особой потребности является *художественное* творчество.

Представляя художественную красоту в виде реально значимой силы, преобразующей действительность присущими ей средствами и *предваряющей* будущее совершенство мира, философ актуализирует и роль субъекта искусства, подчеркивая значимость позиции художника как *про-видческой* и *про-роческой*. В качестве обоснования этого утверждения выступает принцип положительного всеединства в его онтологической и гносеологической проекциях.

Тема художника – тема человека как *субъекта*, созидающего мир и самого себя, базируется на представлении о человеческой душе как части мировой души, атрибут которой есть *свобода*. Владимир Соловьёв актуализирует тему свободы человека по отношению к Божественному началу, определяющему человека только *идеально*: становление, реализация идеального начала имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в себе самом. Человек сам выступает основанием своего бытия.

Акцентировка волевого аспекта души, противопоставление софийного начала души началам антибожественным служат основанием для разграничения двух «моделей» художественного творчества, «Богочеловеческой» и «человекобожеской», и актуализации проблемы личной ответственности художника за проецируемые им в мир духовные состояния соответственно жизнеутверждающие или жизнеотрицающие.

Вл. Соловьёв связывает свободу с приятием божественного начала: подлинная свобода творчества возможна только как свобода души художника от всего чуждого и противного *вдохновению* – воздействию идеально-духовного начала, актуальному проявлению *гения*, дарования, – необходимого условия для подъема души над обыкновенным её состоянием. Таким образом, способ решения проблемы свободы творчества содержит в себе и ответ на вопрос об *источнике* вдохновения.

Вопрос о природе вдохновения, об особенностях экстазического состояния художника предстает в философии Соловьёва тесно связанным с концепцией *мистического познания*. Внимательно изучая *восприятие* субъектом творческого процесса объективного принципа, мыслитель показывает, что такое постижение дается в единстве акта *веры, воображения и творчества*.

Только открытие взаимосвязанности себя и всего мира, *укорененности* бытия своего собственного и бытия познаваемых предметов и явлений в одном, едином, первоначальном, порождает и особую форму взаимодействия – взаимодействия нашей собственной метафизической сути и метафизической сути других предметов. Постигнутая таким образом (*во-ображенная*) *идея* воплощается в материале ощущений благодаря *творческому* акту сознания.

И хотя сам момент вдохновения неописуем (это область индивидуального и неизреченного), именно соприкосновение с высшими смыслами бытия, и через это, постижение мира своей собственной души, порождает особую форму видения: способность видеть в единичном – универсальное и стремление поэтому навеки закрепить это единичное явление. Индивидуальность художника *проявится* как способ связи, соединения идеального с материальным, способ воплощения средствами искусства существенной красоты мировых явлений, постигнутой в акте мистического познания. Концепция мистического познания проясняет и представление Соловьёва о задачах критики, призванной вскрывать «*корни*» – особенности творчества того или иного поэта со стороны «объективных основ», «идейного содержания», а не «психических мотивов».

Владимир Соловьёв называет поэзию *откровением* внутренней красоты души человеческой. Воплощенное им *предвидение* будущего совершенства, становясь художественным *произведением*, становится зримым, постигаемым Другими. Художественное произведение, цель и результат творческого действия его создателя, обретает собственную действительность.

Н.В. СЕРОВА

Морская государственная академия им. адмирала Ф.Ф.Ушакова,
г. Новороссийск

**КАТЕГОРИЯ «АБСОЛЮТНО-СУЩЕГО»
КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЕНТА
БЛАГОЛЕПИЯ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА
В.С.СОЛОВЬЁВА**

Духовностью проникнуты самые высокие идеи и идеалы русской философии, ярчайшие образы русской культуры. Единящее действо духовности укоренилось в общественном и индивидуальном сознании и воплотилось в забытом и почти вышедшем из употребления, но остающимся близким каждому по духу слове – *благолепие*. Благолепие – воплощение духовного единства истины, добра и красоты в бытии. Духовные истоки их происхождения являются условием их вечности и действенности перед лицом мировых катастроф и личных трагедий. Смысл благолепия потому не утрачивается от века к веку, а действует в потоке непрерывных превращений взглядов целых поколений. Это слово даже своим звучанием напоминает об этом духовном единстве как силе, преобразующей мир.

