

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ СБОРНИК

Выпуск 1

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

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

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

Ответственный редактор М.В. Максимов

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 01-03-14056 г)

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Вып 1.

Периодический научный сборник

Редактор Н.С. Работаева

Компьютерная верстка и макетирование О.А. Кабешова

Обложка А. Лебедев

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Печать плоская

Подписано в печать

Усл печ.л. 13,72 Уч.- изд. л. 14,8 Формат 60x84 1/16

Тираж 50 экз. Заказ 460

Ивановский государственный энергетический университет
Отпечатано в ОМТ МИБИФ
153003, Иваново, ул. Рабфаковская, 34, оф. 101,
тел.: (0932) 38 –37 –36.

ISBN 5-89482-107-X

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

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ.....	5
МЕТАФИЗИКА И ТЕОРИЯ	
ПОЗНАНИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА.....	8
Моисеев В.И. Логика всеединства Владимира Соловьёва.....	8
Пухликов В.К. Философская система Вл. Соловьёва и перспективы эволюции философского знания.....	25
Воскобойников А.Э. Всеединство как форма высшего совершенства.....	34
Максимов М.В. Метафизические основания историо- софии Вл. Соловьёва.....	47
Пронина Т.С. Религиозная метафизика В.С. Соловьё- ва и проблема философской традиции.....	75
Ненашев М.И. Принцип безусловной достоверности в «Теоретической философии» Владимира Соловьёва.....	89
Кудряшова Т.Б. Владимир Соловьёв: размышления о языке.....	100
Куликова О.Б. Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений Вл. Соловьёва.....	109
Баранец Н.Г. Понимание образа философии Вл. Со- ловьёвым в контексте университетской философии 2-й половины XIX в.....	123

ЭТИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА.....	131
Волков В.Н. Онтология личности в метафизике все- единства.....	131
Малая В.Г. Этическое учение Владимира Соловьева.....	141
Ерофеева К.Л. «Первичные данные нравственности» Владимира Соловьева: актуальные аспекты.....	161
Максимова Л.М. Наследие Вл. Соловьева и совре- менная философия образования.....	174
Конева Л.А. Проблема индивидуальности в филосо- фии всеединства Вл. Соловьева.....	184
Сизарова Е.Г. Влияние философии Владимира Со- ловьева на развитие нравственно-правовых идей в Рос- сии.....	204
Тихонов.И. Объективный характер феноменов кра- соты и любви.....	212
НАШИ АВТОРЫ.....	233

ОТ РЕДАКЦИИ

Уважаемые коллеги!

Вашему вниманию предлагается первый выпуск «Соловьевских исследований» – периодического сборника научных трудов, посвященного творчеству выдающегося русского философа Владимира Сергеевича Соловьева.

В сборнике представлены статьи, подготовленные участниками постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьева и современный мир».

Семинар осуществляет свою деятельность на базе Ивановского государственного энергетического университета с 1999 года. Его цель – исследование философского наследия Вл. Соловьева, объединение усилий философов и преподавателей различных областей социально – гуманитарного знания в освоении идейного и теоретического наследия выдающегося мыслителя.

В течении 1999 – 2000 г. проведены 7 заседаний семинара и международная научная конференция «Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века». Конференция вызвала значительный интерес у отечественных исследователей. В ней приняли участие 101 человек – представители 57 образовательных и академических учреждений и организаций из различных регионов России, а также ученые из Болгарии и США. Материалы конференции опубликованы.

Учитывая возрастающий интерес научной общественности к творческому наследию Вл. Соловьева и общественную значимость его современного прочтения, мы продолжаем работу семинара по программе, рассчитанной на 3 года и предполагает обсуждение следующих проблем и тем:

- *Отечественное и зарубежное соловьевоведение: итоги XX века и перспективы исследований* (Творчество Вл. Соловьева в русской философской мысли конца XIX – начала XX веков; наследие Вл. Соловьева в философии русского зарубежья; судьбы философского наследия Вл. Соловьева в советский период; изучение философского наследия Вл. Соловьева за рубежом; современные дискуссии о Вл. Соловьева и его наследии в России за рубежом.)

- *Вл. Соловьев и традиции отечественной и зарубежной философской мысли* (Вл. Соловьев и традиции русской классической философии; Вл. Соловьев и философская мысль в Духовных академиях; Вл. Соловьев и античная философия; Вл. Соловьев и гностицизм; Вл. Соловьев и философская мистика христианства; Вл. Соловьев и немецкая классическая философия; Вл. Соловьев и поиски новых парадигм западной философии последней четверти XIX в.)

- *Онтология и гносеология Вл. Соловьева* (Религиозная метафизика Вл. Соловьева; учение Вл. Соловьева об Абсолюте; софиология Вл. Соловьева; логика всеединства Вл. Соловьева; идея всеединства и современные концепции самоорганизации и универсального эволюционизма; концепция цельного знания Вл. Соловьева; Вл. Соловьев о соотношении веры и разума.)

- *Этика Вл. Соловьева* (Идея добра в философии Вл. Соловьева; Этика Вл. Соловьева и И.Кант; этика Вл. Соловьева и проблема моральных абсолютов; Этика Вл. Соловьева и современное экологическое сознание; Вл. Соловьев о соотношении права и нравственности.)

- *Историософия Вл. Соловьева* (Историософская мысль Вл. Соловьева: идейные истоки и влияния; становление и эволюция философско – исторической концепции; методологические основания историософии Вл. Соловьева; историософия “Трех разговоров” Вл. Соловьева; Вл. Соловьев об исторической судьбе России; польский вопрос в историософии Вл. Соловьева.)

- *Социальная и политическая философия Вл. Соловьева* (Вл. Соловьев как социальный мыслитель; гражданское общество и наследие Вл. Соловьева; Вл. Соловьев и философское осмысление кризиса современной цивилизации; Принципы христианской демократии в работах Вл. Соловьева; Вл. Соловьев и правовая мысль России; Философия права Вл. Соловьева; Проблема личности и общества в философии Вл. Соловьева; Проблема личности и общества в философии Вл. Соловьева; Вл. Соловьев о христианском понимании нации; Русская идея и национальный вопрос в творчестве Вл. Соловьева; Религиозно – философская концепция «еврейского вопроса» в трудах Вл. Соловьева.)

ва; Теократическая концепция Вл. Соловьева и ее современное прочтение.)

- *Философская антропология Вл. Соловьева* (Вл. Соловьев о духовных основах жизни; Метафизика личности Вл. Соловьева; Проблема смысла жизни в философском наследии Вл. Соловьева; тема смерти в творчестве Вл. Соловьева; философия любви Вл. Соловьева; Проблема свободы и зла в творчестве Вл. Соловьева; 2«Богочеловечество» и русская христианская антропология; Вл. Соловьев и духовная ситуация нашего времени.)

- *Философия религии и экклезиология Вл. Соловьева* (Философия религии Вл. Соловьева; Учение Вл. Соловьева о Церкви; Вл. Соловьев о разделении Церквей: концепция «великого спора»; Вл. Соловьев о христианском единстве; концепция христианской культуры Вл. Соловьева; Вл. Соловьев и современные экуменические дискуссии; Вл. Соловьев и перспективы диалога духовных традиций России и Запада; Вл. Соловьев и Русская Православная Церковь; Вл. Соловьев и католичество; Вл. Соловьев и протестантизм; идеалы социального христианства Вл. Соловьева и социальная доктрина Русской Православной Церкви.)

- *Творчество Вл. Соловьева и Российская культура* (Вл. Соловьев как поэт и критик; философская лирика Вл. Соловьева: единства образа и дискурса; Вл. Соловьев и русский символизм; Вл. Соловьев и Лев Толстой: точки соприкосновения и отталкивания; Вл. Соловьев и Ф.М. Достоевский; Вл. Соловьев и русская классическая литература; Эстетика Вл. Соловьева; софиологические мотивы в эстетике Вл. Соловьева.)

Приглашаем всех желающих к участию в работе семинара.

Семинар осуществляет свою деятельность при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 01 – 03 – 14056 г).

МЕТАФИЗИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

В.И. МОИСЕЕВ

Воронежский государственный университет

ЛОГИКА ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА

*Логика всеединства*¹ может быть представлена как система близких логико-философских идей в русской философии всеединства, образующая единую логико-методологическую конструкцию, регулярно и достаточно унифицированно применяющуюся всеединцами для разрешения основных проблем философии всеединства. Наиболее полное свое выражение логика всеединства получила в работах Вл. Соловьева «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Теоретическая философия». Ближе всего к логико-философскому направлению русской философии всеединства ряд произведений П.А.Флоренского (логико-математические приложения к «Столпу и утверждению истины», «Мнимости в геометрии» и др.), С.Л.Франка («Непостижимое») и Л.П.Карсавина («Философия истории»), но в общем случае русская философия всеединства достаточно регулярно использует близкие логико-философские конструкции, доводя их применение порой до алгоритмичности. Подобная черта философии всеединства отмечалась, например, Н.А.Бердяевым: в статье «Владимир Соловьев и мы»² он называет стиль философствования Вл. Соловьева «философским конструктивизмом». Можно отметить явный интерес к логике и математике у Г.Г.Шпета, который занимался математической теорией рядов, и профессиональное владение методами символической логики и математики у Флоренского. Подобные параллели не случайны.

Идея выраженной операционализации фундаментальных философских идей заложена уже в конструкции «сущего всеединого» Соловьева. Полюс «сущего» выражает интенциональное измерение высшего философского понятия, его характеристика как «всеединого» предполагает экстенционализацию «сущего», возможность его выражения на множестве «начал» и их отношениях, подобно тому как операционализируется идея це-

лого в математической теории множеств переходом от интенционала (свойства) к его экстенционалу (множеству). Как в случае математической теории, так и в случае русской философии всеединства указанной экстенсионализацией понятия достигается возможность более операционального («конструктивного») и алгоритмичного выражения философского логоса.

Большинство проблем всеединцы рассматривают в двух плоскостях: логико-философской и конкретно-интерпретационной. Применяя унифицированные алгоритмы в первой плоскости, они достигают впечатляющего разнообразия во второй. Своего рода «моделями» логики всеединства выступают различные множества начал: исторические эпохи, «моменты» субъектной жизни, ментальные процедуры, виды деятельности, научные и философские теории, религиозные системы, множества существ – конкретных и ноуменальных, и т.д. Во всех подобных случаях всеединцами используется единый алгоритм «приведения во всеединство», когда исследуемое множество начал реконструируется как «эмпирическое всеединство» некоторого «усовершенного всеединства». «Объяснить», «построить философию всеединства» означает в этом случае – достичь состояния своего рода «усовершенной множественности начал», и по широте постановки своих задач логика всеединства сравнима в этом случае разве что с теорией множеств. Однако, несмотря на столь ярко выраженный логико-философский дискурс, русская философия всеединства всё же никогда не поставила проблему логики всеединства во всей ее чистоте, сохраняя стандарты и границы философской традиции. В связи с этим, проблема экспликации и систематического обозрения идей логики всеединства остается достаточно актуальной.

В своей наиболее логической работе «Философские начала цельного знания» В.С.Соловьев рассматривает проблематику логики всеединства, используя для этого термин «органическая логика» (см. особенно главы 3-5). В первой главе Соловьев «усовершенствует» историю, рассматривая ее как многообразие девяти начал, полученных перемножением начал «чувства», «представления» и «воли», с одной стороны, и трех начал-«степеней»: абсолютной, формальной и материальной (что соответствует финальной, формальной и материальной причинам), с другой

стороны. «Усовершенствование» (т.е. «приведение во всеединство») здесь осуществляется Соловьевым погружением начал в структуру «закона развития». Этот закон определен как своего рода алгоритм разворачивания различных форм отношений начал. Таково приведение общеисторических начал во всеединство в их динамике. Во второй главе Соловьев приводит во всеединство множество ментальных начал, образующих структуру знания – выстраивается когнитивное всеединство как «свободная теософия». Здесь всеединство в первую очередь осуществляется на таких началах, как «эмпиризм», «рационализм» и «мистицизм». Приведение начал во всеединство также выражается в погружении их в структуру «закона развития» (несколько отличного от общеисторического «закона развития»). Затем «свободная теософия» характеризуется Соловьевым с точки зрения таких начал, как «логика», «метафизика» и «этика». Каждое из них может быть охарактеризовано по семи признакам (предмету, цели, материалу и т.д.). Первые пять признаков общи у всех начал и характеризуют их как малые всеединства по отношению к началам «эмпиризма», «рационализма» и «мистицизма». Каждое такое малое всеединство получается сужением смысла последних начал применительно к одному из пяти отмеченных признаков. Например, материал теософии (а значит, и логики, метафизики и этики) – это цельный опыт, т.е. всеединство опыта внешнего («эмпиризм»), внутреннего («рационализм») и мистического («мистицизм»). Такое всеединство мыслится как «органический синтез» начал, предполагающий: 1) упорядочивание начал согласно их природе (которая, в частности, может проявлять себя в историческом последовании), 2) голоморфность начал, т.е. «стяженное» проникновение структуры целого в структуру частей (голоморфность – это свойство частей), 3) возможность «гипостазирования» каждого из начал, т.е. возможность такого перепорядочивания начал, при котором «гипостазируемое» начало делается доминирующим на множестве начал, 4) самоподобие структуры начал, т.е. повторение без искажений структуры целого в структуре частей (самоподобие – это свойство целого), 5) возведение каждого начала к его номену-сущему, обладающему «ктойным» (термин Булгакова) характером, и т.д. Наконец, последние два признака (исходная точка и метод) различа-

ют между собой органическую логику, метафизику и этику, но опять-таки система отношений различия подводится и в этом случае Соловьевым под некоторую целостность.

Далее, в третьей-пятой главах «Философских начал цельного знания» Соловьев приводит во всеединство начала-ипостаси абсолютного и начала-категории, рассматриваемые им как реальности высших ноуменальных онтологий.

Итак, во всех описанных случаях Соловьев использует единую методологию «приведения начал во всеединство». Множество начал упорядочивается в некоторую структуру, причем место начала в этой структуре должно соответствовать степени «положительности» начала. Такая структура может считывать себя в историческом времени (причем в этом случае «порядок по природе» инвертирован относительно «порядка по времени») и может быть более-менее умалена и искажена своей реализацией в эмпирических условиях. Поэтому «деконструкция» эмпирических всеединств до усовершенных всегда предполагает момент некоторого искусства исследователя. Затем выявленная структура обрабатывается до условий органического синтеза и погружается в более обширные подобные структуры. Такого рода техника («алгоритм») составляет единую основу логико-философских построений всех представителей русской философии всеединства, и от одной системы к другой варьируют лишь конкретные многообразия начал («онтологии») и несколько по-разному расставляются акценты данного метода.

Соловьев предлагает своего рода «проективную» концепцию всеединства: множество начал может быть рассмотрено как множество предикатов-проекций одного и того же сущего, как бы разных его сторон и аспектов. Каждый предикат «сущего всеединого» – это «сущее»-при-некоторых-условиях. С этой точки зрения структура усовершенной множественности в логике всеединства напоминает структуру математического многообразия, при которой исследуемый объект может быть вложен в «тесную» для него среду только «по кусочкам». Также и «сущее» не может быть сразу и вполне выражено той мерой полноты, которая присутствует в нашей ментальности, распадается на свои «проекции», образуя всеединство как своего рода «ментальное многообразие». Причем каждая проекция-«бытие» «су-

щего» использует все возможные ресурсы одномоментного и непротиворечивого представления «сущего» средствами нашей ментальности, выступает как ментальное пространство (тотальность). Представленность «сущего» множественностью своих тотализованных представлений рождает неизбежную антиномичность «сущего» для разума. Уже Соловьев отмечает необходимость развития в рамках «органической логики» (логики всеединства) теории антиномии, идея чего была подхвачена позже Флоренским. «Сущее всеединое» выражает себя не просто в началах-предикатах, но несовместимых предикатах. Однако, если Соловьев склоняется к трактовке антиномичности только как следствия его отношения к нашему разуму (идея «высшего закона тождества» самого «сущего»), то Флоренский, Франк уже в гораздо большей мере полагают, что антиномическая природа необходимо укоренена в самой природе «сущего». Это делает более равноправными статусы «сущего» и «бытия», усиливая самоподобную (фрактальную) природу всеединства.

Каждый из всеединцев в свою очередь усиливает тот или иной аспект более равновесной логико-философской конструкции Вл. Соловьева, в связи с чем можно говорить о всеединстве частных логик всеединства в русской философии всеединства.

Идеи логики всеединства могут быть выражены достаточно строго, вплоть до представления их логико-математическими средствами. Ниже мы предлагаем некоторые фрагменты подобного подхода к реконструкции логико-философских оснований логики всеединства В.С.Соловьева.

Концепция «всеединства», апеллирующая к представлению множества начал как условных предикаций некоторых источников предикаций, предполагает в качестве центральной идеи конструкцию условного бытия «X-при-условии-U». Здесь X – источник предикации («сущее» у Соловьева), U – условия предикации («идея», «сущность») и сама конструкция «X-при-условии-U» – собственно предикация X («бытие») в системе условий U. Такого рода триаду мы будем обозначать символически в форме $X \downarrow U$ – «X-при-условии-U». Переходя на почву собственно логических определений, введем новые, нейтральные по содержанию, термины для обозначения указанных трех начал.