Теме духовного единства добра, истины и красоты посвящены многие работы Владимира Сергеевича Соловьёва. Он пишет о добре, истине и красоте как духовном воплощении первоначала всего существующего в мире. Однако они не тождественны проявлениям подобных качеств в единичных объектах и явлениях: они – конституенты одухотворенности природных явлений, общественных и индивидуальных событий. Целью своей работы он видел раскрытие причин действенной и преобразующей силы добра, истины и красоты в далеком от совершенства мире. Такой причиной, по мнению автора, является «абсолютно-сущее». Оно есть сила, производящая и определяющая созданное подобно его природе. Поэтому абсолютно-сущее является конституирующим условием их целостности и причиной их действенности в бытии. Его действенность и означает, что бытие единой с абсолютно-сущим природы и переняло его существенное свойство – созидать. Этим оно отличается от перво-

материи как сферы возможной реализации чего-либо в действительности. Потому и отношение к ним сущего соответственно осуществляется как отношение к действительному и возможному:

- отношение самополагания сущего направлено на бытие во всех его модусах: оно осуществляется и существует в чувствах, через волю или деятельность разума;

- отношение самопроявления сущего направлено на перво материю как источник духовной сущности всего существующего. В этом отношении она выводится из потенциального в актуальное состояние и в действительности представляется в качестве идеи.

Идея – носительница проявления различных сторон содержания сущего в бытии. В нем эти качества воплощаются в его различных, но связанных духовной природой модусах – чувствах, воле и разуме. Различие модусов бытия порождает и различие идей: чувства ощущают и порождают идею красоты, воля – идею добра и разум – идею истины. Добро, истина и красота так воздействуют на человека, что он отвлекается от суетного и материального и устремляется к вершинам духовного познания.

Добро состоит в солидарном построении и совершенствовании нравственной жизни при свободном участии всех людей.

Истина – идея, выражающая действительное обретение цельного знания о различных явлениях бытия.

Красота есть многостороннее выражение идеального содержания природных или общественных явлений жизни.

Духовное единство добра, истины и красоты содержит условия одухотворения и действительного преобразования бытия. Их отделение и обособление порождает обратное – искажение бытия как божественного замысла и творения. Утрата духовности проявляется в преобладании в современной культуре субъективных, ограниченных предпочтений и в ориентации на внешнюю привлекательность вместо признания объективного характера духовного единства добра, истины и красоты.

А.В. ПЕТРУХИНА

Липецкий государственный педагогический университет

СВОЕОБРАЗИЕ ЭСТЕТИКИ И ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Мы ставим цель выяснить значение эстетики в философской системе В.С. Соловьёва. Какую роль играет эстетика в осуществлении идеи всеединства, в гносеологическом синтезе, науки, философии и религии? В чем своеобразие эстетического отношения человека к миру по Соловьёву? Что больше в нем: мистики или интеллектуальной интуиции? Эстетическое – это мистическое понимание мира или это способ познания?

В литературе высказываются различные точки зрения на эстетику В.С. Соловьёва. Одни исследователи считают главной функцией эстетики и, в частности, искусства познание и потому рассматривают эстетику В.С. Соловьёва как элемент в системе цельного знания. Теория цельного знания мыслится русским философом как теория, вносящая начало единства в многообразие знаний, то есть момент систематизации. Эстетическое как особое отношение и понимание человеком мира сводит все знания воедино, организует их и приближает к высшей цели, осуществлению гармонии.

Другие считают, что главная цель искусства – эстетическое воздействие, преобразование и совершенствование духовного мира человека, и в отношении эстетики В.С. Соловьёва отстаивают теургический подход и связывают эстетическое с мистическим опытом, который раскрывается нам лишь в творческой деятельности. «Искусство должно быть реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». Но и те и другие считают, что эстетика необходима для осуществления всеединства, единства Истины, Добра и Красоты.

Мы стремимся выявить онтологические и гносеологические корни эстетического, понять, почему философ придает эстетическому способность «соединять несовместимое». С его точки зрения, в эстетическом ощущается дыхание метафизического – мы сами онтологически открыты и себя открываем в том, что не может быть определено: неопределимое – предел, выше которого

ничего нет и который делает доступным для нас другое онтологическое измерение. И красота как таковая существует только на этом пределе, а может быть, и выходит за него, существует на месте граничного сознания. Этот предел её обосновывает, а потому в ней есть нечто от трансцендентности. Сама реальность как нечто единое представляется ему чем-то обладающим многообразной природой, той многообразностью, что соединяет несовместимое. Вся его система держится интуицией такого единства, которое есть условие возможности множества, создающего напряженность в многообразных проявлениях человеческого существования, включая и познание.

Эстетическое как особый мир, в той или иной мере близкий каждому человеку, играет огромную роль в формировании, воспитании личности. Поэтому важно понять сущность эстетического. Эстетическое учение В.С. Соловьёва представляется нам сегодня актуальным, т.к. все рассматривается им с точки зрения главной идеи, идеи всеединства, объединяющей в единое целое все многообразие этого мира. Таким образом, создается целостная картина мира, целостное мировоззрение, что сегодня необходимо человеку. Эстетика В.С. Соловьёва – это не просто аналитическое, но и синтетическое учение, что способствует развитию самостоятельного критического мышления.

Н.П. КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет

СОЛОВЬЁВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА (СОФИОСФЕРА) И ЕЁ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОПЛОЩЕНИЯ

Универсальный синтез представляет собой социально-политическое учение Соловьёва, сочетавшее личную свободу с принципом социальной справедливости. Поиски примиряющего противоположности третьего пути определяют не только социальную философию Соловьёва, но и всё творчество мыслителя. Всеединством измеряются все ценности в соловьёвском мире. В лице Соловьёва русская мысль (вслед за русской литературой)

искала перехода от дуальных моделей мышления к целостному видению мира. Потому и является ему образ Софии. Соловьёв потому и становится основоположником новой эпохи отечественной культуры, так как в своей философии всеединства выразил не только русский национальный идеал, не только фантазмы новоевропейского сознания, но и глубинную закономерность мировой культуры. Философия всеединства обнаруживает глубинную общность Запада и Востока, средиземноморской и индийско-тихоокеанской культур, культуры высокой и народной, традиционной и современной. «На грани распада мир ищет Целое»¹.

Замыслы синтеза отражали процесс глобальной переориентации европейского сознания с классических антропо- и логоцентрических позиций на позиции онтологические: целое – мера всех вещей, человек – хранитель бытия, – которые всегда главенствовали на индийско-тихоокеанском Востоке как откровение Божественного. К всеохватности стремится новоевропейское искусство в своих высших достижениях. Важнейшим принципом мироотношения становится двуединство полярностей. Европейский человек Нового времени стремится «расширить свою душу, чтобы она снова могла объять вселенную»². Или, как писал Соловьёв, «истинная индивидуальность есть некоторый определённый образ всеединства»³. Культ Вечной Женственности утверждали в европейской культуре Гёте и романтики, у нас – Соловьёв. «Для Бога Его другое (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной женственности»⁴.

В природе всё едино, в естественном порядке вещей всё чередуется, а не противостоит друг другу. Бытие – неизбежное событие, вечное превращение – утверждала даосско-дзэнская мудрость Востока. Одна форма перетекает в другую. В соловьёвской Софии также важен принцип текучести и подвижности смыслов. Этот мир превращений открывается символической матрице сознания, сочетающей мгновенное и вечное, часть и целое. Каждая вещь неисчерпаема, ибо связана со всем миром. Для восточной мудрости характерно представление об изначальной упорядоченности мира. Изначальная природа всего чиста, совершенна, она есть Брахман, есть Дао, есть София, нужно лишь выявить ее, освободить сознание от заблуждений, ибо «мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоя-

нии»⁵. Утверждалась сокровенная женственность бытия, явленная Соловьёву в египетской пустыне («Три свидания») или на озере Сайма. Даосские философы говорили, что миром движет «безудержная радость», «ничем не омрачаемое упоение чистой игры бытия, где не существует правил»⁶. Или, по Соловьёву, «жизнь по самому широкому своему определению есть игра»⁷. Такова библейская София: «Я была при Нём художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притчи Соломона, VII,30 – 31). Внутренней приобщённости к «лёгкому дыханию» жизни, к витальной онтологии целого, доверия к творческой силе жизни искала вся европейская культура на исходе Нового времени.

¹ Григорьева Т.П. Дао и Логос: Встреча культур. М., 1992. С.23.

² Гессе Г. Избранное. М., 1977. С.258.

³ Соловьёв Вл. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 114.

⁴ Там же. С. 145 – 146.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 195.

⁶ Малявин В.В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000. С. 357.

⁷ Соловьёв Вл. Красота в природе // Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 48.

А.В. ГУНЧЕНКО

Ставропольский государственный университет

КОНЦЕПТ «ПОЭТ» В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ В.С. СОЛОВЬЁВА

Философское творчество В.С.Соловьёва в последнее время стало предметом пристального исследовательского внимания со стороны представителей самых различных областей гуманитарного знания. Особым образом активизируется лингвистическое направление в изучении идейного и теоретического наследия мыслителя, ориентированное, главным образом, на анализ семантического и концептуального аспектов религиозно-философского дискурса, единство которых представляется взаимообусловленным и нерасторжимым. Анализ концепта как при-

сутствующей в языковом сознании личности «информационной целостности» и семантики эксплицирующих его лексем не просто уточняет наши представления о терминологическом аппарате философа и способствует более адекватному пониманию произведений, но указывает на категориальную основу философско-эстетического сознания, отображает воплощенное в языковых единицах мировосприятие Соловьёва-автора.