Будем называть структуру $X \downarrow U$ «модой», X – «модусом», U – «моделью». Таким образом, мода $X \downarrow U$ – это условное бытие модуса X в рамках модели U . В общем случае модус – это источник предикации, модель – условия предикации, мода – результат предикации модуса в модели. Именно в этом строгом смысле будем в дальнейшем употреблять данные термины. В общем случае можно говорить о различных структурах, предполагающих разное число и виды модусов, моделей, мод и форм предикации. С этой точки зрения логика всеединства может быть рассмотрена как методология работы с некоторым классом подобного рода структур. Такие структуры мы будем обозначать термином «ментальное многообразие». В общем случае ментальное многообразие \mathfrak{M} – это структура $\mathfrak{M} = \langle M_1, M_2, M_3, \downarrow \rangle$, состоящая из трех множеств (множества M_1 – множества модусов (источников предикаций), множества M_2 – множества моделей (условий предикаций) и множества M_3 – множества мод (самих предикаций)) и операции предикирования (проецирования) \downarrow . В общем случае мы предполагаем возможность такой ситуации, когда модус M из M_1 может образовывать свои моды-предикации не на любой модели m из множества M_3 , но лишь на некоторых из них, в связи с чем необходимо четко определить, на каких именно моделях из M_2 каждый модус может образовывать свои моды. Множество моделей, на которых модус M может образовывать свои моды, обозначим как $M_2(M)$ – множество моделей модуса M . Будем считать, что среди моделей нет такой, которая не была бы моделью хотя бы для одного модуса. В этом случае для каждого модуса можно определить множество $M_3(M)$ – множество мод модуса M . Именно множество мод модуса M – это множество условных форм существования $M \downarrow m$ (« M -при-условии- m ») на моделях m модуса M , т.е. модель m здесь принадлежит множеству $M_2(M)$. Опять-таки предположим, что среди мод нет такой, которая не оказалась бы модой хотя бы для одного модуса. Для модели m через $M_3(m)$ обозначим множество тех мод, которые образованы как условные формы бытия всех возможных модусов при данной модели. Мы предполагаем, что на каждом множестве $M_3(m)$ определено тем или иным образом отношение равенства мод. Ничего большего от математической структуры

мы не требуем для того, чтобы она называлась ментальным многообразием. Все остальные дополнительные свойства, которые могут добавляться к указанному общему определению, приводят к различным видам ментальных многообразий – подобно тому, например, как могут существовать различные виды пространств. Структуру «ментальное многообразие» можно рассматривать как наиболее общее выражение различных технологий синтеза, используемых в философских традициях и школах, в том числе и в русской философии всеединства. Общим основанием всякого синтеза является выражение в той или иной форме частей и элементов целого как условных форм бытия целого, образованных как стороны целого в рамках тех или иных условий. Именно эту центральную конструкцию синтеза выражает структура «ментальное многообразие», и именно эту конструкцию в идейном плане, с нашей точки зрения, рассматривал в качестве фундаментальной в философии и логике всеединства В.С.Соловьев³. «Всеединство» – это некоторая разновидность ментального многообразия. Использование описанной выше структуры ментального многообразия позволяет теперь более строго подойти к исследованию различных технологий синтеза в различных философских системах, в том числе и в русской философии всеединства. С этой точки зрения в разных философских системах в общем случае будут возникать различные разновидности ментальных многообразий: у Платона – свои, у Гегеля – свои, у Соловьева – свои. Хотелось бы подчеркнуть, что именно использование более строгого логико-математического подхода обеспечивает эту повышенную различающую способность логико-философских оснований разных философских систем. С этой точки зрения специфика философии всеединства может быть теперь весьма строго очерчена как использование специального вида ментальных многообразий, которые можно условно обозначать как «ментальные многообразия со всеединством». Чтобы вкратце пояснить особенность этого вида ментальных многообразий, коснемся определения некоторых наиболее типичных разновидностей ментальных многообразий вообще.

Если для каждого модуля \mathbf{M} в ментальном многообразии определено некоторое непустое подмножество «канонических моделей \mathbf{M} », $M_2^K(\mathbf{M})$, множества $M_2(\mathbf{M})$, то такое ментальное

многообразии будем называть *каноническим* (идея «каноничности» модели может быть проинтерпретирована как условия моделирования модуса, наиболее адекватно выражающие природу этого модуса с той или иной точки зрения. В общем случае эта интерпретация зависит от конкретного вида ментального многообразия, и в рамках формальных определений мы только отмечаем такую возможность. Например, «мышление» может быть представлено на своей собственной почве, как это сделано Соловьевым в «Философских началах цельного знания», а может быть представлено на почве нравственности (воли), как это осуществлено Соловьевым, например, в «Оправдании добра». В первом случае «мышление» рассматривается как бы «у себя дома» – в своей канонической модели). Моду $\mathbf{M} \downarrow m$, где $m \in M_2^K(\mathbf{M})$, будем в этом случае называть К-статусом модуса \mathbf{M} , а канонические модели (К-модели) для модуса \mathbf{M} в этом случае будем обозначать через $m\mathbf{M}$.

Если множество $M_2^K(\mathbf{M})$ состоит из одного элемента для каждого модуса \mathbf{M} , то такое ментальное многообразие будем называть 1-каноническим. В этом случае каноническую модель для модуса \mathbf{M} будем обозначать тем же символом \mathbf{M} , если ясно, что речь идет именно о модели. Моду $\mathbf{M} \downarrow \mathbf{M}$ будем называть «рефлексивной модой» модуса \mathbf{M} .

Монадические ментальные многообразия – ментальные многообразия с одним модусом.

Полиадические – с более чем одним модусом.

Ментальное многообразие будем называть *регулярным*, если оно 1-каноническое, $M_2(\mathbf{M})=M_2$ для любого модуса \mathbf{M} , и между модусами и их К-моделями установлено взаимно-однозначное соответствие. В этом случае любая мода $\mathbf{M} \downarrow m$ может быть представлена как мода $\mathbf{M} \downarrow m\mathbf{M}^*$, где $m=m\mathbf{M}^*$ – единственная каноническая модель модуса \mathbf{M}^* . Моду $\mathbf{M} \downarrow m\mathbf{M}^*$, где $\mathbf{M} \neq \mathbf{M}^*$, будем называть «трансфлексивной модой» для модуса \mathbf{M} .

Если на $M_3(m)$ введено отношение порядка, $m^*=m\mathbf{M}^*$ (т.е. m^* – это К-модель для модуса \mathbf{M}^*), и выполнено свойство $\mathbf{M} \downarrow m^* \leq \mathbf{M}^* \downarrow m^*$ для любого модуса \mathbf{M} (где равенство понимается в смысле равенства в модели m^*), то такое ментальное много-

образии будем называть ментальным многообразием с каноническим доминированием (это означает, что множество мод $\mathbf{M} \downarrow m^*$ в модели m^* оказываются подчиненными канонической моде $\mathbf{M}^* \downarrow m^*$, т.е. эта мода доминирует относительно введенного порядка). Если $\mathbf{M} \downarrow m^* = \mathbf{M}^* \downarrow m^*$ (здесь имеется в виду равенство в модели m^*), то будем говорить, что модус \mathbf{M} дан в *L-статусе* (от limit – предел) (такое состояние начала Соловьев обозначал как «гипостазирование предиката») в модели m^* . В противном случае, т.е. если $\mathbf{M} \downarrow m^* < \mathbf{M}^* \downarrow m^*$, будем говорить, что модус \mathbf{M} дан в *M-статусе* в модели m^* (от mediana – середина). Ясно, что если модус дан в K-статусе в модели m (в рамках ментального многообразия с каноническим доминированием), то он дан в L-статусе в этой модели. L- и M-статусы будем называть *R-статусами*.

Если дано ментальное многообразие с каноническим доминированием и, кроме того, на модусах определено отношение порядка и выполнено свойство

$$\mathbf{M}_1 < \mathbf{M}_2 \rightarrow \mathbf{M}_1 \downarrow m_1 = \mathbf{M}_2 \downarrow m_1,$$

где m_1 – это K-модель для модуса \mathbf{M}_1 и равенство понимается как равенство в модели m_1 , то такое ментальное многообразие будем называть экранирующим ментальным многообразием (гипостазирование предиката делает неотличимыми от него все включающие его предикаты, вплоть до самого сущего. Именно это и позволяет осуществить гипостазирование – здесь предикат как бы «экранирует» собой само сущее).

Если на модусах и модах каждой модели введены булевы алгебры (и соответствующие отношения нестрогого порядка, согласованные с булевой алгеброй и отношением эквивалентности на множествах мод модели), причем существует естественный изоморфизм указанных булевых алгебр: выполнены свойства

$$(\mathbf{M}_1 * \mathbf{M}_2) \downarrow \mathbf{M}_3 = \mathbf{M}_1 \downarrow \mathbf{M}_3 * \mathbf{M}_2 \downarrow \mathbf{M}_1,$$

где $\mathbf{M}_1, \mathbf{M}_2, \mathbf{M}_3$ – любые три модуса,

* – операции пересечения (\cap) или объединения (\cup), и $(\lceil \mathbf{M} \rceil) \downarrow \mathbf{M}' = \lceil (\mathbf{M} \downarrow \mathbf{M}') \rceil$ – операция дополнения,

то такие ментальные многообразия можно называть *правильными булевыми*. Для правильных булевых и регулярных ментальных многообразий под трансфлексивной модой модуса \mathbf{M} можно особенно понимать не просто моду $\mathbf{M} \downarrow \mathbf{M}^*$, где $\mathbf{M} \neq \mathbf{M}^*$, но такую моду $\mathbf{M} \downarrow \mathbf{M}^*$, где $\mathbf{M}^* = \lceil \mathbf{M}$.

Учитывая данные выше определения, ментальное многообразие, на основе которого можно интерпретировать логико-философские идеи русской философии всеединства, можно определить как *регулярное, правильное булево и экранирующее ментальное многообразие с каноническим доминированием*⁴. Такого рода ментальные многообразия можно называть *ментальными многообразиями со всеединством*. Можно предполагать, что ментальные многообразия со всеединством являются достаточно распространенными для различных философских традиций.

Наконец, ниже мы приведем пример более строгого выражения в терминах ментальных многообразий одного из наиболее темных разделов философской логики Владимира Соловьева, который условно можно обозначить термином «логика абсолютного». Имеется в виду в первую очередь 4-я глава «Философских начал цельного знания», которая носит название «Начала органической логики. Понятие абсолютного. Основные определения по категориям сущего, сущности и бытия». Следует отметить недостаточное понимание логики абсолютного у Соловьева в современной философской литературе. Например, в представлении А.Ф.Лосева логика абсолютного у Соловьева оказалась сильно редуцированной и «неясной» по причине молодости философа. Это во многом вычеркивает из области философского анализа чрезвычайно важные логико-философские конструкции, составляющие центр проективных интуиций Соловьева. По нашему мнению, только возможность использования более строгих определений, связанных с конструкцией ментального многообразия, впервые позволяет приблизиться к более глубокому и содержательному представлению этих наиболее трудных разделов философской логики В.С.Соловьева.

Во-первых, в разворачивании логики абсолютного Соловьев выделяете три вида абсолютного, которые мы будем

кратко обозначать в виде А1 – первое абсолютное (абсолютное-ничто), А2 – второе абсолютное (абсолютное-всё) и А3 – третье абсолютное, единство первых двух. Каждый из этих видов абсолютного в свою очередь может рассматриваться и как источник предикаций, модус-абсолютное A_i , $i=1,2,3$, и как условие предикации, модель-абсолютное M_i , $i= 1,2,3$. Во-вторых, Соловьев движется в выяснении логики абсолютного от менее ко все более дифференцированным состояниям сущего-всеединого. Вначале абсолютное рассматривается Соловьевым в до-логоическом бытии, затем – в стихии различающего Логоса, далее возникают еще более тонкие дифференциации абсолютного. Все эти системы углубляющихся дифференциации абсолютного могут быть представлены как системы различных условных предикаций сущего-всеединого, т.е. как различные системы ментальных многообразий. Основанием все более глубоких дифференциаций является то свойство, что начала, ранее выступающие как лишь предикации-моды, позднее становятся самостоятельными источниками предикации (модусами). Ниже мы кратко представляем эти конструкции в терминах конструкций различных ментальных многообразий, отсылая читателя для более подробного ознакомления с материалом к работам В.И. Моисеева «Логос русской философии всеединства как основание теоризации гуманитарного знания», «Логика всеединства» и личной странице автора в Интернете по адресу <http://www.Vsu.ru/~vsue3e06/>.

1. До-логоическая природа Абсолютного.

Здесь дано как модус и модель только третье абсолютное (А3 и М3). Первое (А1) и второе (А2) абсолютные даны как модели внутри третьего абсолютного - М3.1 и М3.2. В соответствии с этим образуются две моды $A3 \downarrow M3.1$ – Эн-соф и $A3 \downarrow M3.2$ – первая материя (*materia prima*). Определена также и мода $A3 \downarrow M3.3$ – абсолютное как до-логоическое единство. Образование моделей внутри А3 должно выразить принцип а-логической дифференциации, не вышедшей вовне. Это означает, что множественность абсолютных здесь представлена как множественность мод-предикаций абсолютного, а не самих абсолютных-модусов (модальная, а не модусная множественность). Таким образом, в этом случае мы имеем дело со следующим менталь-

ным многообразием:

$\mathfrak{M} = \langle M_1^1, M_2^1, M_3^1, \downarrow \rangle$, где

$M_1^1 = \{A3\}$ – непустое множество объектов, называемых «модусами»,

$M_3^1 = \{M3.1, M3.2, M3.3\}$ – непустое множество объектов, называемых «моделями»,

$M_3 = \{X \downarrow Y : X \in M_1^1, Y \in M_2^1\}$ – непустое множество объектов, называемых «модами»,

\downarrow – операция проецирования.

Если уровень модусов рассматривать как более высокий уровень ноуменального бытия (бытия-в-себе), уровень мод – как уровень внешнего, феноменального бытия, образованного отношением к иному (бытия-в-ином), то на уровне до-логоического определения абсолютного «в-себе» существует одно абсолютное-модус А3, представляющее себя в форме множества своих предикаций только «в-ином».

2. Логоические определения Абсолютного.

Принцип Логоса – это принцип определения первого (А1) и/или второго (А2) абсолютных как модусов и моделей (самостоятельных источников и условий предикации), способных образовывать моды друг на друге. Итак, А1 и А2 возникают как модусы и модели. По-прежнему как модус и модель существует третье (А3) абсолютное. Первое (А1) абсолютное дифференцируется на моделях М1, М2 и М3. В связи с этим образуются *моды* А1↓М1 – Отец (рефлексивная мода в А1), А1↓М2 – Сын (Логос – трансфлексивная мода в А1), А1↓М3 – Дух. В то же время А1 образуется усилением дифференциации из А3↓М3.1 (Эн-соф) и существует больше как модус (*сущее*), А2 – усилением дифференциации из А3↓М3.2 (*materia prima*) и существует преимущественно как модель М2 (*сущность-идея сущего*), а в качестве бытия-природы сущего в этом случае выступает мода А1↓М2. Логос – это и есть принцип усиления дифференцированности от состояний А3↓М3.і до Аі (как модуса и/или модели), где і=1,2, и самоопределения себя как бытия. Таким образом, Логос А1↓М2 может быть представлен в этом случае как оператор усиления трансфлексивности (отнесения к иному) А1↓М2(А3↓М3.і)=Аі или Мі, где і=1,2, и А1↓М2(А1↓М2)=А1↓М2 – Логос как само-

определение. В той мере, в какой второе абсолютное A2 как M2 символизирует вообще принцип модельности, можно считать, что в модах $A1 \downarrow Mi$, где $i=1,2,3$, проявляется отношение A1 к M2. Кроме того, M2 в отношении к $A1 \downarrow Mi$, где $i=1,2,3$, выступает и как *четвертая ипостась* (София) A4. Первые три ипостаси $A1 \downarrow Mi$, где $i=1,2,3$, *гиперлогичны*, что можно интерпретировать как преобладание в них природы A1 – природы модусности (источника предикации, положительного начала). Четвертая ипостась A4 *гипологична*, выражая как M2 принцип модельности (страдательности-отрицательности). Итак, в этом случае мы имеем дело со следующим ментальным многообразием:

$$\mathfrak{M}_2 = \langle M_1^2, M_2^2, M_3^2, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^2 = \{A1, A2, A3\}$ – непустое множество объектов, называемых «модусами»,

$M_2^2 = \{M1, M2, M3\}$ – непустое множество объектов, называемых «моделями»,

$M_3^2 = \{X \downarrow Y: X \in M_1^2, Y \in M_2^2\}$ – непустое множество объектов, называемых «модами»,

\downarrow – операция проецирования.

3. Дальнейшие определения абсолютного субъекта.