Яркой иллюстрацией подобных положений является своеобразие концепта «поэт» в творчестве Соловьёва, одного из ключевых в его эстетике, вставленного в масштабную концептуальную парадигму его религиозно-философского дискурса.

Семантическое наполнение концепта «поэт» в философском дискурсе В.С.Соловьёва выявляется не только парадигматически, через установление вертикальных смысловых связей, но и синтагматически, через его контекстное функционирование, лексическую сочетаемость на горизонтальном уровне. Это дает все основания рассматривать концептосферу Соловьёва как внутренне слаженную, гармонизированную систему, которая в тексте формируется взаимодействием синтагматических и парадигматических отношений и возникающей на основе этого взаимодействия формальной и содержательной целостностью.

Рассмотрение концепта «поэт» позволяет сделать некоторые выводы, выявляющие системный, очень органичный характер концептосферы В.С.Соловьёва:

- функционирование указанной лексики вставлено в более широкую концептуальную парадигму, выражаемую, главным образом, триадой безусловных ценностей: Истина – Добро – Красота, – являющихся существенными проявлениями одного и того же – Абсолютной Идеи;

- специфика такого словоупотребления расширяет семантическую наполняемость концепта «поэт», т.к. ставит его в тесные смысловые отношения с тремя другими концептами;

- каждый из рассматриваемых концептов в соответствии с философско-эстетическими воззрениями Соловьёва в разных своих аспектах соотносится с идеальной и материальной сферами;

- важнейшей, выполняющей интегрирующую функцию архисемой всех четырех лексем является «соотношение с идеальной действительностью», в которой все они имеют свою укорен-

ненность и первообразы (применительно к «поэту» таковым является образ Самого Творца);

- в обращении к Идеальному основными «функциональными» семами лексики «поэт» являются «служение», «восприимчивость», «открытость и чуткость слуха», «послушание», необходимые для восприятия «вдохновения», исходящего от Истины, по отношению же к материальной действительности основными компонентами значения являются «реализация», «воплощение», «выражение» в реальном эмпирическом мире познанных Абсолютных Истины, Добра, Красоты (семантический анализ здесь обрисовывает основные контуры эстетической позиции Соловьёва, убежденного в особом Божественном призвании поэта, в его идеально-мистической миссии в мире, направленной на преобразование эмпирической действительности путем «реализации в ней Божественного начала», на раскрытие Истины в служении ей через красоту);

- семантическое наполнение концепта «поэт» вбирает в себя все отраженные в словарных статьях значения этого слова и сверх этого содержит самостоятельные смысловые компоненты, превышающие дефиниционные толкования.

Оригинальность языкового материала соловьёвских текстов прогнозируется, с одной стороны, их принадлежностью к особому, уникальному типу религиозно-философского дискурса периода русского Ренессанса, специфика которого «заключается прежде всего в способах вербализации общезыковых концептов». В то же время она находит свое естественное объяснение и основание в самом характере религиозно-философских чаяний Соловьёва, соответствует его «возвышенным идеям и задачам, далеким от традиционной философии и её чересчур обыденной лексики».

Л.Л. АВДЕЙЧИК

Белорусский государственный медицинский университет
г. Минск, Беларусь

СИМВОЛИКА ВОДНОЙ СТИХИИ В ПОЭЗИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Несмотря на значительный корпус стихотворений, в которых Соловьёв использует развернутую систему культурологической символики, приоритетной в количественном отношении остается пейзажная лирика поэта. Поэтическое воспевание пылающих восходов и закатов, манящей красоты горных вершин и высокого звездного неба, тихих заснеженных озер и бушующих морей, осенних и весенних настроений природы – это первичная основа соловьёвского стихотворчества, доминирующая образная канва его произведений.

Через символику образов природы, в которой все явления взаимосвязаны, Соловьёв реализует свою концепцию всеединства мира – существования вселенской гармонии, детерминированной Божественным Абсолютом и максимально проявленной в софийной красоте преображенной материи. Обобщенная философско-метафизическая и эстетическая база пейзажных символических стихотворений Соловьёва отчасти раскрывается в его труде «Красота в природе», в котором утверждаются объективно-идеалистические предпосылки существования прекрасного в материальной сфере. В образной канве стихотворных произведений Соловьёва можно выявить символику всех четырех природных стихий – огня, воды, воздуха и земли, из которых водная стихия представлена наиболее широко и многопланово.

Стихия воды интересует Соловьёва как уникальный пример особого вида просветленности природы. «В воде материальная стихия впервые освобождается от своей косности и непроницаемости», – считает поэт-философ. Метаморфичность воды в поэтических текстах Соловьёва передается использованием множества различных образов-символов: *море и океан, волна и ключ, река и озеро, водопад и фонтан, дождь и гроза, роса и туман*. И хотя каждый образ водной стихии может иметь свою семантику, вода в художественном мире Соловьёва, следующего

мистико-гностическим традициям, символически связана с проявлениями Вечно-Женственного начала бытия.

Описывая красоту трансцендентных миров, в которых обитает София, поэт часто прибегает к образам водной стихии: в саду Царицы шепчет «прозрачный серебристый *ручей*», «над *живой водой* в таинственной долине» расцветают лилии; при описании самого облика Великой Богини Соловьёв-поэт использует образно-ассоциативный ряд «*вода – лазурные очи*» (см. «Око Вечности» (1897), «Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи...» (1898), «Три свидания»). Закономерно, что и Душа Мира полнее всего раскрывается в явлениях водной стихии, но не в идеализированном, полностью преображенном, виде, а в их двойственной природе – в стихийных *грозах*, в переменчивой красоте северного *озера* Саймы. Загадочные контуры сверхсущества Души Мира проступают для Соловьёва и в проявлениях текучей стихии воды, воплощающей «жизнь мировую в стремлении смутном»: характерной софийной символикой наделяются «*волна в разлуке с морем*», «вольная *река*», «*потоки слез*» страдающей Богини, водная «*пена кипучая*», «*бурливая струя*» и даже просто «*шум далекий водопада*».

Не только визуально воспринимаемые, но и звуковые образы, по концепции Соловьёва, приобретают символическое значение. Постигая «общий идеальный смысл звука как живого ответа материи на влияние света», как преобразования внутренней световой энергии во внешнее движение – в звуковую волну, Соловьёв-поэт нередко использует эстетику и метафизику звукообразов в своих стихотворениях, и в подавляющем большинстве случаев это звуки, порожденные водной стихией: «*волна <...> все ропщет и вздыхает*», «*один водопад говорит*», «*ручей под камнями шумит*», «*озеро плещет волной*», «*горькие песни холодных морей*», «*созвучные рыдания пучины*» морской и т.п. Так в стихотворениях Соловьёва проявляется феномен яснослышания – проникновение в трансцендентное на уровне слухового восприятия. Символом становится как звук, так и его отсутствие: «*святая тишина*» передает не просто временное успокоение природы, но достижение Душой Мира своего имманентного состояния – Божественного величественного покоя, в котором полнее всего проявляется её истинная софийная суть.

Изменчивость водной стихии наилучшим образом выражает и сложный в своем непостоянстве фон субъективных переживаний человеческой природы (*волны, приливы и отливы чувств; туманы* неведения на жизненном пути), а само существование нередко символизируется в образе *мореплавания души*.

Внутреннее стремление к своей Небесной Царице и вера в неизбежность вечной встречи символизируется Соловьёвым в образах замкнутого круговорота воды в природе: закон возвращения реки (ручья, волны) в море («*волна в разлуке с морем / не ведает покою*») отражает силу космического притяжения души поэта Божественным миром и неизбежность Вечной встречи: «*Нет вопросов давно, и не нужно речей, / Я стремлюся к тебе, словно к морю ручей*».

Совершая трансцендентальные путешествия по морским пространствам, лирический герой Соловьёва теряет связь с берегом, уносясь на «вольный простор» – в мир без границ, словно переживает посмертный опыт освобождения души от пут земного существования. Иногда ночное *мореплавание души* становится перемещением в темные миры – спуском в ад («В архипелаге ночью», 1898), но с поднимающимся солнцем все злые чары развеиваются, и поэт восхищенно наблюдает за преображающей мир победой света.

Сама земная жизнь тоже иногда воспринимается как путешествие по бушующему морю жизни, далеко от родных «нездешних берегов» – от истинной, небесной родины. Ввысь «к таинственным и чудным берегам», к «берегу надежды и желаний» неизменно стремится душа поэта, чтобы в конце пути обрести «*пристань* желанную у ног безмятежной святой красоты» самой Софии.

Таким образом природная символика в поэзии Соловьёва используется преимущественно для воссоздания трансцендентных пейзажей софийных миров и душевно-эмоциональных состояний лирического героя, а водная стихия в силу её переменчивости и склонности к метаморфозам представлена у Соловьёва наиболее широким, по сравнению с другими стихиями, спектром образности во всей совокупности её многочисленных символично-мистических значений.