Все дальнейшие определения рассматриваются уже в стихии логоса, т.е. при определении абсолютных A1–A3 и как модусов и как моделей. Развиваясь, абсолютный субъект дифференцирует себя во времени и в пространстве в сущем как *модусы*, соответствующие модам (первого порядка, т.е. с одной стрелкой) $A1 \downarrow M1$, $A1 \downarrow M2$ и $A1 \downarrow M3$. Во времени указанные дифференциации дают соответственно *волю*, *представление (мысль)* и *чувство*; в пространстве – *субъекты волящий (дух)*, *представляющий (ум)* и *чувствующий (душа)*. Соответствующие дифференциации-модусы возникают и в A2: $A2 \downarrow M1$, $A2 \downarrow M2$ и $A2 \downarrow M3$ – как *идеи блага, истины и красоты*. Наконец, возникают деятельности этих субъектов как *моды* $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$, где $i=1(\text{воля}), 2(\text{мысль}), 3(\text{чувство})$. (A2 в моде $A2 \downarrow Mi$ определено как модус, а по отношению к модусу $A1 \downarrow Mi$ в моде $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$ – как модель M2). Так выражается самоподобие в абсолютном субъекте. Эти соотношения могут быть выражены в рамках следующего ментального многообразия:

$\mathfrak{M}_3 = \langle M_1^3, M_2^3, M_3^3, \downarrow \rangle$, где

$M_1^3 = \{A1 \downarrow M1, A1 \downarrow M2, A1 \downarrow M3\}$ – непустое множество объектов, называемых «модусами». Это множество – множество мод модуса A1 из \mathfrak{M}_2 .

$M_2^3 = \{A2 \downarrow M1, A2 \downarrow M2, A2 \downarrow M3\}$ – непустое множество объектов, называемых «моделями». Это множество мод модуса A2 из \mathfrak{M}_2 .

$M_3^3 = \{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mk) : i, k=1, 2, 3\}$ – непустое множество объектов, называемых «модами»,

\downarrow – операция проецирования.

Одновременно деятельность $(A1 \wedge Mi) \wedge (A2 \wedge Mi)$ дается на своей собственной почве – как $[(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)] \downarrow [(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)]$, и на почве (т.е. в модели) других деятельностей – как $\{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)\} \downarrow \{(A1 \downarrow Mk) \downarrow (A2 \downarrow Mk)\}$, где $i \neq k$ (в этом последнем случае имеем: $\{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)\} \downarrow \{(A1 \downarrow Mk) \downarrow (A2 \downarrow Mk)\} < \{(A1 \downarrow Mk) \downarrow (A2 \downarrow Mk)\} \downarrow \{(A1 \downarrow Mk) \downarrow (A2 \downarrow Mk)\}$, где $<$ – отношение подчинения). Так обеспечивается голоморфность в абсолютном субъекте, предполагающая таким образом рассмотрение в качестве модусов моды второго порядка $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$. Субъекты $A1 \downarrow Mi$ *единоначальны* в A1 (сущем), через деятельность $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$ *единосущи* в A2 (как модели M2) и *единообразны* в $A1 \downarrow M2$ (как $(A1 \downarrow \dots) \downarrow (A2 \downarrow \dots)$).

Следовательно, здесь возникает четвертое ментальное многообразие:

$\mathfrak{M}_4 = \langle M_1^4, M_2^4, M_3^4, \downarrow \rangle$, где

$M_1^4 = \{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mk) : i, k=1, 2, 3\}$ – непустое множество объектов, называемых «модусами». Это множество мод из \mathfrak{M}_3 .

$M_2^4 = \{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mk) : i, k=1, 2, 3\}$ – непустое множество объектов, называемых «моделями». Это также множество мод из \mathfrak{M}_3 .

$M_3^4 = \{X \downarrow Y : X \in M_1^4, Y \in M_2^4\}$ – непустое множество объектов, называемых «модами»,

\downarrow – операция проецирования.

Здесь имеем:

$(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ – воля (как деятельность духа $(A1 \downarrow M1)$),

$(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)$ – мысль (как деятельность ума $(A1 \downarrow M2)$),

$(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M3)$ – чувство (как деятельность души $A1 \downarrow M3$).

Кроме того, возможна волевая деятельность не только со стороны духа $(A1 \downarrow M1)$, но и со стороны других первичных субъектов – ума $A1 \downarrow M2$ и души $A1 \downarrow M3$. В этом случае получим: $(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ – воля ума (как деятельность ума $A1 \downarrow M2$), $(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ – воля души (как деятельность души $A1 \downarrow M3$).

Заметим, что воли ума и души – это модусы из ментального многообразия \mathbb{M}_4 .

Далее:

$\{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\}$ – воля в воле,

$\{(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\}$ – воля в мысли,

$\{(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M3)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\}$ – воля в чувстве.

Такие представления воли являются модами из ментального многообразия \mathbb{M}_4 .

Идея Блага $A2 \downarrow M1$ в этом случае предполагает, что ум $A1 \downarrow M2$ и душа $A1 \downarrow M3$ добровольно: 1) отказываются от своих волей, т.е. от $(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ и $(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M1)$, переводя их актом свободного выбора в потенциальное состояние, 2) определяют свои волевые деятельности как подчиненные моды воли духа. Это можно выразить отношением порядка в форме следующих неравенств: $\{(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\} < \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\}$ – воля в уме подчинена воле духа, $\{(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M3)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\} < \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\} \downarrow \{(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)\}$ – воля в чувстве подчинена воле духа.

В этих соотношениях и условиях выражается *свободный синтез* воли между первичными субъектами (заметим, что в этом случае свободный синтез как высшая форма синтеза достигается не только координацией начал, но и отказом-потенциализацией некоторых из них).

Аналогичные соотношения предполагаются идеями Истины ($A2 \downarrow M2$) и Красоты ($A2 \downarrow M3$).

Рассматривая измерения абсолютного субъекта⁷, Соловьев выделяет в качестве первого интенционального измерения этапы-откровения - развития первичных субъектов – Абсолютное, Логос и Идею. Первому этапу соответствует триада Духа ($A1 \downarrow M1$), воли ($(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)$) и блага ($A2 \downarrow M1$). Видно, что определяющим фактором в этой триаде является модель $M1$ первого абсолютного, поэтому первый этап (Абсолютное) можно определить как условия модели первого абсолютного $M1$. Аналогично, для второго этапа (Логоса) получаем триаду Ума ($A1 \downarrow M2$), представления ($(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)$) и истины ($A2 \downarrow M2$). Здесь определяющим фактором является модель второго абсолютного $M2$. Наконец, на третьем этапе (Идеи) имеем триаду Души ($A1 \downarrow M3$), чувства ($(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M3)$) и красоты ($A2 \downarrow M3$), определяемую условиями модели третьего абсолютного $M3$. В то же время каждый из первичных субъектов – Дух, Ум, Душа – может развиваться, проходя условия моделей $M1$, $M2$, $M3$. Причем это развитие относится не только к самому субъекту как сущему, но и к его сущности и способу бытия. Например, Ум ($A1 \downarrow M2$) может проходить этапы развития: $(A1 \downarrow M2) \downarrow M1$, $(A1 \downarrow M2) \downarrow M2$, $(A1 \downarrow M2) \downarrow M3$. Этим этапам развития Ума соответствуют свои этапы развития представления-мысли: $((A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)) \downarrow M1$, $((A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)) \downarrow M2$, $((A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)) \downarrow M3$, и этапы развития идеи-истины: $(A2 \downarrow M2) \downarrow M1$, $(A2 \downarrow M2) \downarrow M2$, $(A2 \downarrow M2) \downarrow M3$. Высший синтез проявляется здесь в третьих этапах: $(A1 \downarrow M2) \downarrow M3$, $((A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)) \downarrow M3$, $(A2 \downarrow M2) \downarrow M3$. В частности, $(A2 \downarrow A2) \downarrow M3$ – это истина как триединство истины, блага и красоты. Таким образом, здесь мы имеем дело еще с одним ментальным многообразием вида

$$\mathfrak{M}_5 = \langle M_1^5, M_2^5, M_3^5, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^5 = \{(A1 \downarrow Mi), (A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi), (A2 \downarrow Mi) : i=1,2,3\}$ – непустое множество объектов, называемых «модулами»;

$M_2^5 = \{Mk : k=1,2,3\}$ – непустое множество объектов, называемых «моделями»;

$$M_3^5 = \{X \downarrow Y : X \in Mi, Y \in M_2^5\} \text{ – непустое множество объек-}$$

тов, называемых «модами».

В процессе познания как развитии Ума от М1 через М2 к М3 существуют два начала детерминации – Логос, т.е. определения Ума в рамках модели М2, и Идея – определения Ума в рамках модели М3. Начала М2 и М3 начинают выступать не только как последовательные, но и как рядоположенные моменты процесса познания (в этом случае первый этап развития М1 определяется как синтез рядоположенных моментов М2 и М3), определяя циклическую детерминацию в познании. Здесь возникают моды М3↓М2 – Логос определяет Идею (начало различения, анализ), и М2↓М3 – Идея определяет Логос (начало единства, синтез). Основой переходов от М3–модам к М2–модам и обратно выступает в этом случае сам Ум как единство (М1) всех своих определений. Выражение такого рода отношений требует рассмотрения новых типов ментальных многообразий, в связи с чем логика абсолютного у Соловьева оказывается насыщенной множеством взаимопроникающих модальных определений и представляет собой ментальное многообразие второго порядка, модами в котором являются различные ментальные многообразия первых порядков.

¹См. следующие работы Моисеев В.И. Шпет Густав Густавович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С.603 – 608; Моисеев В.И. Тезисы символической феноменологии (под впечатлением теории символа у П.А.Флоренского) // Символ в литературе: Мат. регион науч. конф. Воронеж, 1996. С.13 – 14; Моисеев В.И. Гуманитарная логика как логика «предельных» понятий // Меж. конф.: Математика и искусство. Суздаль, 23 – 27 сентября 1996 г.: Тез. докл. С. 41; Моисеев В.И. Идея ментальной полноты в философии всеединства // Историко-философские исследования: методологические аспекты. Мат. конф. молодых ученых. М.: РГГУ, 1997. С.20 – 25; Моисеев В.И., Чусов А.В. О разнообразии статусов существования и модальности предельных понятий // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. №4. 1997. С.82 – 104; Моисеев В.И. Логос русской философии всеединства как основание теоретизации гуманитарного знания // Современная философия языка в России. Предварительные публикации 1998 г. М.: ИЯРАН, 1999. С.103 – 167. (грант

- РФФИ № 97-06-80095); Моисеев В.И. Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. - Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845.
- ² Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы // Современные записки. 1937. Кн. 63.
- ³ Более подробное обоснование этого тезиса дано в следующих работах: Моисеев В.И. Логос русской философии всеединства как основание теоретизации гуманитарного знания // Современная философия языка в России. Предварительные публикации 1998 г. М.: ИЯРАН, 1999. С.103 – 167. (грант РФФИ № 97-06-80095); Моисеев В.И. Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845.
- ⁴ См. те же работы.
- ⁵ Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М., 1994. С.119 – 134.
- ⁶ Более подробно об этом см. работы: Моисеев В.И. Логос русской философии всеединства как основание теоретизации гуманитарного знания // Современная философия языка в России. Предварительные публикации 1998 г. М.: ИЯРАН, 1999. С.103 – 167. (грант РФФИ № 97-06-80095); Моисеев В.И. Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845.
- ⁷ См. Моисеев В.И. Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845. Ч. 2, гл. 1, разд.1, §6.

В.К. ПУХЛИКОВ

Российская Академия наук

**ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА В.С. СОЛОВЬЕВА
И ПЕРСПЕКТИВЫ ЭВОЛЮЦИИ
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

В.С. Соловьев оказал большое влияние на ход развития последующей русской философской мысли. По существу он стал первым русским философом, построившим собственную философскую систему. Выдвинутые им при этом идеи в той или иной мере нашли свое продолжение в творчестве таких филосо-

фов, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский и многих других. Как положительные, так и отрицательные стороны его философского учения позволяют, на наш взгляд, сделать некоторые выводы не только о месте русской философии в системе мирового философского знания, но и о перспективах эволюции его в современных условиях. Однако для того, чтобы рассуждать об этих проблемах, необходимо в сжатом виде изложить суть философской системы В.С. Соловьева и рассмотреть логику ее обоснования самим философом.

Истоки его системы лежат в лоне немецкой классической философии, попытка проследить их неизбежно приводит к Гегелю, и в особенности к Шеллингу.

Шеллинг, как известно, на протяжении своей жизни неоднократно пытался создать стройную, логически обоснованную систему, но все эти попытки в силу разного рода причин так и не получили завершения. Одна из них состояла в том, что все существующее он разделил на «относительно идеальное» и «относительно реальное», указав при этом, что его определяющим началом является Бог. Систему Шеллинга, таким образом, можно изобразить следующим образом:

Бог

«все относительно
идеальное»

«все относительно
реальное»

Именно эта идея и была воспринята В.С. Соловьевым. Однако он самостоятельно наполнил ее конкретным содержанием и довел до логического завершения.

Все содержание философского (и богословского) знания, с точки зрения В.С. Соловьева, можно представить как иерархию и координацию трех элементов: сущего (Бог), сущности (идея) и бытия (человек, рассматриваемый как вершина творческой эволюции природы). Эта иерархия, каждый элемент которой представляет собой особый вид действительности (самобытная, иде-

альная и реальная действительность) и составляет ядро его философской системы.

Каждый из основных элементов системы разворачивается философом в целую область философского знания. При этом в качестве методологического орудия он использует понятие всеединства, а также догматы христианского вероучения.

Сущее является как Дух, Разум и Душа, причем они, с одной стороны, образуют органическое единство, а с другой – сохраняют свою самостоятельность. Эти явления сущего как бы задают дальнейшие подразделения сущности и бытия, что придает всему построению целостность и единство. Однако все же сущее как самобытная реальность (т.е. как Бог) стоит особняком по отношению к двум остальным элементам системы, через которые философ раскрывает многообразие человека и окружающего его мира.

Если сущность включает в себя три основные ценности – Благо, Истину, Красоту, то бытие (человек) раскрывается как единство воли, понятия и чувства. Воля стремится к Благому, их единство и дает такую сферу человеческой жизни как *практика*. Понятие тяготеет к истине, в результате чего возникает *знание*, наконец, чувство направлено на красоту, и эта направленность составляет существо *творчества*. Итак, практика, знание и творчество – вот в чем выражается единство идеи и человека или сущности и бытия. Каждая из этих сфер человеческой жизни имеет собственные формы, в которых она осуществляется. Практика, согласно В.С. Соловьеву, существует в таких формах, как духовное общество (церковь), политическое общество (государство) и экономическое общество (земство). Знание – это теология, философия и позитивные науки. Наконец, творчество включает в себя мистику, «изящное художество (искусство)» и «техническое художество» (проектную и конструкторскую деятельность). Все это построение можно изобразить следующим образом:

			Дух	
	СУЩЕЕ		Разум	
			Душа	
	Благо	<i>Практика</i>	Воля	
СУЩНОСТЬ	Истина	<i>Знание</i>	Понятие	БЫТИЕ
	Красота	<i>Творчество</i>	Чувство	

<i>Практика:</i>	<i>Знание:</i>	<i>Творчество:</i>
Духовное общество (церковь)	Теология	Мистика
Политическое общество (государство)	Философия	Изящное искусство (искусство)
Экономическое общество (земство)	Позитивные науки	Техническое искусство

Каждый из основных элементов системы Соловьева служит предметом дальнейшего анализа.

Сущее, или Бог, становится объектом его богословских размышлений. Используя как апофатическое, так и катафатическое богословие, философ доказывает, что Абсолют – это осуществление Блага через Истину и Красоту, воплощение всеединства как такого единства, которое включает в себя все богатство многообразного.

Рассматривая второй фундаментальный элемент своей системы – сущность или идею, философ, по существу, обосновывает переход от Бога к миру. Этот переход осуществляется через любовь. Именно в рамках сущности философ различает в сущем, в Абсолюте, два полюса – абсолютное единство, т.е. по-

ложительный полюс, и стремление к существованию в многообразии, в движении. Это и есть отрицательный полюс, или идеальная материя (*materia prima*). Философ осуществляет персонафикацию процесса перехода от сущего к бытию, используя понятие-образ Софии. В системе В.С. Соловьева София обладает большим количеством функций: мировая душа, обеспечивающая единство мира, идеальная сущность этого мира, субъект развития мира, посредник между Богом и бытием, отраженная идея Логоса-Христа. Кроме того, мировая душа – София как животворяющая идея мира играет роль символизации женского начала, дарующего жизнь всему существующему. И здесь понятие Софии явно сближается с издревле почитаемым на Руси образом Богоматери.

Третье фундаментальное подразделение системы В.С. Соловьева – бытие, включает в свое содержание человека и мир, в котором он живет и действует, причем человек является «венцом», в известном смысле завершением природы. Дело в том, что в бытии идет процесс творческой эволюции, которая имеет две стадии: эволюция природы и история общества. Если эволюция природы есть богоматериальный процесс, то история – процесс богочеловеческий. В целом процесс творческой эволюции конечен, богочеловеческий процесс через единение человечества с Богом находит завершение в пришествии царства Божия, когда благодаря мессианской роли русского народа на планете возникнет свободная теократия, которой будет соответствовать теософия и теургия.

Думается, что на основе изложенного можно сделать вывод о том, что философская система продумана В.С. Соловьевым с той тщательностью, которая характерна для таких систем европейской классической философии, как системы Декарта, Спинозы, Лейбница или Гегеля. Это не случайно, ибо субъективно, для самого В.С. Соловьева его система (как и гегелевская система для Гегеля) являлась закономерным итогом развития европейской философской мысли к середине прошлого столетия. Это отчетливо видно из его (В.С. Соловьева) магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)», которая, по существу, и посвящена обоснованию идеи новой философской системы. Философ рассматривает в ней ход развития западноевропейской философской мысли от Декарта,

которого он называет первым представителем философии Нового времени, до Шопенгауэра и Гартмана включительно.