Ю.Д. КУЗИН

Ивановский государственный энергетический университет

ФАНАТИКИ МЕЧТЫ

(ВЛ. СОЛОВЬЁВ В ОТНОШЕНИИ К АМЕРИКАНСКИМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТАМ И РОМАНТИКАМ)

Г. Торо, Э. По, Р. Эмерсон, Н. Готорн, У. Уитмен, Ф. Френо, Ч. Браун, Г. Брайент, Д. Полдинг, У. Гаррисон, У. Чаннинг и другие американские трансценденталисты и романтики своим творчеством подтвердили слова Г. Мелвилла о том, что во всем мире люди талантливые составляют единое целое и для взаимного понимания достаточно коснуться кого-то одного, чтобы эта искра распространилась на весь круг. Интеллектуальное пространство Вл. Соловьёва и американских романтиков было фактически одним и тем же, что в первую очередь следует объяснить противоречиями времени, порождавшего надежды и разочарования, иллюзии и страхи, веру в прогресс и мучительные сомнения в действительной ценности человеческой жизни и культуры, взлет духа и трагическое мироощущение.

Одиночество романтики и трансценденталисты возвели в культ. «Я видел немало философов, – заметил Р. Эмерсон, – чей мир вмещает только одного человека». Неустроенность личной жизни Вл. Соловьёва, частые переезды и путешествия, сравнительно узкий круг друзей и привязанностей имеют не только свои психологические истоки, но и более глубокие причины, коренящиеся в том, что его интеллектуальный мир не имел ничего общего со странным, неразумным и противоестественным поведением соотечественников, словно бы позабывших о высоких и благородных принципах.

В Америке к середине XIX в. стали уже всерьез задумываться над нравственными основами национальной демократии. Одни мыслители полагали, что она в своей эволюции неожиданно отклонилась от предназначенного пути; другие – приходили к выводу, что дело не в отклонении от нормы, а в самой норме. Последний вывод носил трагическую окраску. Вл. Соловьёв, дополнивший и развивший «русскую идею» своим учением о народе-богоносце, о вселенской теократии, о богочеловечестве,

также испытывал сомнения и душевные муки, переживал моменты кризиса в своем творчестве, был близок к отчаянию.

Важно отметить и отношение романтиков-трансценденталистов и Соловьёва к проблеме «народ – толпа». Презрение романтиков к толпе перекликается с позицией Соловьёва, где идея «вселенной теократии» противостояла идее «толпократии» примерно так же, как идея народовластия противостоит видимости политической активности, бездуховному конформизму.

Романтики с полным правом могут считаться наследниками Просвещения с его культом разума и науки как совершенного воплощения рационалистической методологии мышления. Но уже они, романтики, начали первыми сомневаться в способности разума полноценно отобразить действительность. Возникла проблема: возможно ли на путях традиционной философской методологии сформировать адекватное национальное сознание, без которого немислим социальный прогресс? В работах «Кризис западной философии» и «Философские начала цельного знания» Соловьёв выступает против односторонности эмпиризма и рационализма.

Мир, творимый американскими романтиками, воспринимается как критическая антитеза реальной жизни Америки. Он был многозначен, странен, непредсказуем, в то время как американская повседневность прямолинейна и расчетлива, легко узнаваема и лишена, так сказать, объема: она признает лишь «плоскость». «Цельное знание» Вл. Соловьёва также антитеза одномерной реальности, по существу своему враждебной духу.

Неудовлетворенность миром порождает тоску по идеалу. Собственно, идеалом у философа становится его система. Примечательно, что философский дискурс Вл. Соловьёва, как и у американских трансценденталистов, непереводимый вполне на язык логических категорий, все же отличается продуманной строгостью и относительной законченностью. Архитектоника соловьёвских трудов, взятых в их единстве, говорит о той формальной стройности, при которой красота мнений является способом воплощения идеала.

Американские романтики узнаваемы. В их творчестве отражена Америка во всем многообразии её ландшафтов, красок,

образов и иллюзий. В творчестве Вл. Соловьёва узнаваема Россия. И романтики, и Вл. Соловьёв, когда писали о своей родине и её жгучих проблемах, стремились в то же самое время объять весь мир. Вл. Соловьёв писал:

Земля–владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.

Мыслитель стремится к всеединству: от России–к миру, от земного – к небесному, от человеческого – к божественному, чтобы в «явном таинстве» увидеть «сочетанье земной души с неземным светом».

Библейский символизм как выражение культурной «ауры» Новой Англии, разумеется, сохранялся в творчестве американских романтиков, но в целом американский романтизм, начиная с Ф. Френо и У. Брайента, характеризуется отказом от религиозно-провиденциалистского понимания истории.

Американские трансценденталисты и романтики видели важнейший способ достижения нравственного очищения и метод раскрытия сверхдуши в приближении к естественному ландшафту, в интуитивном переживании его потаенного символического смысла.

Устремленность мысли философа Вл. Соловьёва к тайнам мироздания и человеческого Я, убежденность в космичности человеческого бытия, понимание соотношения этих двух миров – человеческого и природного – не как ничтожной капли в океане, а как особых космических беспредельностей, – нашли свое отражение и в его собственно философских трудах, и в его поэзии, подобно американским трансценденталистам и романтикам.

Р. Эмерсон и другие трансценденталисты были авторами так называемой «американской идеи». Того, кто придерживался этой идеи, Эмерсон назвал «фанатиками мечты». Вл. Соловьёв – один из авторов «русской идеи», смысл которой прост и ясен – благо и процветание России; её почетное место в ряду ведущих держав мира. Вл. Соловьёв остался «фанатиком мечты», не

вполне понятным своими современниками, почти забытым потомками, но устремленным в будущее, черты которого он старался разглядеть сквозь «магический кристалл» своей философии и поэзии.

Э. И. СОРКИН

Российское философское общество, г. Москва

ЭСТЕТИКА ПРИРОДЫ И ЭСТЕТИКА НАУКИ

Эпиграфом к своей статье «Красота в природе» Вл. Соловьёв выбрал известное высказывание Ф. Достоевского: «Красота спасет мир». И привел такую формулу: «Эстетическое прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности». Сравнивая две области прекрасных явлений, природы и искусства, Вл. Соловьёв указывает, что первая – шире по объему, проще по содержанию и естественно (в порядке бытия) предшествует другой.

Вл. Соловьёв, определяя красоту как «нечто формально-особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее несводимое», воспользовался двумя примерами, взятыми из окружающей нас природы. В первом фигурирует химический элемент углерод. Когда он представлен одной из своих модификаций – алмазом, это – минерал, который дорого стоит за свою красоту, особенно когда его превращают в бриллианты... Кусок угля – это тоже углерод, но, как пишет Вл. Соловьёв, «и самый невзыскательный дикарь вряд ли захочет употребить кусок угля в виде украшения». Второй пример – соловьиное пение, одно из проявлений прекрасного в природе. Но и пение соловья, и неистовые крики влюбленного кота по своей психофизиологической основе – одно и то же: звуковое выражение усиленного полового инстинкта. Итак, красота не зависит ни от «материальной подкладки» предметов и явлений, ни от житейской пользы, ни от чувственной приятности, которые они, эти предметы и явления, нам доставляют. Каковы бы ни были её материальные элементы, пишет философ, формальная красота всегда заявляет

себя «как чистая бесполезность». На первый взгляд, это противоречит словам Вл. Соловьёва об улучшении действительности с помощью эстетически прекрасного... Но попытаемся вчитаться в текст статьи.

Философ поясняет: как бы кто ни философствовал о сущности вещей, каких бы кто ни держался физических теорий об атомах, эфире и движении, для поставленной задачи вполне достаточно той относительной и феноменальной противоположности, которая существует между светом и весовыми телами как таковыми. В этом смысле свет есть во всяком случае сверхматериальный, идеальный деятель. Тогда сверкание алмаза в световых лучах свидетельствует о том, что красота – это «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала». Такой же подход использует Вл. Соловьёв и относительно пения соловья. «Материальный» половой инстинкт преобразуется в форму стройных звуков, грубый физиологический факт воплощает в себе идею любви... И дальше философ анализирует отличие – в эстетическом плане – неорганического мира и мира живых организмов. Куча песка или бульжника, обнаженная почва, бесформенные серые облака, изливающие мелкий дождь, – все это лишено красоты, но безразлично в эстетическом отношении. Но там, «где свет и жизнь уже овладели материей, где всемирный смысл уже стал раскрывать свою внутреннюю полноту, там несдержанное проявление хаотического начала, снова разбивающего или подавляющего идеальную форму, естественно, должно производить резкое впечатление безобразия».