Он полагает, что в этом процессе ярко выявились две ограниченности западноевропейской философии: во-первых, неудержимое стремление к гипостазированию отвлеченных понятий, приданию им статуса самостоятельно существующих реальностей, независимых друг от друга, и, во-вторых, отрыв мышления от воли, разума от чувственности, «теоретического» человека от человека «практического». Обе ограниченности западноевропейской философии, по его мнению, наиболее яркое воплощение нашли в философском учении Гегеля. Чтобы устранить эти пороки философской мысли в Европе и понадобилась «философия бессознательного» в лице философских систем Шопенгауэра и Гартмана. Какие же уроки может извлечь философствующий разум из процесса развития философской мысли в Европе в Новое время?

Подходя к философским учениям Декарта, Спинозы, Лейбница, Ф.Бэкона, Локка, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана с точки зрения принципа «филиации идей», рассматривая их как ступени единого процесса развития философской мысли, обуславливающие и взаимодополняющие друг друга, он приходит к выводу, что общим результатом этого процесса могут быть признаны следующие положения, которые он и закладывает в основу собственной философской системы: 1) учение о бытии (онтология) может быть построено только в том случае, если будет произведен решительный отказ от признания абстрактных сущностей как последних принципов бытия и учение о бытии будет строиться на основе признания одного абсолютного «всеначала» – конкретного всеединого духа (т.е. Бога); 2) в области учения о познании (гносеология) необходимо признать самоочевидное – односторонность как эмпиризма, так и рационализма и использовать «истинно-философский метод», т.е. выведение из несомненных эмпирических данных того, что в них необходимо логически заключается; 3) в области учения о человеке (этика и социальная философия) необходимо признать, что последняя цель человеческого существования и высшее благо общественной жизни могут быть достигнуты только совокупным человечеством в про-

цессе «абсолютно целесообразного» хода мирового развития, которое с необходимостью приведет к уничтожению эгоизма и эгоистической обособленности людей, свойственных современному обществу, и возникновению сообщества людей как «царства духов». Гарантом этой абсолютной целесообразности и возможности существования сообщества людей как «царства духов» является «абсолютный дух», о котором речь шла в онтологии. Легко увидеть в этом рассуждении набросок структуры той системы, которая и была позднее разработана В.С. Соловьевым. В этом смысле ему нельзя отказать в последовательности.

В свете предшествующих рассуждений весьма обоснованным является вывод о том, что философская система строится В.С. Соловьевым на основе освоения предшествующей и современной ему философской мысли, это придает его теоретическим построениям философскую глубину, делает их неотъемлемой частью мировой философской культуры. А это и есть, по нашему мнению, основа для анализа вопроса о месте русской философии в мировом философском процессе. Однако обращение к философскому учению В.С. Соловьева может быть весьма плодотворным и для решения вопроса о последующей эволюции мировой философской мысли и даже перспективах эволюции философского знания в наши дни.

Если вдумчиво посмотреть на положение философии в современном мире, то любой человек, сколько-нибудь знакомый с состоянием философского образования и философской культуры в современной цивилизации, сделает вывод о том, что роль философии неуклонно и не столь уж и медленно слабеет. Во многих странах Запада знакомство с философией составляет весьма незначительную часть образовательного процесса. Философская литература не пользуется особой популярностью. Под видом философии распространяется множество сведений из самых различных областей знания, часто имеющих весьма отдаленное отношение (а иногда и совсем никакого) к действительно философским проблемам. Являясь в глубокой древности олицетворением мудрости, прародительницей всех или почти всех наук, будучи сравнительно (в историческом масштабе) совсем недавно неотъемлемой частью всякого теоретического знания (достаточно вспомнить о Декарте, Ньюtone, Лейбнице и др.), философия

постепенно стала, по меткому замечанию Б. Рассела, некоей «ничейной областью» знания, той областью, из которой уже ушла религия, но еще не пришла позитивная наука. Сюда же относится и роль популяризатора достижений естествознания, когда философия в лице онтологии претендует на функцию обобщения достижений опытных, эмпирических, или, как иногда говорят, конкретных наук. А ведь есть еще у философии и идеологическая функция, когда она выступает в качестве теоретического обоснования тех или иных политических и социально-экономических общественных порядков. И если, с одной стороны, философские рассуждения, опираясь на опыт столетий, могут произвести впечатление глубоко фундированных, то, с другой стороны, в глазах практических деятелей им не хватает непосредственной связи с действительностью, конкретности, под которой обычно понимается погруженность в факты сегодняшнего дня. Куда как более практичными выглядят те на наших глазах возникающие дисциплины, которые претендуют на замену абстрактных, как часто считается, философских рассуждений конкретными рекомендациями, которые дают новые дисциплины, такие как политология, культурология и т.п. Имея внешние признаки опытных наук, эти дисциплины на самом деле не более чем необходимые для власть предержащих идеологические орудия (при советской власти таким орудием был «научный коммунизм», сейчас его место заняли другие «науки»). И в сравнении с ними философия в глазах обывателей сильно проигрывает. В самом деле, власть имущим необходимы конкретные практически осуществимые рекомендации, а философия в лучшем случае может лишь развернуть «веер» более или менее вероятных возможностей. Властители хотят услышать одобрение своим таким новым и таким оригинальным проектам, а философия указывает на глубинное сходство того, что происходит сейчас, с тем, что было не раз на протяжении истории человечества. Весь дух современной практически ориентированной и утилитарной по своей направленности цивилизации требует конкретных расчетов, а философские понятия и сегодня так же не могут быть сведены к процедуре измерения (или, по крайней мере, быть дополненными ею), как и много веков тому назад. Лозунг нашего времени – эффективность, а под эффективностью

чаще всего понимается успешность решения ближайших, наиболее злободневных (как говорили при советской власти, «актуальных») задач, философия же ведет речь об отдаленных последствиях, важность которых, конечно же, все понимают, но расходувать силы ради которых никто не хочет, а часто и не может.

Понятно, что в таких условиях философия действительно оказывается в незавидном положении. Думается, однако, что, признавая сам факт определенного вытеснения философии на периферийную область общественного сознания и, следовательно, в определенной мере смиряясь с этим как с объективной реальностью (если мы хотим сохранить репутацию трезвомыслящих людей), можем, все же опираясь на историю философии, почерпнуть уверенность в прочной перспективе существования философского знания и в этих общественных условиях. Пожалуй, единственным условием при этом является соблюдение по возможности требований объективного подхода, учитывающего как положительные, так и отрицательные стороны учений предшествующих философов.

Если, например, обратиться к философии В.С. Соловьева, то, отмечая, с одной стороны, стройность и продуманность его философской системы, нельзя не видеть и ее (этой системы) искусственности. К тому времени, как показала последующая история философии, уже устарел сам принцип построения философского знания в форме философской системы. И лучше всего это показал пример Гегеля. Жизнь есть вечный процесс движения и развития, и его нельзя замкнуть ни в какие хитроумные рамки раз и навсегда данной системы. Ускорившийся в XIX в. темп социального изменения сделал очевидным этот факт. Стала пробивать себе дорогу идея о том, что многовариантность мира нельзя совместить с требованием строить всю картину мира на основе одного принципа или небольшого их числа, что является сущностью любой философской системы. В связи со все ускоряющимся ходом развития естественнонаучного знания встала под вопрос правомерность и необходимость такой части философской системы, как онтология. Наконец, стала ослабевать уверенность в однонаправленности исторического процесса и возможности однозначного его результата для всего человечества.

Всего этого, к сожалению, не принял во внимание (да и не мог принять в силу ограниченности своим историческим временем) русский философ. Отсюда очевидные провалы в его историко-софских построениях как относительно исторического процесса в целом (включая проблему исторической судьбы России), так и относительно тех или иных его конкретных «провидений» и предсказаний.

Вместе с тем в его философском творчестве осталось то, что имеет непреходящую ценность – твердая уверенность в существовании неизменных ценностей и идеалов, которым подчинена человеческая деятельность. А это и есть, по нашему мнению, главное в философии, которая в конечном счете, будучи освобождена от исторически изменчивых форм, представляет собой не что иное, как рефлексию по поводу мировоззрения, как размышление по поводу ценностей и идеалов, их изменчивости и постоянств, их определяемости условиями жизни человека и их определяющей роль и по отношению к этим условиям. Не все люди желают заниматься такой рефлексией, не все стремятся к ней. Здесь кроется источник слабости философии. Но пока существует человечество, всегда будут люди, стремящиеся к такой рефлексии. В этом залог силы и жизнестойкости философии. Для понимания этой истины многое сделал и В.С. Соловьев.

А.Э. ВОСКОВОЙНИКОВ

Международный эколого-политический университет

ВСЕЕДИНСТВО КАК ФОРМА ВЫСШЕГО СОВЕРШЕНСТВА

В.О. Ключевский на могиле Вл. Соловьева произнес очень верные слова: «У мудрого человека главные вехи – книги, а главные события – мысли». И если мерить жизнь Вл. Соловьева *такими* вехами и *такими* событиями, то, ох, как длинна его далеко не длинная жизнь... Вл. Соловьев меньше всего был бесстрастным искателем философских истин. Скорее его можно отнести к тому типу мыслителей, духовборцев и пророков, о которых Блез Паскаль говорил, что они ищут, «вздыхая».

Творчество Вл. Соловьева опиралось на многие выдающиеся достижения мировой философии. Однако, обращаясь к трудам тех или иных мыслителей (даже наиболее великих), Вл. Соловьев всегда пропускал их идеи и концепции через призму своего оригинального видения и творчества. Высочайшая универсальность мировосприятия Вл. Соловьева приводила к тому, что он, с одной стороны, решительно выступал против любой односторонности и ограниченности во взглядах; но с другой стороны, приветливо откликался на концептуальное «многоголосие» духовной культуры, ибо видел за ним объединяющее единство. По мнению князя Е.Н. Трубецкого, близкого друга и единомышленника Вл. Соловьева, тот - «верующий христианин, но это не мешает ему находить элементы положительного откровения не только в исламе, но и во всевозможных языческих религиях Востока и Запада. Философ-мистик, он тем не менее высоко ценит ту относительную истину, которая заключается в учениях рационалистических и эмпирических»¹.

Вл. Соловьев стремился придать христианству более современную форму и в то же время полнее раскрыть его гуманную сущность.

История в учении Вл. Соловьева есть единый процесс целесообразного мирового развития, магистральная линия которого - путь совместного спасения людей. Это богочеловеческий процесс, онтологическая динамика восхождения мира к Богу. В Богочеловечестве, благодаря деятельному духовному труду, человеческое начало соединяется с Божественным. Подобные идеи получают дальнейшее развитие в трудах (младшего) Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова.

Первый этап этого восходящего развития Вл. Соловьев называл *предзамыслом* и связывал с *Софией*. Второй этап олицетворял *Христос* (индивидуальный *Богочеловек*²). Третий этап связан с *Вселенским Богочеловечеством*; с его приходом кончается земная предыстория, открывая путь всемирной космической истории.

Уже начиная с магистерской диссертации 1874 года «Кризис западной философии (против позитивистов)»³, Вл. Соловьев формирует своё учение, исходя из такого высшего онтологического принципа, как *всеединство*.

Хотя сам термин «всеединство» впервые введен в отечественную философскую литературу Вл. Соловьевым, исходные соображения об этом принципе встречаются еще у досократиков. Можно вспомнить гераклитовское: «И из всего – одно, и из одного – всё». Анаксагор: «Во всём есть часть всего». И снова Гераклит, который переносит этот принцип и на познание: «... мудрость в том, чтобы знать всё как одно» (последнее см.: фр. 50ДК).

В настоящее время под всеединством понимают прежде всего принцип (и выражающее его учение), в соответствии с которым человек, бытие и сверхбытие образуют единое нерасторжимое целое («органичное единство»). Сверхсущее непременно наличествует в сущем, включая любую единичную вещь. В то же время сущее во всем своем многообразии наличествует в порождающем его сверхсущем (в Абсолюте) или в посреднике между сущим и сверхсущим⁴.

Прежде чем перейти к анализу соловьевского всеединства, спросим себя: – Почему, как правило, так несчастен современный человек? Зачастую потому, что он душевно расщеплен, внутренне расколот. В нем борются между собой знание и вера, чувства и разум, осознанная воля и бессознательные влечения, ускользающее прошлое и неопределенное будущее. Причем борются непримиримо. Не избегая противоречий (они неизбежны), важно научиться эффективно преодолевать их, вновь и вновь устремляясь к гармоничной целостности. В учении о всеединстве Вл. Соловьев как раз и разрабатывал соответствующую, но несравненно более фундаментальную проблематику на универсальном онтологическом уровне.

Учение о всеединстве изложено Вл. Соловьевым прежде всего в «Философских началах цельного знания» (1877), докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880), незавершенной «Теоретической философии» (1897 – 1899).

А.Ф. Лосев обратил внимание на то, что, несмотря на свою православную религиозность, Вл. Соловьев мог излагать учение о всеединстве без специфических христианских понятий. «То, что все совпадает в одном единстве, то, что это единство везде присутствует, и то, что каждый элемент бытия является носителем всего бытия и потому не может быть изъят из бытия, как не

может быть изъят отдельный орган из организма без уничтожения самого организма, – все подобного рода конструкции можно излагать, не касаясь религиозных проблем, и вполне можно ограничиваться только одной правильно сконструированной системой основных категорий»⁵. Для Вл. Соловьева оказались неприемлемыми «отвлеченные начала» как традиционного материализма, так и традиционного идеализма.

Именно всеединство, которое многообразно проявляется везде и во всем, служит мыслителю методологической «нитью Ариадны».

В онтологической сфере принцип всеединства помогает преодолеть дуализм материального и духовного; он открывает взаимопроникновение субстанций (вплоть до их тождественности). Важнейшим проявлением принципа «все во всем» является *всеобщая одушевленность*, но трактуемая в духе христианского монотеизма, а не традиционного пантеизма.

Абсолют, по Вл. Соловьеву, есть «положительное всеединство»⁶. Онтологически оно раскрывается в благе, истине и красоте, гносеологически – в системе цельного знания, «свободной теософии».

«Основание материального начала есть стремление к утверждению себя. В божественном начале каждое существо стремится войти во все, внести их в себя, стать богом в Боге. Стремление материального мира – стать всем вне всего. Стремление божественного мира – быть всем во всём»⁷.

Но как связаны миры материальный и божественный («органический»)? «Всякое существо имеет то общее со всеми остальными, что оно есть... Существо всецелое говорит: «я емь все». Это определяет сферу бытия божественного. Существо частное говорит: «я емь это», чем обуславливается материальная сфера бытия». Данные утверждения несовместимы. «Соединить божественное начало с материальным может только такое существо, которое скажет: «я емь это и все». Такое существо есть человек»⁸.

В *общекультурной* сфере принцип всеединства устремляет различные культуры к плодотворному синтезу, а также роднит религиозную веру, научную истину и моральные императивы.

Вл. Соловьев выступал против теорий, прямо или косвен-

но отрицавших само существование единого человечества, «общего плана всемирной истории», солидарности «племен и культурно-исторических типов в общей исторической работе»⁹.

И ныне ничуть не утратили своей актуальности попытки Вл. Соловьева значительно расширить «мосты» между Востоком и Западом, знанием и верой, гуманитарной правдой и научной истиной. Когда философские и общедуховные учения Запада и Востока соприкасаются и даже переплетаются между собой, это не является только совпадением противоположностей. Психотехническая практика Махамудры близка методу феноменологической редукции; бытие-ничто у позднего Хайдеггера созвучно идее шуньяты и т.п.

Анализируя возможные пути единения современной духовной культуры, трудно избежать прямого или косвенного влияния идей Вл. Соловьева. Так, например, некоторые отечественные культурологи выделяют соборно-синтетическую форму интеграции, способствующую внутреннему единству при сохранении своеобразия различных культурно-географических миров и сфер духовной культуры.

Духовный мир человека связан с многообразными социально-историческими, национально-языковыми, социально-ролевыми «контекстами». Думается, что они не только «создают атмосферу» для сознательного существования человека, но и входят в сущностную основу последнего как важнейшие системообразующие атрибутивные характеристики, взаимодополняющие друг друга.

В *нравственной* сфере принцип всеединства непреложно утверждает абсолютную мораль, единую для всех. Высшая благая истина не может быть истиной только для кого-то, она – для каждого и всех. Устремленность к общечеловеческим ценностям пронизывает одно из наиболее значительных произведений Вл. Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия». Не только философски мудры, но и филигранно афористичны многие соловьевские мысли из этого капитального труда: «Дух сильнее крови»... «Люби все другие народы, как свой собственный»¹⁰.

Что касается морального аспекта *спасения*, то принцип всеединства понимает его не как индивидуальную участь, а как

общее соучастие в праведных деяниях: «*Спасающий спасется. Вот тайна прогресса - другой нет и не будет*»¹¹. А самозабвенно занимаясь спасением, важно не забыть и *ее* – священную старину предания. Ее «непривлекательные формы» обманчивы, и как не почтить ее седину, как не пожалеть ее немощи... Даже тот, кто «не верит в будущность старой святыни, должен все-таки помнить ее прошедшее». Идя вперед, не отвергать былого, «взяв на себя всю тяжесть старины»¹².

Высочайшая ответственность и перед будущим, и перед прошлым – один из ведущих нравственных мотивов в творчестве и жизненной деятельности мыслителя.