Вл. Соловьёв не принимает истолкование категории прекрасного как субъективного психологического факта, поскольку «ощущение красоты, её явление или слияние в нашем духе заслоняет собою саму красоту как объективную форму вещей в природе». Красота – это идея, осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа, и это её воплощение не менее реально и гораздо более значительно (в космогоническом смысле), чем те материальные стихии, в которых она воплощается. Красота как воплощенная идея – лучшая половина нашего реального мира. Частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного или идеального бытия,

становятся ему причастны через свое отношение к абсолютно-му во всемирном процесс, который и есть постепенное воплощение его идеи. Вл. Соловьёв дает определение идеи или достойного вида бытия: она есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого».

Но если мы заглянем в современный философский словарь, то увидим похожее определение понятия, которое появилось в философской литературе почти через полвека после выхода в свет статьи «Красота в природе». Это понятие – холизм, несводимость целого к своим частям, к простой их сумме. Для нас важно и то, что это понятие используется и в современной физике.

Дело в том, что к началу XX века в физике сложилась редуционистская картина мира, основанная на трех ключевых физических категориях: 4-мерного классического пространства-времени, полей переносчиков взаимодействий и частиц. Физик-теоретик, профессор МГУ Ю.С. Владимиров в своей монографии «Метафизика» пишет, что в метафизике физики материальному началу соответствует категория частиц, идеальному (рациональному) началу – категория пространства-времени, а духовному началу – категория полей переносчиков взаимодействий. При этом каждая из выделенных частей (категорий, начал) подобна целому, т. е. в каждой из категорий – по принципу фрактальности – черты всех других категорий, каждая в определенном смысле подобна целому. В программах теоретической физики XX века первооснова физического мироздания виделась как единый вакуум, или как единая геометрия мира (прагеометрия), или как физическая структура – в зависимости от пути, по которому шли исследователи. В холистском подходе принцип фрактальности превращается в принцип тождества монистических парадигм. Причем для холизма и редуционизма характерна своеобразная дополнительность. Ю.С. Владимиров отмечает, что в основе монистической парадигмы (холистского подхода) лежат представления о едином нераздельном первоначале, которое в древних учениях было воплощено в идее о едином Творце всего сущего, в даосизме – это Дао, в христианстве – Бог. Стремление построить единую физическую теорию (в рамках метафизической монистической пара-

дигмы), отчетливо проявившееся в фундаментальной теоретической физике XX века, пишет автор «Метафизики», соответствует, в частности, и концепции цельного знания («положительного всеединства»), развивавшегося Вл. Соловьёвым.

Вл. Соловьёв пишет: «В свете физическом всемирная идея (положительное всеединство, жизнь всех друг для друга в одном) реализуется только отраженно: все предметы и явления получают возможность быть друг для друга (открываются друг другу) во взаимных отражениях чрез общую невесомую среду». К этому высказыванию дается примечание: «Само собою разумеется, что я говорю здесь не в смысле зрительных ощущений у человека и животных, а в смысле движения невесомой среды, связывающей между собой материальные тела, от чего зависит их объективное бытие друг для друга независимо от наших субъективных ощущений. Слово *свет* употребляется для краткости, так как сюда же относятся и прочие динамические явления: теплота, электричество и т. п. Притом нет здесь дела до тех или других гипотез физической науки: для нас достаточно несомненного фактического различия между признаками упомянутых явлений и признаками весомого вещества».

Конечно, Вл. Соловьёв ничего не знал, например, о сильных или электрослабых взаимодействиях. Не знал он и антропного принципа, в соответствии с которым наше собственное существование входит важной составной частью в объяснение, почему Вселенная такая, какая она есть. С позиций квантовой механики уже нельзя сказать, что «объективное бытие», например, электрона не зависит от наших субъективных ощущений, т. е. от того, наблюдает экспериментатор за частицей или нет. Если есть человек, наблюдающий частицы, то и состояние всей системы, включая человека, описывается волновой функцией. Но, не зная всего этого, философ, как бы предвидя будущее науки, верно связал принцип холизма – всемирную идею, положительное всеединство – с «динамическими явлениями», а ведь квантовая механика – раздел физики, как раз и изучающий и микродвижения электронов в атомах, полупроводниках, и особые, квантованные формы макродвижений (например, сверхтекучести), и многое другое, связанное с «динамическими явлениями».

Своим предвидением Вл. Соловьёв учит нас воспринимать мир не только цельным, не сводимым лишь к составляющим его материальным объектам... Мир благодаря этому еще и прекрасен!

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 19

Тезисы докладов Международной научной конференции
«Философия В.С. Соловьёва в истории мысли
и современных дискуссиях»
1 – 5 октября 2008 г., Россия, Иваново, ИГЭУ

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 20.09.08 Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л.12,55. Уч.-изд. л. 13,6 .
Тираж 150 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.