Как со всем этим созвучны идеи таких русских мыслителей, как Н.Федоров, Н.Бердяев и др. (Бердяев: «Это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение коммунитарно, что все ответственные за всех»).

В *религиозной* сфере принцип всеединства призывает к воссоединению православия и католицизма, радикальному сближению различных вероисповеданий, церквей и конфессий.

Что касается религиозной веры, то Вл. Соловьев выделял три ее постепенно сменяющихся уровня: детская (или слепая) вера; развитие рассудка и отрицание слепой веры; сознательная вера, основанная на развитии разума. Другими словами, на высшем уровне религиозная вера становится *разумной*, ибо в ней гармонично объединяются те характеристики, которые на более низких уровнях отвергали друг друга.

В *социальной* сфере принцип всеединства открывает путь к ненасильственному, подлинно свободному объединению людей. Меньше всего подобное объединение должно напоминать огромный «муравейник». Подлинное человеческое всеединство зиждется на добром согласии и свободе.

Критикуя те идеи славянофилов, которые могли привести к национальному чванству и культурному изоляционизму, Вл. Соловьев тоже прежде всего исходил из принципа всеединства: «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т.е.

поклонение своему народу с прямым отрицанием самой идеи вселенской правды, - вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами; второй был реалист с фантазией; последнее, наконец, - реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда»¹³.

Напомню некоторые рассуждения Вл. Соловьева о сближении верующих и неверующих в сенсационном выступлении на заседании Московского Психологического общества 19 окт. 1891 (оно называлось «О причинах упадка средневекового мирозерцания»). Чтобы показать, что о человеке важно судить не по одним словам и неискренним действиям, а по глубоко выстраданным поступкам, Вл. Соловьев обращается к евангельской притче о двух сынах: «...один сказал: пойду – и не пошел, другой сказал: не пойду – и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца?»¹⁴. (Чуть позже Вл. Соловьев вновь обращается к Евангелию, напоминая историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. «Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему своё неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавился», а Фома остался апостолом и умер за Христа»¹⁵).

Вл. Соловьев отмечает, что социальный прогресс последних веков совершался «в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом», причем неверующие соучастники «нового прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. Христа они не могли обидеть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину»¹⁶. И вот, как бы *обиженная этой двойною ложью, земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертве-*

ния, чтобы и себя спасти от смерти»¹⁷.

Из христианской веры в Бога как в безграничное добро вытекает признание его объективного воплощения и соединения с самим существом человеческой природы как по духу, так и по плоти, а через последнюю и с природным миром.

Вл. Соловьев боготворил природу как в прямом, так и в переносном смысле. Он считал природу живым существом и допускал душу мира.

Вл. Соловьев выделял три эволюционно-исторических этапа взаимодействия природы и человечества: 1) страдательное подчинение ей; 2) отрицательно-деятельное отношение (борьба с ней, стремление ее покорить); 3) положительно-деятельное отношение (утверждение ее идеального состояния, того, чем она должна стать через человека)¹⁸.

Идеи философа прекрасно согласуются с современными представлениями о взаимодействии природы и общества. В рамках современного универсального эволюционизма особую роль играет *коэволюция*. «Общая» коэволюция включает коэволюцию биологических систем, генно-культурную коэволюцию, коэволюцию человеческой психики и духовно-психической жизни социокультурных сообществ, коэволюцию природы и общества, коэволюцию различных концепций и учений и т.п.

Вл. Соловьев «повенчал» не только веру и свободу, но также веру и знание. Однако знание не бесчеловечное, механистичное. А знание *разумное*, такое, которое помогает человеку стать благороднее в жизни и возвышенной во всех своих интенциях.

«Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-нибудь дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают *природу!*..»¹⁹. Далее он цитирует «Фауста» и восклицает, присоединяясь к великому творению Гете: «Вместо живой природы они целуются с ее мертвыми скелетами»²⁰.

Развитие цельного знания и цельного человека – вот важная основа общественного прогресса.

Памятуя о том, что всеединство в своей завершенной и совершенной полноте реализовано в трансцендентном мире, но признавая его потенциальную мощь и сладостные муки нарож-

дения в мире посюстороннем, остановимся на некоторых его проявлениях.

Одна из наиболее неоспоримых и наглядных форм существования одного в другом – это информация. Собственно говоря, информация является количественной характеристикой гораздо более традиционной философской категории *идеальное*. Говоря об идеальном, Гегель, в частности, отмечал, что это бытие одного в другом. В связи с современными философскими и специально-научными информационными разработками большой интерес представляют софиологические взгляды Вл. Соловьева.

София (греч. «мудрость», мастерство), Премудрость – в иудаизме и христианстве лично олицетворяет божественную мудрость. В латинской христианской литературе термин София вытеснен мистически трактуемым понятием «Церковь»²¹. Софиология как таковая в католицизме не развита. Зато в византийской традиции образ Софии символизировал теократический принцип. Образ Софии со временем сближается с образом девы Марии как просветленной твари, в которой становится софийным, облагораживается весь космос²². Сам Вл. Соловьев говорит, что по народной вере Богородица являет божественное начало, выражающееся в «вечном стремлении» во всей природе²³.

С современных научных позиций софийность может быть рационально интерпретирована как единая материально-идеальная или энергоинформационная субстанция, порождающая все материальное разнообразие жизненных форм и обеспечивающая их информационную упорядоченность и взаимодействие. Таким путем можно объяснить органичное единство *идеально-сущих* и *материально-несущих* составляющих сознания, а также онтологический статус его идеально-смысловых форм. Следуя подобной логике и выражая определенные традиции отечественной философской мысли, А. Иванов обосновывает тезис, что онтология может быть только единством антропологии и космологии - антропокосмологией.

В нынешнее время многие вещественно-энергетические запасы планеты уменьшаются прямо на глазах. Однако выход есть, и он в том, что безграничные возможности дальнейшего развития открывает информация. Ее резервы превращаются в

базовое национальное богатство. Продуктивность ее использования во многом определяет экономическую и технологическую мощь страны. Встает непростая проблема информационной собственности. Информация превращается в метаресурс (ресурс ресурсов), причем резко возрастает ценность ее воспроизводства через образование. Информатизация выходит за пределы чисто технической сферы. Происходит интеграция информатики и общества, которую изучает новая наука – социальная информатика. Со временем (после резкого уменьшения вещественно-энергетических ресурсов) человек и природа будут взаимодействовать преимущественно информационно. Подобной стратегии будет придерживаться общество, оптимизируя и гармонизируя своё экоразвитие.

Переходя к сфере искусства, буду понимать под *эстетической гомеомерией* «интенсивную бесконечность»²⁴, внутреннюю неисчерпаемость по-настоящему талантливому художественного произведения, его способность потенциально нести в себе огромное многообразие эстетических образов, смыслов и значений, выражающих мировые целостности самого высокого порядка²⁵. Прекрасные строки Уильяма Блейка поясняют эту идею: «*В одном мгновенье видеть вечность, / Огромный мир - в зерне песка, / В единой горсти – бесконечность, / И небо - в чашечке цветка*».

Некоторое сходство *эстетической гомеомерии* со *смысловой многозначностью* художественного произведения при более пристальном рассмотрении сменяется довольно радикальными различиями. Ведь смысловая многозначность в большей мере выражает принцип «или – или», а эстетическая гомеомерия – принцип «и – и». Гораздо ближе к нашему понятию лосевское истолкование художественного символа, который истолковывается одновременно как «образ, взятый в аспекте своей знаковости», и как «знак, наделенный неисчерпаемой многозначностью образа». «Суть символа будет утрачена, если закрыть его бесконечную смысловую перспективу...»²⁶.

Весьма актуальным явилось отношение Вл. Соловьева к категории относительного. Философским прологом к самой знаменитой естественнонаучной теории XX века может предстать соловьевский анализ универсума: «Тот самый универсализм,

который заставлял Соловьева восставать против идолов, обусловливал его чрезвычайно высокую оценку относительного. В его глазах относительное только тогда становится ложью, когда возводится в безусловное, становится на его место; напротив, относительное, утверждаемое, как таковое, составляет необходимую часть целой, вселенской истины»²⁷.

Известно, что такое философское и общенаучное учение, как антропокосмизм, уподобляло «микрокосмос» человека «макрокосмосу» Вселенной. Интересным проявлением универсальной взаимосвязи и единства на уровне целостной Вселенной является антропный принцип. Первым его сформулировал, как космообразующий принцип, Г.И.Идлис (1960), но обрел этот принцип известность благодаря ученому Картеру. Согласно антропному принципу, Вселенная планировалась и развивалась с изначальным учетом того, что в ней появится жизнь и ее венец – человек. Религиозные мотивы такого подхода несомненны. Создатели подобной картины нашей Вселенной явно или косвенно подразумевают действия Высшего Создателя нашего мира.

Считается, что Вселенная именно такая, а не другая, в силу того, что существует именно такой ее обитатель и наблюдатель, появившийся на определенном этапе ее развития. Для доказательства используются некоторые совпадения так называемых «больших чисел» и наличие определенных критичных фундаментальных констант²⁸.

Всеединство проявляется, в частности, в том, что более простые эволюционные формы и процессы становятся базовым основанием для более совершенных²⁹. А прошлое в «снятом виде» живет в настоящем и будет жить в будущем. Вот почему продолжает с нами жить - благодаря своим творениям - великий русский религиозный философ Владимир Сергеевич Соловьев.

¹Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Тома 1-2. М., 1913. Т.1. С. 27-28. См. также: Евгений Трубецкой. Личность В.С. Соловьева // Наше наследие. 1988. № 2. С. 76.

²Высоко почитая Сократа и Платона, Вл. Соловьев всё же говорит о том, в каком направлении следует выходить за пределы их учений:

«Чтобы идти дальше и выше Сократа, - не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге, - нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Нemoшь и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т.е. стать действительным сверхчеловеком, одною силою ума, гения и нравственной воли, - поясняют необходимость настоящего существенного богочеловека» (Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 томах. Т. 9. С. 240-241).

³ Еще до этой диссертации Вл. Соловьев опубликовал статью «Мифологический процесс в древнем язычестве» (журнал «Православное обозрение», ноябрь 1873 г.).

⁴ Совр. филос. словарь / Под ред. В.Е.Кемерова, 1996., С. 93.

⁵ Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 58.

⁶ Характеризуя учение гностиков, Вл. Соловьев относит к одному из важнейших достоинств то, что абсолютное начало они считали положительным и представляли как полноту (плерому). Иная позиция у буддистов, представлявших в данном случае нирвану (начало пустое, чисто отрицательное).

⁷ Вл. С. Соловьев. Лекции по истории философии // ВФ. 1989. № 6. С. 78.

⁸ Там же.

⁹ Рецензия Вл. Соловьева на книгу В.В. Розанова «Место христианства в истории». М., 1890.

¹⁰ Соловьев Вл. С. Соч. В 2 т. Т.1. С. 379.

¹¹ Соловьев В. С. Тайна прогресса. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 621.

¹² Там же. С. 620.

¹³ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй //Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. С.477.

¹⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 354.

¹⁵ Там же. С. 355.

¹⁶ Вл. Соловьев не только в обсуждаемом выступлении, но и в других работах, а также письмах подчеркивал, что «разумные убеждения» не могут выводиться из одной только «положительной науки». Последняя изучает «только внешнюю действительность, одни факты и больше ничего». Однако постигнуть истинный смысл факта, дать разумное объяснение природы и человека «позитивная наука» не способна. (См. Письма Вл. С. Соловьева. Т.III. С.75).

¹⁷ Там же. Часть текста выделена мною – А.В.

¹⁸ Соловьев В.С. Собр. соч.. Т. 1, 1988. С. 427.

¹⁹ Письма Вл. С. Соловьева. Т. III. С. 64.

²⁰ Там же. С. 65.

²¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. (В двух томах). М., 1982. Т. 2. С. 465.

²² Там же.

²³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Правда, 1989. С. 41.

²⁴ Под интенсивной бесконечностью понимают внутреннюю бесконечность (бесконечность «вглубь») в отличие от внешней, экстенсивной бесконечности.

²⁵ Не знаю, употреблялось ли раньше в эстетике данное выражение в смысле, схожем с моим. Однако напомним изречение о том, что невозможно придумать такую глупость, которую кто-то уже не высказал в истории философии...

В то же время и люди бесспорно мудрые (особое место среди них занимает Вл. Соловьев, чье учение о всеединстве было главным сюжетом данной статьи) обращали внимание на то, что существует поразительная возможность увидеть в самом уникальном нечто самое универсальное (а последнее несравненно шире эстетически типичного). Эта возможность заложена в диалектике как мира самого по себе, так и его духовного воспроизведения субъектом. Вспомним лосевские рассуждения о едином и многом, развивающие соответствующие гегелевские идеи: «Как бы мне ни вколачивали в голову, что единое не есть многое, а многое не есть единое, - все равно я, пока нахожусь в здравом уме и в свежей памяти, вижу шкаф сразу и как единое и как многое. А если я еще и диалектик, то я еще и пойму, как это происходит» (*Лосев А. Ф. 1993. С. 618*). Идею единства бытия как отражения всего во всем развивал Гете и другие великие философы прошлого, а в глубокой древности - Анаксагор (преложивший принцип гомеометрии), буддийские мудрецы. Говоря о психологии, нельзя не вспомнить К.Г. Юнга с его концепцией *архетипов коллективного бессознательного* и их взаимосвязи с индивидуальным бессознательным; в ней по сути дела развивались (хоть и на другой основе) родственные идеи. «В одном и том же индивиде может существовать множество личностей» (*Юнг К.Г. Психологические типы. С. 507*). И, наконец, удивительные открытия современной теоретической и экспериментальной физики, а также астрофизики и релятивистской космологии говорят о таких парадоксальных вещах, как «принцип зашнуровки» или стянутые в точку для внешнего наблюдателя вселенные. Вот где поистине Малое, в котором прячется Необъятное...

²⁶ Эстетика: Словарь. – М.: Политиздат, 1989. С.311-312.

²⁷ Трубецкой Е. Личность В.С. Соловьева // Наше наследие, II, 1988. С. 76.

²⁸ Даже не принимая антропный принцип в его «сильной форме», придется согласиться с его менее радикальным вариантом: картина мироздания, воссоздаваемая человеческой культурой, существенно зависит от положения человечества в этом мироздании.

²⁹ «Распадаясь на микрочастицы,

Жизнь ушедшая не умерла.

И когда-то погибшие птицы

Пролетают сквозь наши тела» (Вадим Шефнер)

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Фундаментальное значение для понимания основных концепций Вл. Соловьева, как и учения в целом, имеет его метафизика. Не является исключением и историософия мыслителя: ее важнейшие идеи и сам метод историософских построений имеют глубокие метафизические основания. Выяснение этой зависимости и составляет цель нашего исследования.

Следует отметить, что в существующей литературе о В. Соловьеве эта проблема специально не рассматривалась, хотя метафизике в целом уделено серьезное внимание такими отечественными исследователями как Е.Н. Трубецкой, В.А. Кувакин, В.В. Сербиненко, П.П. Гайдено, А.П. Козырев. Большая часть зарубежных авторов, изучающих творчество Вл. Соловьева, ограничивается фрагментарным описанием его метафизики, сосредотачиваясь на анализе таких аспектов, как учение о Богочеловечестве¹, Софии и душе мира². Предметом специального рассмотрения стала диалектика триипостасного единства в религиозной философии мыслителя³. Для ряда работ характерно стремление выявить истоки его метафизических построений⁴. Признавая важность и ценность подобных исследований, мы

должны заметить, что в них, как правило, зачастую исчезает общее. Относительно целостную реконструкцию метафизики Вл.Соловьева мы встретили у немногих. Среди них – Дмитрий Стремоухов, Людвиг Венцлер, Жан Рупп. Даже такие авторитетные специалисты, как Фредерик Коплстон и Дж.Саттон, уклоняются от детального анализа метафизики Вл.Соловьева. Первый – исходя из убеждения в возможности адекватного изложения его социально-философского учения без обращения к его софиологии, второй – очевидно, из недооценки метафизического обоснования Соловьевым философии религии.

Единственное на сегодняшний день специальное исследование метафизики Вл.Соловьева принадлежит Александру Кожевникову⁵ и представляет собой переработанный для журнальной публикации текст диссертации⁶, защищенной в 1930 году в Германии. Статья носит название “Религиозная метафизика Владимира Соловьева”. Она достаточно обширна – насчитывает 64 страницы журнального текста, дает глубокое прочтение учения философа, что и обусловило ее научную долговечность.

Интерес А.Кожевникова к метафизике Вл.Соловьева связан с обоснованием его историософских построений и базируется на убеждении в том, что в ней – последнее оправдание всех доктрин философа. “Роль, которую играет метафизика в творчестве Соловьева, очень важна, – пишет исследователь. – В ней – центр тяжести и основа всей его мысли. И только исходя из нее, вся система этой мысли может быть правильно понята. Именно в ней нужно искать последнее оправдание всей доктрины Соловьева. В ней сходятся связи, объединяющие различные доктрины, составляя, таким образом, упорядоченный и единый однородный комплекс, который можно назвать философской системой. И только соотносясь с этой метафизической доктриной, являющейся точкой отправления мысли Соловьева, можно понять смысл и значение изменений, которым эта мысль была подтверждена”⁷.

Исходя из признания центрального значения метафизики в творчестве Вл.Соловьева, А.Кожевников выделяет три этапа его развития.

К первому периоду он относит сочинения мыслителя, “составляющие историческое и критическое введение к его метафи-

зике”. В них Вл. Соловьев подвергает критическому рассмотрению философское развитие Запада и приходит к выводу о необходимости религиозной метафизики, которая явилась бы синтезом и завершением всех усилий предшествовавших философов. Во втором периоде, наиболее коротком из всех трех, Вл. Соловьев излагает основные положения своей метафизики, которая с самого начала обладает характером целостной и завершенной системы. Наконец, в течение более длительного третьего периода философ разочаровывается в теоретических и чисто метафизических вопросах. В нескольких книгах и большом количестве статей он излагает свои моральные и эстетические доктрины, философию истории, теории любви и теократическое учение⁸.

Являясь глубочайшим источником и основанием каждого из сочинений Соловьева, его метафизика, как полагает А. Кожевников, не претерпела каких-либо существенных изменений на протяжении всего творческого пути философа. Лишь в конце жизни Вл. Соловьев пришел к некоторым идеям, которые противоречили фундаментальным принципам его метафизической системы. В соприкосновении с реальностью его мысль изменяется, приобретая все более и более пессимистический характер, и его последние публикации, содержащие выражение идей, относящихся к философии истории и проблеме зла, находятся в явном противоречии с оптимистическим монизмом его метафизики⁹.

А. Кожевников подчеркивает религиозно – мистический характер метафизики Вл. Соловьева. И в этом он прав. Однако невозможно согласиться с утверждением, что она не имеет ничего общего с рационалистической философией. Тезис А. Кожевникова о том, что метафизика Вл. Соловьева – “это скорее интуитивно-мистическое описание, чем система анализа и дискурсивной логики, и именно как таковую ее нужно интерпретировать”¹⁰ – нам представляется ошибочным. Мистический элемент метафизики Соловьева не исключает рационализма. Бесспорно, метафизика всеединства основана на мистической интуиции Абсолютно сущего. Однако онтологическая концепция порождения и взаимо-

отношения сущного и бытия выражена у Соловьева не только как мистическая диалектика христианской Троицы, но так же как эволюционный космоисторический процесс. Поэтому в основе метафизики русского философа, его онтологической систематики лежит принцип мистического рационализма. Именно он выражает замысел всестороннего философского осмысления мира и человека. Он является синтезом теоретико-рационалистического и мистико-интуитивного знания. Мистический рационализм в онтологии проявляется как единство мистической креационистской и рационалистической картины становления мироздания.

Вызывают возражения утверждения А.Кожевникова о некритическом заимствовании Соловьевым метафизических идей у своих предшественников и неспособности самостоятельно рационально оформить мистические интуиции. Вот характерное рассуждение А.Кожевникова: “Как религиозный мыслитель Соловьев в большей степени монах, чем философ. В своей метафизике он исходит, без всякого сомнения, из глубоких и живых интуиций. Его мысль всегда искренна. Он действительно верит в то, о чем пишет. Но как только он намеревается придать рациональную форму содержанию своих интуиций, “организовать” их в целостную и гармоничную систему, т. е. как только он входит в область, которую сам называет чисто философской, обязательно происходят заимствования у своих предшественников. И то, что очень важно, он всегда упрощает и в большинстве случаев искажает и обедняет заимствованные доктрины. Таким образом, его мысль в общем приобретает абстрактный и поверхностный характер и часто чисто словесные дедукции заменяют метафизические анализы”¹¹.

Такая неадекватная оценка А.Кожевниковым метафизики Вл.Соловьева не случайна. Она явилась результатом, во-первых, ограниченного подхода к анализу ее истоков, а во-вторых, недооценки автором диалектического единства мистического и рационального в философии мыслителя. А.Кожевников явно увлечен идеей шеллингианских заимствований Соловьева. Эта увлеченность не позволяет ему увидеть не только другие истоки метафизики Соловьева – платонизм, неоплатонизм, Гегель, – но также уяснить единство мистического и рационального в его учении.

Следует отметить, что тезис о некритическом восприятии Соловьевым метафизики Шеллинга получил широкое распространение в зарубежном соловьеведении. В этом можно легко убедиться, пролистав соответствующие разделы исследований Максима Эрмана, Петера Вааге, Дж.Саттона и многих других. Основательнейшим образом тема “Шеллинг и Соловьев” проработана Лудольфом Мюллером, посвятившем ей одну из глав своей книги “Соловьев и протестантизм”¹². Опираясь на текстологический анализ работ двух философов, он указал на многочисленные совпадения, которые, по его мнению, подтверждают зависимость Вл.Соловьева от Ф.Шеллинга.

Интересный, на наш взгляд, поворот этой проблеме дает Г.Кальтенбруннер. Соглашаясь с тем, что “из русских философов никто не обнаруживал столь большого сходства с Ф.Шеллингом, как Вл.Соловьев”, он в то же время резонно замечает, что “многие детали еще не выяснены, ибо этот русский лишь очень редко ссылается на немецкого мыслителя, да и то преимущественно в связи с второстепенными моментами”. Все же от знатока немецкого идеализма не ускользнет то, продолжает исследователь, “как много Соловьев почерпнул в немецком идеализме, особенно в его поздней философии. Это относится к его учению о Троице и творении, к его учению о возможности воссоединения конфессионального расколотого христианства, а также к его эсхатологии”. “Это не значит, – подчеркивает Кальтенбруннер, – что Соловьев эпигон или даже плагиатор. Проблема лежит глубже. Следовало бы изучить как раз вопрос о том, не имеет ли то, что русский заимствовал у Шеллинга, “восточное”, то есть греко-русское, православное происхождение”¹³.

Какие же историософские проблемы представляются А.Кожевникову укорененными в метафизике Вл.Соловьева? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к его анализу двух центральных, по мнению автора, разделов метафизики Вл.Соловьева – учению о Боге и учению о мире.

Анализ учения Вл.Соловьева о Боге – Сущем Всеедином – А.Кожевников основывает на четырех работах философа – “Критике отвлеченных начал”, “Философских началах цельного знания”, “Чтениях о Богочеловечестве” и “России и Вселенской

церкви”. Резюмируя основные положения работы А.Кожевникова, отметим, что он дает достаточно добросовестное изложение учения Вл.Соловьева об Абсолютном и его Другом – втором Абсолютном и их диалектике. При этом он подчеркивает полную зависимость русского философа от Ф.Шеллинга. “Все, что он (Соловьев) говорит об Абсолютном и его Другом, – утверждает автор, – есть только значительно упрощенная парафраза некоторых спекуляций Шеллинга”¹⁴. Мы еще вернемся к вопросу об источниках соловьевского учения о Сущем – Всеедином, а теперь отметим те идеи, которые А.Кожевникову представляются наиболее существенными.

Во-первых, это основное противоречие метафизики Вл.Соловьева, состоящее, по мнению А.Кожевникова, в противостоянии дуализма и пантеизма. Это противоречие, считает он, “является Сциллой и Харибдой христианской мысли вообще и мысли Соловьева в частности”¹⁵. А.Кожевников продолжает: “С одной стороны, видя повсюду Бога, имея живой опыт бесконечного богатства божественной сущности, он ничего не хотел исключить из идеи Бога и, таким образом, приближался к пантеистической концепции. С другой стороны, ощущая с неменьшей силой ценность, присущую миру, в котором он так любил красоту, и утверждая абсолютную свободу человека, которую он хотел бы защитить даже от Божественного всемогущества, он оказался вовлеченным в дуализм, являвшийся для него, как и для всякого христианского философа, также неприемлемым, как и пантеизм противоположной тенденции. Для того, чтобы избежать эти крайности, и принимая во внимание эти две противоположные интуиции, которые определили начало и основание всей его мысли, он принимает шеллинговскую диалектику. Именно такой его диалектика Другого и должна быть понята и интерпретирована”¹⁶.

Вторая проблема, являющаяся, по А.Кожевникову, центральной для метафизики Вл.Соловьева, – это проблема свободы. “Как возможна свобода, если предметом метафизики является Абсолютное?” – спрашивает он. В решении этой проблемы А.Кожевников видит два варианта. Если исходить из дуализма, считает он, Другое Абсолютное свободно, его независимость такова, что она подрывает всякую “необходимость” возвраще-

ния к Абсолютному, и Абсолютное, отделенное от своего другого, не может больше быть названным абсолютно Абсолютным. Напротив, исходя из пантеизма, признающего, что Абсолютное есть абсолютно Другое, это другое не свободно по отношению к Богу; его бытие всецело находится в нем, он есть его движущая сила, иначе говоря, Другое находится в зависимости, которая исключает всякую его свободу по отношению к Абсолютному.

Две эти тенденции метафизики Вл.Соловьева могут быть сведены к антитезе: детерминизм (без свободы) или свобода (без детерминизма). В первом случае Другое Абсолютного исчезает. Во втором – она обретает свою автономию, но теряет абсолютное основание, т. е. свою субъективную, неизменную сущность.

Антитеза Божественного детерминизма и свободы Другого (второго центра Абсолютного) рассматривается А.Кожевниковым в третьей части работы, посвященной анализу учения Вл.Соловьева о Богочеловеке и Софии. Учение Вл.Соловьева о Богочеловеке “есть чисто христианская часть метафизики”. Философ надеялся, как полагает А.Кожевников, обеспечить ему развитие за пределами его догматической формы, “следуя имманентной диалектике идеи Абсолютного, точнее идеи Другого”¹⁷. Однако дедукция второго Абсолютного остается, по словам А.Кожевникова, “непроясненным умозаключением” в метафизических построениях Вл.Соловьева. Тем не менее, он принимает ее результат: “В противоположность Всеединному Сущему (первое Абсолютное) это второе (Абсолютное) не может быть абсолютным в том же смысле, что и “первое”¹⁸. Второе Абсолютное есть Другое или божественное содержание. “Абсолютное “становящееся”, идентифицируемое с идеальным человечеством, – пишет А.Кожевников, – есть не что иное, как “содержание “Абсолютного”¹⁹. Это отождествление, как он полагает, является фундаментом всей метафизики Вл.Соловьева.

Итак, Вл.Соловьев всегда утверждал, во-первых, что существование мира есть следствие свободного акта божественного “содержания...” и, во-вторых, что становление мира, или его постепенное соединение с Абсолютным, есть также следствие свободных действий падшего человечества, вновь отдающего себя Богу в этих действиях и через них. Все эти действия явля-

ются свободными, никакой из них не есть необходимый, никакой не есть предвиденный”²⁰.

Воспроизведя дедукцию второго Абсолютного по “Критике отвлеченных начал”, А.Кожевников приходит к выводу, что Вл.Соловьев отождествляет его с человечеством. Это, как он полагает, потребовалось философу для того, чтобы найти средний термин между идеей Другого и понятием эмпирического человека. “Соловьев пытается доказать, – пишет Кожевников, – что между всеми эмпирическими существами, проявляющими и осуществляющими сущность Второго Абсолютного, человек есть единственный, кто соединяет в себе эти качества”. “Он делает вывод, – добавляет Кожевников, – что сущность мира и сущность человека идентичны или, другими словами, что второе Абсолютное есть Абсолютное человеческое или абсолютное человечество”²¹.

А.Кожевников понимает, что, по Соловьеву, “ни человеческий индивид, ни эмпирическое человечество не реализуют в полной мере идею всеединого человека”²², однако нечто представляет элемент всеединого в каждом эмпирическом человеке, а именно – сознание того, что обладает самим собой. А.Кожевников пишет далее: “Охватывая идеальную целостность бытия в единстве ее сознания, человек есть Абсолютное... Будучи всеединым в своей идеальной сущности..., человек обладает сущностью, тождественной божественной сущности..., он есть бытие, реальность которого способна к бесконечному совершенствованию”²³. А.Кожевников приходит, таким образом, к выводу, что эмпирический человек сам по себе обладает в конечном счете всеми свойствами, что и второе Абсолютное. Но между свободой божественной и человеческой есть существенное различие. А.Кожевников пишет: “Однако если человек независим перед Богом и так же свободен, как и он, он не является все же таким же, как Бог, потому что его независимость не абсолютная, и его свобода есть зависимая свобода... Человек есть только в Боге. В отдельности от Бога он устремлен к небытию”.

Центральным во втором разделе метафизики Вл.Соловьева – учении о мире – является понятие “падшей” Софии. Мир есть не что иное, подчеркивает А.Кожевников, как падшая София, как реализация несовершенного единства падшего человечества

(Софии) с Богом. Процесс развития этого мира есть процесс Богочеловеческий, в ходе которого это единство становится все более и более совершенным”²⁴. Таким образом, единение человека с Богом реализуется в историческом процессе.

Для А.Кожевникова основное противоречие метафизики Вл.Соловьева так и остается непримиренным. Невозможно, как он считает, одновременно утверждать Вечность (или абсолютный детерминизм) и Время (или историю и свободу). Человек или действительно свободен, и Бог не является предшествующим в становлении; его нет, пока сам человек не сделается Богом “свободно”. Или эта свобода, лишь кажущаяся, есть иллюзия и история – не более чем игра жертв обмана: человек против Бога, но, несомненно, – не Бог против человека, и в любом случае одни люди против других.

Отдавая должное А.Кожевникову за обстоятельный анализ проблемы свободы и детерминизма в метафизике Вл.Соловьева, мы должны, тем не менее, заметить, что этими вопросами историософская тема не исчерпывается, и представленный в его работе анализ обозначал лишь некоторые, хотя и существенные, ее узловые моменты. Более того, отмеченное А.Кожевниковым противоречие метафизики Вл.Соловьева, как нам представляется, есть не некий изъян его учения, а способ обоснования исторического процесса, нашедший отражение в историософской метафизике мыслителя. Это становится очевидным при детальном рассмотрении логической структуры учения Вл.Соловьева о втором Абсолютном и учете влияния на него не только философии Ф.Шеллинга, но также идей неоплатонизма и христианской философской мистики.

Действительно, историософская тема буквально пронизывает метафизику Вл.Соловьева и наиболее существенные ее моменты представлены в учении о втором Абсолютном и доктрине Богочеловечества. Но прежде чем мы приступим к их анализу, необходимо остановиться на исходном понятии всей метафизики Вл.Соловьева – понятии Сущего. Оно “в присущих ему внутренне определениях, – отмечает Соловьев, – составляет все содержание органической логики. Так как все его собственные определения внутренне необходимы, то они должны логически вытекать из самого его понятия, и, следовательно, мы должны

прежде всего возможно тончайшим образом определить понятие Сущего как абсолютного первоначала”²⁵.

Определяя Сущее, Соловьев указывает на то, что оно не может быть предикатом ничего другого. Напротив, по отношению к нему всякое бытие есть его предикат. Таким образом, Сущее есть то, что имеет бытие или обладает бытием, оно – абсолютное первоначало, которое “имеет в себе положительную силу бытия”²⁶. Иными словами, Сущее – это то, что не может быть предикатом. Предикатом является бытие.

Метафизическая категория Сущего привлекательна для Соловьева также и тем, что она ассоциируется с библейским откровением Бога Моисею: “Аз есмь Сущий”. В понятии Сущего, таким образом, имеет место не только уровень его философской рефлексированности как первичности, всеобщности, единства, но и образная ассоциативность, раскрывающая представление о нем как об идеальной, безусловной личности.

Вл. Соловьев подчеркивает, что “различие сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего мирозерцания”²⁷. Признавая вопрос о бытии фундаментальным для любой философии, обращенной к действительности, Соловьев, тем не менее, начинает не с бытия, а с Сущего, переворачивая свойственные классической рационалистической метафизике связи отношения бытия и сущего. В философии Гегеля сущее следует за бытием. Его диалектика “есть саморазвертывание божественной субстанции – субъекта из неразвитого, абстрактного начала в конкретное завершенное абсолютное Понятие”²⁸. Весь мировой процесс представляет собой, тем самым, генезис, становление самого Абсолютного. По Соловьеву же, в самом абсолютном не может быть никакого процесса, поскольку в нем представлена вся полнота его возможных определений. Поэтому, отправляясь от Сущего как первоначала, он раскрывает не его становление, а его развертывание в мир, возникновение из него мирового целого. Для Соловьева это имеет принципиальное значение, так как позволяет устранить трансцендентальность первоначала, а следовательно, – абстрактность и условность связи общего и единичного, конкретного. Этот логический ход позволяет Соловьеву подчеркнуть, кроме того динамический характер становления мироздания. Речь, таким об-

разом, идет у Соловьева не о сотворении мира в свободном акте божественной воли, а о его возникновении из божества по необходимости, в порядке вещей, что означает существенный отход философа от традиций христианской догматики.

Итак, Сущее не есть бытие, но есть начало всякого бытия. Однако то, что не является бытием, есть ничто. Но, с другой стороны, “безусловно-сущему” принадлежит всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать только небытие в отрицательном смысле, и в качестве абсолютного начала оно есть положительное. Сущее, таким образом, не есть ни бытие, ни небытие, оно, утверждает Соловьев, есть то, что обладает бытием, а это значит, что “оно есть мощь или сила..., или *положительная его возможность*”. “Что сущее есть сила бытия, – продолжает Соловьев, – это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно не *перестает как Сущее*, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением Сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое им действие”²⁹.

В этом рассуждении Вл.Соловьева содержится исключительно важное для последующих метафизических построений положение. Если “сущее есть являющееся, а бытие есть явление”, как полагает философ, то связь Сущего и бытия, Бога и мира, интерпретируемая как связь сущности и явления, приобретает характер необходимости, постигаемой чисто рациональным путем. Заметим, что уяснение этого аспекта метафизики Вл.Соловьева позволила бы А.Кожевникову смягчить однозначный вывод о ее исключительно мистическом характере.

В связи с интерпретацией Соловьевым связи между бытием и Сущим еще Е.Н.Трубецкой отмечал, что “Соловьев *мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистически*, но по тому самому... он *мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею*.”

Так и другая ошибка, продолжает Е.Н. Трубецкой, выражается в одном и том же предположении разбираемого учения: для Соловьева божественная идея, будучи неотделимой частью вечной божественной природы, есть вместе и *сущность* всего существующего. С этой точки зрения *все в мире насквозь*

мистично, все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной природе как явление к сущности. Но, с другой стороны, раз идея выражает собою *сущность всего здешнего*, то мир идей становится тем самым слишком естественным, понятным: он отделяется от нас неуловимой, еле заметной гранью”³⁰.

Перейдем теперь к анализу учения Вл.Соловьева о втором Абсолютном. Этот раздел его метафизики имеет исключительно большее значение для уяснения оснований историософии мыслителя.

Исходя из того, что само слово абсолютное означает, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное, и, во-вторых, – завершенное, законченное, полное, всецелое, Соловьев указывает на то, что Абсолютное изначально имеет два определения. “Абсолютное есть ничто и все, – пишет он, – ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь”³¹. В первом случае Абсолютное определяется отрицательно по отношению к другому: оно есть само по себе, свободно от всякого частного бытия и в этом смысле есть Единое. Во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому: оно содержит в себе полноту, не имея ничего вне себя. Оба значения определяют Абсолютное как “Единое и все”³².

В Абсолютном, таким образом, изначально совмещаются единое и многое. Но поскольку Абсолютное есть вместе с тем начало бытия, то оно есть начало своего другого. Тем самым “Абсолютное необходимо во всей вечности, различается на два полюса или два центра: первый – начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй – начало или производящая сила бытия, то есть множественность форм”³³. Два полюса Абсолютного тесным образом связаны. “Эти два центра, – пишет Соловьев, – хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно связаны между собою, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее и порождение другого”³⁴. Первое Абсолютное утверждает себя только через свое другое. “Абсо-

лютное не может действительно существовать иначе, как осуществленное в своем другом. Другое же точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала”³⁵. Эту же мысль Соловьев повторяет в “Чтениях о Богочеловечестве”, утверждая, что Абсолютное нуждается в “другом”, чтобы иметь возможность проявить себя в нем, ибо только в этом случае Абсолютное из Единого становится Всеединым”.

Второй полюс Соловьев характеризует как первую материю Абсолютного. Однако, как он подчеркивает, первая материя это не то, что “современные ученые называют материей”³⁶. “...Она сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический, или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным”³⁷. Первая материя, таким образом, характеризуется Соловьевым как влечение или стремление к бытию, жажда бытия. Такое определение вызывало критику Е.Н.Трубецкого, который полагал, что через него Соловьев вносит в понятие Абсолютного элементы условного и временного, что противоречит определению Абсолютного как вместилища полноты бытия. Это “перенесение безотчетного, стихийного влечения материи во внутренний мир Абсолютного, – пишет он, – еще менее уместно, чем в наполовину пантеистической гностике Шеллинга”³⁸. Однако внесение Соловьевым в Абсолютное “схемы временного генезиса” не случайно. Здесь закладываются основы последующего развертывания характеристики второго Абсолютного становящегося. В этом мы видим некое “непроявленное умозаключение”, как полагал А.Кожевников вслед за Е.Н.Трубецким, а вполне сознательное стремление Соловьева не только зафиксировать противоречие в понятии об Абсолютном, но и предложить его разрешение.

Обратимся к рассуждению Соловьева. “Истинно-сущее, чтобы быть истинно сущим, то есть всеединым или Абсолютным, должно быть единством себя и другого. Не есть ли это противоречие?” – спрашивает Соловьев. Без сомнения, это было бы

противоречием, отвечает он, если бы под всеединым мы разумели отвлеченное понятие или материальную вещь. Без сомнения, понятие А не может быть без противоречия понятием В... Но так как под Абсолютно-Сущим нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлеченное понятие, то этим все дело изменяется³⁹. “Если два различные определения (способы бытия) мы обозначим как *a* и *b*, а под А будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что А включает в себе и *a* и *b*, что оно есть и *a* и *b*, если даже под *a* и *b* разуметь определения друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключаящие друг друга признака не утверждались в одном субъекте в одном и том же отношении, но ничто не препятствует А быть *a* в известном отношении и быть не *a* или *b*, *c* и *d* и т. д. в другом отношении”⁴⁰. Из этого следует, что в одном отношении всеединое может принимать одно определение – определение абсолютности, в другом же отношении определять себя как неабсолютное. Следовательно, абсолютное само по себе, в своем актуальном бытии есть все, другое же определение принадлежит ему лишь в возможности. “Но чистая *potentia* (возможность) есть ничто, – пишет Соловьев; – для того, чтобы она была больше, чем ничто, необходимо, чтобы она была как-нибудь и где-нибудь осуществлена”⁴¹. И если многое как не все не может быть заключено в абсолютном, то, следовательно, оно должно иметь действительность вне его. Но оно не может иметь эту действительность само по себе, быть безусловно независимым от Абсолютного. Следовательно, если оно должно существовать в другом, то это другое не может быть безусловно вне абсолютного. Это другое абсолютно, но не тождественно с первым Абсолютным, так как быть Абсолютным – значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постоянном процессе; если первое есть всеединое, то второе *становится* всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым”⁴².

Второму Абсолютному – Абсолютному становящемуся в

метафизическом обосновании историософии Соловьевым отведена определяющая роль. Она раскрывается через такие его определения, как “душа мира”, “София”, “идеальное человечество”. Место и роль человека в мировом процессе Соловьев также определяет через его понимание как второго абсолютного.

Первоначальным актом мирового развития, по Соловьеву, явилось свободное отпадение Софии как души мира от Абсолюта. “Свободным актом мировой души, – пишет Соловьев, – объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов: длинным рядом свободных актов все это возрастающее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма”⁴³.

Обретя свое собственное существование, мировая душа развивается в направлении нового собирания множественности во всеединство. Однако “сама по себе она есть только неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства”⁴⁴. “Идею всеединства, как определяющую форму”, мировая душа получает от Божества; “которое таким образом является как начало активное, образующее, определяющее мировой процесс”⁴⁵.

С завершением космического процесса и появлением человека мировая душа раскрывается в новом своем значении – как “идеальное человечество” или София. В этом состоянии она “впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя” и выступает как основа исторического процесса. История, таким образом, имеет в своей основе “становление абсолютного в другом” и выступает как богочеловеческий процесс. “Космический процесс, – пишет Соловьев, – оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного”⁴⁶.

С возникновением человека начинается новый этап развития божественной идеи как начало “внутреннего всеединства в форме сознания и свободной деятельности”. В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Однако это происходит не в едином акте, а в процессе исторического развития, на начальной ступени которого “человеческое сознание, т. е. миро-

вая душа, достигшая формы сознания, является как чистая потенция идеального всеединства”. Сознание – лишь форма, ищущая содержания (идею всеединства). “Это содержание, – пишет Соловьев, – является здесь, таким образом, как внешнее, как нечто такое, что сознание должно еще сделать своим, должно еще усвоить. Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества”⁴⁷.

Исторический процесс представляется Соловьеву прежде всего как процесс теогонический. Он порождает в человеке “самосознание”, как “начало духовное, свободное от власти природных богов, способное воспринимать божественное начало в себе самом”⁴⁸. Посредницей между Богом и человеком на пути “обожения” является София.

В ходе исторического развития происходит Боговоплощение-действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира. История человечества предстает в историософской концепции Соловьева как прежде всего “духовно-религиозная история, центральным моментом которой является вочеловечение Бога. “К человеку тяготела и стремилась вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества”, – пишет Соловьев⁴⁹.

Богочеловечество – одно из основных понятий историософии Соловьева, эвристический принцип софиологического видения истории. “В идее Богочеловечества, – отмечает Е.Н.Трубецкой, – сплетаются воедино все нити мысли Соловьева. Она составляет центр всего его учения – философского и религиозного, основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества”⁵⁰.

“Прежде чем человек может достигнуть... безусловного содержания в жизни, – писал Соловьев, – он должен достигнуть его в сознании; прежде чем познать его как действительность вне себя, он должен сознать его как идею в себе. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в него наполовину.

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества⁵¹. Богочеловечество, по Соловьеву, есть “истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством”⁵², это “ософиенное” человечество, поскольку София является связующим звеном между Богом и миром, посредницей воплощения Абсолютного.

Таким образом, исторический процесс софиен. Его прошлое, настоящее и будущее как бы в свернутом виде заключены в Софии. Она – и образ и результат. Воплощаясь в действительности, она ведет исторический процесс к все более совершенному единству. Вместе с тем исторический процесс предстает как переход Софии от ее абсолютно божественного состояния к тварному как разумной духовной благоустроенности в человечестве.

Завершение истории также софиологически окрашено: оно предстает как всецелое соединение Абсолюта становящегося (Софии) с первоначалом. София, – пишет Соловьев, – “есть... в начале – плодотворная идея безусловного единства, единое могущество, долженствующее объединить все; она есть в конце – Царствие Божие, совершенное и вполне осуществленное единение Творца и творения”⁵³.

Значительную роль в историческом процессе Соловьев отводит человеку. Поскольку в человеке мировая душа, или София, как уже отмечалось, 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 разобщенность, разорванность как 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 Соловьева идет “о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более 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”, – пишет Соловьев⁵⁴. Софийный, идеальный человек “не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно”⁵⁵. Вечность принадлежит не идее человека, она является уделом “каждой отдельной особи”⁵⁶.

Воспринимающий и носящий в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем связанный с природой по происхождению, “человек является естественным посредником между Богом и материальным миром, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, – устройтелем и организатором Вселенной. Эта роль, изначально принадлежащая мировой душе как вечному человечеству, в человеке природном, т. е. происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы”⁵⁷. Таким образом, человек оказывается необходимым Богу для завершения творения мира. Этим положением Соловьев подчеркивает конструктивную мощь человеческого духа, обусловленную генетическим родством с Софией – мировой душой.

Центральной демиургической идеей, образом и моделью исторического процесса в концепции Соловьева является София. Она – нераздельное тождество идеального и материального, материально осуществленная идея и идеально преобразованная материя. Она – идеальное, одухотворенное человечество, субъект и объективная закономерность истории. В таком преломлении в историософской концепции учение о Софии выступает как

одно из его методологических оснований. Это позволяет Соловьеву с позиций религиозного объективного идеализма конструировать концепцию исторического процесса.

Софийная проблематика неизменно занимала ведущее место в творчестве Вл.Соловьева. В его историософии учение о Софии явилось конкретным выражением идеи всеединства.

На софиологическую интерпретацию идеи всеединства указывали такие крупные исследователи истории русской философии, как В.В.Зеньковский и А.Ф.Лосев. В.В.Зеньковский отмечал, что “благодаря Соловьеву софиологическая тема входит в тесную и по существу и в терминологию – связь с идеей “всеединства”⁵⁸. А.Ф.Лосев подчеркивал, что “София у Соловьева – это основной и центральный образ, или идея всего его философствования”⁵⁹.

В софиологическом ключе решались, в частности, важнейшие историософские проблемы – такие как цель и смысл истории, основа и субъект исторического процесса, соотношение божественной детерминации истории и свободы человека. Этими обстоятельствами и вызвана необходимость учета софиологического аспекта при реконструкции философии истории Вл.Соловьева. Более того, нам представляется возможным говорить о софиологических основаниях историософии Вл.Соловьева. Тем более ценна, несмотря на отмеченные нами недостатки, работа А.Кожевникова, посвященная религиозной метафизике философа, в которой нашел отражение и этот аспект.

А.Кожевников указал лишь на один источник метафизики Вл.Соловьева – философию Ф.Шеллинга. Однако анализ работ Вл.Соловьева, затрагивающих софийную проблематику, позволяет говорить о более широком диапазоне историко-философских источников его учения о Софии. Оно явилось результатом творческого синтеза идей Платона и неоплатонизма, гностицизма, Каббалы, Беме, Сведенборга, Шеллинга.

Для метафизического обоснования историософии Вл.Соловьева существенное значение имеет онтологический и гносеологический аспекты учения о Софии, нашедшие выражение в неоплатоновской традиции и Священном Писании.

Еще А.Ф.Лосев указывал на то, что учение о Софии как об умопостигаемой материальной воплощенности Логоса мы нахо-

дим в античном неоплатонизме”⁶⁰. У Плотина и Прокла она выражена в различных аспектах, но важнейшие из них – это понимание Софии как онтологической сущности и гносеологической категории. Прежде всего следует подчеркнуть, что неоплатоновская София, обладающая исключительно категориальным смыслом, завершает учение об Уме. Ум в концепции Прокла не есть лишь смысловое Бытие или Жизнь. Он трактуется как соединение Бытия и становящейся Жизни в Софии.

У Плотина София есть целостное проявление всеединства: “В софийности совпадает до абсолютной неразличимости само бытие и образ бытия”. В этой онтологической характеристике София есть синтез материального и идеального. Но вместе с тем, как утверждает Прокл, “истинная София есть знание самой себя и София, направленная на самое себя и придающая себе совершенство”⁶¹. Здесь – указание на гносеологический аспект Софии. Она есть мудрость, истинное мистическое знание.

С точки зрения гносеологического аспекта Софии представляет интерес еще один фрагмент “Эннеад”: “Софийность есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в свете софийного есть не просто процесс реального становления вещей, но...творчество”. Следовательно, софийность как мудрость выражает единство мистического и творческого начал в истинном познании.

Как отмечает А.Ф.Лосев, “античное ноуменальное учение неоплатонизма возникло на интуициях не человеческой личности, но природы”. Поэтому неоплатоновское учение о Софии не содержит в себе ничего человеческого, личностного. Принципиально иную трактовку Софии мы обнаруживаем в Притчах Соломоновых.

Библейское учение о Софии Премудрости Божией дает ее многостороннее толкование. Слова Премудрости “Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века я помазана, от начала, прежде бытия земли” позволяют заключить, что основной функцией Софии в Притчах Соломоновых объявляется разум.

Но вместе с тем София здесь – в первую очередь личность. В Софии Бог осуществляет сам себя. Это есть его тело и его материя, которые неотделимы от него и потому тоже являются Бо-

гом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София – это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого⁶².

Новозаветное понимание Софии является прежде всего богочеловеческим. Осуществленность мудрости мыслится и в самом Боге, в виде Духа Святого, и в человеческой области – в виде Христа. София есть абсолютная личность до всякого мира. Но она же телесным образом и вполне буквально осуществлена в человеке.

Неоплатоническая и библейская трактовки Софии дают возможность глубже прояснить софиологию Вл. Соловьева.

“В божественном организме Христа, – пишет Соловьев, – действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово и Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, т. е. как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне связан с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм, – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София”⁶³.

Итак, в Абсолютно божественной Софии Бог осуществляет сам себя. София – это материя Абсолюта, его второй центр, и вместе с тем – прообраз всего телесного вне Бога, его выраженная идея, но и самостоятельная сущность.

Отмеченные качества Софии раскрывают и ее гносеологическую функцию. Как идеально преображенная материя, София указывает на идеальное начало в материальном. Но это означает, что она не является только объектом исследования со стороны разума. Укорененный в софийности мира, он не может полно-

стью ее отрефлексировать. Поэтому, будучи внутренне соединенной с Логосом, София в концепции цельного знания выполняет роль связующего начала между мистическим опытом и его понятийным выражением.

Онтологический и гносеологический аспекты Софии, олицетворяющей неразрывную связь сущего и бытия, конкретизируются в историософии Вл.Соловьева. История мыслится им как продолжение космического процесса и рассматривается как этап его эволюции, как особый этап отношений бытия и сущего на пути к восстановлению богочеловеческого единства.

Историософия Вл.Соловьева имеет глубочайшие софиологические основания. В этом не только существенное отличие его концепции Софии от неоплатоновских построений, лишенных исторической и человеческой выраженности, но и конкретизация мистического рационализма как метода исторического познания, дающего возможность обоснования божественного присутствия в мире, понимания мира как живого целого, связанного с деятельностью в нем Премудрости Божией как независимой от времени идеальной основы. Софиология выступает как орудие исторической герменевтики Соловьева, как метод истолкования истории со стороны ее внутреннего смысла – достижения богочеловеческого единства через “уничтожение исключительного самоутверждения” как в области общественного развития, так и в сфере знания, творчества, культуры.

Метафизическая система Вл.Соловьева явилась результатом синтеза присущих европейской культуре традиций теоретического мышления и религиозно-мистического созерцания. Этот синтез был обусловлен как спецификой понимания мыслителем самой философии, ядром которой неизменно оставалась интуиция всеединства, так и его стремлением “ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму”⁶⁴. Философская мистика христианства, выражавшая в интуиции всеединства его глубинную сущность, оказывалась, таким образом, одним из важнейших источников философии Вл.Соловьева. Она существенным образом повлияла не только на его онтологию и гносеологию, но также и на историософскую концепцию.

Философская рефлексия проблематики всеединства как самостоятельной темы связана с неоплатонизмом. Впервые в истории философии Плотин определил всеединство как фундаментальное понятие философской теории, дал систематическое описание механизма осуществления всеединства в ставшем классическим его определении: “всякое созерцает в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все – всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все (Энн.V, 8, 4). В этом определении всеединства Плотин раскрывает его метафизический потенциал: указывает на умопостигаемый мир, как сферу его реализации, раскрывает отношение всеединства к бытию и реальности.

Учение Плотина о Едином оказало большое влияние на христианскую философскую мистику и в значительной степени было усвоено ею благодаря Дионисию Ареопагиту.

Парадигмальные основания христианской рецепции всеединства заложены в Священном Писании Нового Завета. В экклезиологии апостола Павла Церковь понимается как богочеловеческий организм, как мистическое соединение совершенного телесного бытия и совершенной духовности. Церковь есть одновременно и Тело Христа и полнота Духа Святого, “наполняющего все во всем”. При этом, как отмечает В.Н.Лосский, “единство тела относится к природе, “единому человеку” во Христе; полнота Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом человек по своей природе является частью, одним из членов тела Христова, но, как личность, он также существо, содержащее в себе целое”⁶⁵.

Церковь понимается как живущий любовью организм, как единство, осуществляемое в полноте общения совершенных личностей, и есть христианский образ всеединства. В его основе – интуиция сообщества личностей, обладающих способностью к совершенному общению в любви. Этот универсально-личностный и одновременно – социально-личностный аспект христианской интуиции всеединства коренным образом отличает ее от неоплатоновской интуиции всеединства, коренящейся в платоновском “умном мире”, наполняющем ее космогоническо-онтологическим и логическим смыслом.

Экклезиология апостола Павла, оформившая христиан-

ский архетип всеединства, задала ранее неизвестный ему социально-исторический смысл, который становится для христианской мысли исходным пунктом последующих историософских размышлений о мировом историческом процессе как искуплении греха и восстановлении гармонической полноты бытия, о преображении и обожении “будущего века жизни”, когда “Бог будет все во всем”.

В эпоху ранней патристики в творениях Отцов Церкви идея всеединства разрабатывается на основе синтеза мистики христианства и неоплатонизма, что находит наиболее яркое выражение в мистическом богословии Дионисия Ареопагита. Как отмечает П.Минин, “мистика Ареопагитик ... стоит в тесной связи с их метафизикой и вместе с последней носит некоторые следы влияния неоплатонической философии, бывшей чрезвычайно популярной среди мыслителей того времени. Учения о Боге как бескачественной монаде, понятия “блага”, “зла”, “обожения” в мистике ареопагитик так же, как и в мистике неоплатонической, носят скорее отвлеченно-метафизический характер, чем этический: главной силой, возводящей человека на высшую ступень обожения, является гнозис – созерцание; само обожение совершается скорее на пути абстрактно-спекулятивной деятельности ума, чем на пути религиозно-нравственного совершенствования. Все это такие черты, которые сближают мистику Дионисия с мистикой неоплатонизма”⁶⁶.

Действительно, Дионисий Ареопагит переносит в христианское мирозерцание важнейшие положения неоплатонической трактовки всеединства. В онтологической схеме Ареопагита смысловая структура мира выстраивается как иерархия, в которой Бог как исток и причина всеединства воспринимает место Единого неоплатоников.

“...Единое, – утверждает христианский мыслитель, – это Первоначало всего сущего, и, поскольку каждого из объединяемых оно соединяет с собою, согласно предустановленному образу единения, оно и называется “Единое”, и если бы не было Единого, не было бы ни частей, ни целого, ни вообще чего-либо сущего, ибо Единое единообразно объемлет и содержит в себе все сущее прежде его воплощения в бытии”⁶⁷. Эти пребывающие в Боге, и предшествующие миру “первообразы” всех вещей –

Божиих замыслов о мире в целом и о каждой вещи – есть не что иное, как “мир в Боге” – аналог платоновского “умного мира”. “Мир в Боге” и делается тою христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех позднейших концепций христианского платонизма.

Значение Ареопагитик исключительно велико. Как отмечал А.Ф.Лосев, “конструктивный смысл ареопагитского первоначала сводится к тому, что оно есть ... закон упорядочения хаотической действительности путем приведения ее к целесообразному всеединству. Закон “все во всем” прямо формулируется в трактате “О Божественных именах” ... Такой смысл ареопагитского первоначала является основным, первоначальным и элементарным”⁶⁸. Вместе с тем, для нас важно подчеркнуть, что в Ареопагитиках выражена идея исторического раскрытия всеединства. К идее “мира в Боге” как “собрании первообразов” восходит фундаментальный для христианской историософии и социальной метафизики принцип соборности, олицетворяемый Церковью. “Мир в Боге” – это и есть ее субстанциональная и умопостигаемая основа.

В трудах Дионисия логико-диалектические построения неоплатонизма трансформируются в универсальную историософскую схему, что, безусловно, немаловажно для уяснения исторической метафизики Вл.Соловьева. Более того, в свете проведенного анализа представляется очевидным, что исключительный интерес в русской религиозной философии к историософской и антропологической проблематике обусловлен этим тесным взаимопроникновением христианского и неоплатоновского архетипов всеединства, порождающим их напряженное сосуществование.

Действительно, из неоплатоновского учения о предвечной сущности Бога следует, что в ней укоренена сущность всякой вещи. Эта укорененность делает ее причастной Божественному. С другой стороны, само Божественное через эманации входит в структуру мироздания. Эти утверждения основываются на неоплатоновском понимании всеединства, акцентирующем сверхреальность и всеприсутствие Единого.

Такая онтологическая схема, с точки зрения ортодоксального христианства, чревата пантеизмом, а ее статичный характер

противоречит христианским идеям исторической динамики и свободы человека. Это отмечает П.Минин. “Внехристианский мистицизм, – пишет он, – обнаруживает роковую тенденцию к пантеизму ... Здесь нет места ни личности человека, ... ни свободе, ни нравственным его подвигам”⁶⁹. Однако поскольку в христианской метафизике всеединства преобладающее влияние получила платоническая линия, то эта “роковая тенденция” в полной мере обнаружилась и в ней, выступая как панентеизм, т. е. как промежуточная позиция между теизмом и пантеизмом. Отмеченное выше исключительное внимание русской религиозной философии к историософской проблематике есть в значительной степени философско-историческая конкретизация панентеистической тенденции метафизики всеединства. Настаивая на определенной дистанции между Богом и миром, она позволяла преодолевать пантеистические тенденции через наполнение логических структур всеединства конкретным социально-историческим содержанием. Созерцательность неоплатоновской мистики и активно-социальные тенденции всеединства в противоречивом единстве существуют в историософии Вл.Соловьева.

Значительный интерес с точки зрения выявления специфики историософской метафизики Вл.Соловьева представляет учение калабрийского аббата Иоахима Флорского, в котором проявилась присущая христианскому толкованию всеединства тенденция перенесения метафизического потенциала теологических схем в область осмысления исторического процесса. Отмеченные аспекты философской мистики христианства позволяют сделать вывод о том, что она может рассматриваться как один из источников историософии Вл.Соловьева.

¹ Zouboff P. Godmanhood as the Main Idea of the philosophy of Vl.Solovjev; Помазанский М. “Чтения о Богочеловечестве” Вл.Соловьева как опыт построения христианской философской системы // Православный путь. Jordanville, 1956. S. 80-123; Andronikov C. La théan throphie dans la pensée de Soloviev // Colloque Vladimir Soloviev // Nouvelles de l’Institut Catholique de Paris. 1979. № 1. P. 46-64; Triomphe R. Aspects de “Divino-Humanité” selon Vladimir Soloviev

- (étude critique) // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1980. № 2. P. 197-205.
- ² Goetz H. Was ist Sophiologie? (Ein Zugang zum Denken Solowjows). Wien. Philosophische Fakultät. Diss. 1939. – 130 s. (Maschinenschrift); Cioran S. Vladimir Solov'ev as Knighthood of the Divine Sophia. Waterloo (Ontario), 1974. – 280 p.
- ³ Kirk S. Die All-Einheit als Grundprinzip der Religionsphilosophie bei Vladimir Solov'ev und Semen Frank. München, Phil. Mag. 1983 (Masch.).
- ⁴ Schneider W. Solowjew und Platon // Die Drei. Stuttgart, 1960; David Z. The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // Slavic Review. New-York, 1962. № 21. P. 43-64 (p. 58-64: Vladimir Solov'ev); Planty-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie (1830-1917). La Haye: Nijhoff, 1974. (p. 232-240: Solov'ev).
- ⁵ Kojévníkoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. Strasbourg. 1934. XIV. № 6. P. 534-554; 1935. XV. № 1-2. P. 110-152. (Статья представлена к публикации факультетом протестантской теологии Страсбургского Университета).
- ⁶ См. тезисы диссертации в: Koschewnikoff A. Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews // Der russische Gedanke. Bonn. 1930. № 1. S. 305-324.
- ⁷ Kojévníkoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. Strasbourg. 1934. XIV. № 6. P. 534.
- ⁸ Ibid., p. 535.
- ⁹ Kojévníkoff A. Op. cit., p. 536.
- ¹⁰ Ibid., p. 539.
- ¹¹ Kojévníkoff A. Op. cit., p. 542.
- ¹² См.: Müller L. Solovjov und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93-125.
- ¹³ Kaltenbrunner G.K. Wladimir Solowjows Wiederkehr // Zeitschrift für Ganzheitsforschung. Wien. 1981. Jg. 25. № 3. S. 185-186.
- ¹⁴ Kojévníkoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. Strasbourg. 1934. XIV. № 6. P. 543.
- ¹⁵ Ibid., p. 544.
- ¹⁶ Ibid., p. 544-545.
- ¹⁷ Kojévé A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. Strasbourg. 1935. XV. № 1-2. P. 112.

- ¹⁸ Ibid., p. 112.
- ¹⁹ Ibidem.
- ²⁰ Ibid., p. 113.
- ²¹ Ibid., p. 114.
- ²² Ibidem.
- ²³ Ibid., p. 117.
- ²⁴ Ibid., p. 126 – 127 .
- ²⁵ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 306.
- ²⁶ Там же. С. 334.
- ²⁷ Там же. С. 331.
- ²⁸ Гайденок П.П. Мистический рационализм и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М., 1988. С. 60.
- ²⁹ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 220.
- ³⁰ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 287.
- ³¹ Соловьев В.С. Собрание соч. и писем в 15 т. М., 1992. Т. 2. С. 309.
- ³² Соловьев В.С. Собрание соч. и писем в 15 т. М., 1992. Т. 1. С. 346.
- ³³ Там же. С. 350.
- ³⁴ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 708-709.
- ³⁵ Там же. С. 708.
- ³⁶ См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 81.
- ³⁷ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 708.
- ³⁸ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 278.
- ³⁹ Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 1. С. 709.
- ⁴⁰ Там же. С. 710.
- ⁴¹ Там же. С. 710 –711.
- ⁴² Там же. С. 711.
- ⁴³ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 147.
- ⁴⁴ Там же. С. 144.
- ⁴⁵ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 82.
- ⁴⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2. С. 165.
- ⁴⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 151.
- ⁴⁸ Там же. С. 155.
- ⁴⁹ Там же. С. 165.
- ⁵⁰ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 325.
- ⁵¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 26.
- ⁵² Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 576.

- ⁵³ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 343.
- ⁵⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 116.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 140.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Париж. 1950. Т. 2. С. 381.
- ⁵⁹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 210.
- ⁶⁰ Там же. С. 244.
- ⁶¹ Прокл. О первоосновах теологии // Античная балканистика. М., 1978. С. 123.
- ⁶² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 245.
- ⁶³ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 114-115.
- ⁶⁴ Соловьев В.С. Письма. В 3 т. СПб., 1908-1911. Т. 3. С. 89.
- ⁶⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 131.
- ⁶⁶ Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 349.
- ⁶⁷ Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Там же. С. 91-92.
- ⁶⁸ Лосев А.Ф. Конструктивный смысл ареопагитского первоначала // Ареопагитские разыскания. Тбилиси, 1986. С. 29-30.
- ⁶⁹ Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 340-341.

Т.С. ПРОНИНА

Тамбовский государственный университет им.Г.Р.Державина

**РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА В.С.СОЛОВЬЕВА
И ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Вот уже много лет интерес к наследию русской религиозной философии огромен. Это касается как трудов отдельных ее представителей, так и основных проблем, остающихся важнейшими и для современной философской мысли.

Следует заметить, что отношение к русской религиозной философии далеко неоднозначное. Некоторые некритически превозносят все созданное ее представителями; есть те, кто отвергают у религиозной философии право называться философи-

ей, отождествляя ее лишь с богословствованием. При этом сказываются и годы небытия этой философии в советский период, и мировоззренческие установки, и приверженность той или иной философской традиции.

Значительный интерес к религиозной мысли далеко не случаен. Нельзя не обратить внимание на своеобразие современной культурной ситуации и не отметить некоторую схожесть умонастроений, состояния духовной атмосферы современной и рубежа веков. Мы являемся свидетелями умственного и нравственного «разлада и безначалия, царящих в обществе», о которых в конце девятнадцатого века писал В.С.Соловьев, стремясь отыскать для себя и указать другим безусловное начало, вокруг которого благоустроилась бы вся жизнь.

В.С.Соловьев является одним из виднейших представителей религиозной мысли в России. Именно он, по словам Г.Флоровского, «сумел вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья. Все его делание было действительным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение»¹.

Привести ум читателя к христианской религии и показать ему всю ее разумность – вот предельная задача, которую В.С.Соловьев ставит перед собой. Христианство, полагал он, включает в себе полную истину, но форма, в которой оно исторически раскрылось, казалась ему неадекватной содержанию: «...ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму», – писал В.С.Соловьев в письме к Е.Романовой в 1873 году², формулируя основную задачу своего «философского делания». Различные интересы, теории и философские системы стремятся утвердить себя в качестве единящего начала жизни: гуманизм и социализм, позитивизм и анархизм, утилитаризм и гегельянство и т.д. В России как господствующее мировоззрение интеллигенции утверждаются позитивизм и народничество. В такой атмосфере тотального господства позитивизма выступает Вл.Соловьев в защиту христианских идеалов, с призывом к христианской жизни, к мировому братству и вселенскому единению. Вдохновляемый столь высокой целью, он возлагает на себя задачу прояснения для всех истин христианства языком современного знания.

В самой существующей теологии, утверждает В.С.Соловьев, уже кроется причина отрицательного отношения к религии и разлада в сознании людей. Дело в том, что традиционная теология, по его мнению, понимает истину только как догмат веры, отрицая ее как мысль разума и как факт опыта. По мнению В.С.Соловьева, именно философия раскрывает содержание религии. Существует непосредственная интуиция божественных предметов и другие данные религиозного опыта при наличии веры в их объективность, но эти знания сами по себе еще не составляют полного знания о божественной реальности. «Такое знание достигается организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»³. Таков путь построения «умозрительного богословия» В.С.Соловьева.

Возникает вопрос: оригинальна ли такая философия, не есть ли это лишь попытка воскресить средневековую схоластику? «Стремление обосновать такую религию, – писал А.Е.Оболенский по поводу «Критики отвлеченных начал» В.С.Соловьева, – которая бы объединяла в себе нравственные, метафизические и научные потребности человека является в настоящее время одним из характеристических движений во всей Европе»⁴. Сравнительный анализ творчества В.С.Соловьева и автора «вечной» философии Фомы Аквинского позволяет сделать вывод, что их объединяет и общность цели – прояснить, обосновать и соотнести с современным знанием содержание христианства – и методы философствования.

Реакция общественности на призыв В.С.Соловьева вернуться к христианским ценностям была далеко неоднозначной. Современник философа Ив.Сперанский оставил нам весьма ценную в этом отношении статью, из которой мы узнаем, что с радостью выступление В.С.Соловьева встречают те, для кого дороги религиозные интересы. Так, славянофилы, для которых религиозно-церковные вопросы были наиважнейшими, встретили его с восхищением как продолжателя их идей. С интересом от

неслись к нему и богословы: Иванцов-Платонов, видный представитель богословской науки, писал: «От этого молодого, но замечательно даровитого и глубоко серьезного мыслителя мы всего более ожидаем в настоящее время проведения религиозных начал в философской области»⁵.

Но когда В.С.Соловьев переходит к практическим методам осуществления своих замыслов и первым шагом призывает к объединению церковью, тогда единодушное одобрение сменилось единодушным порицанием. И.А.Аксаков теперь обвиняет его в крайнем западничестве, в антирусских и антиправославных мыслях. Западников же не устраивает его приверженность мистицизму.

По мнению самого философа, причина неоднозначного к нему отношения кроется именно в его понимании христианства: «Настоящая причина нападений на меня, – пишет он в письме в «Московские Ведомости», - есть мое понимание христианства, как живого духа Христова, всеобъемлющего и ничем не связанного»⁶. Сам Ив.Сперанский в заключение пишет, что не сомневается в глубокой религиозности Вл.Соловьева, но «в системе религиозно-философских воззрений Вл.Соловьева нет законного места для религии, как таковой»⁷.

В «Чтениях о Богочеловечестве» В.С.Соловьев определяет религию как «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»⁸. Это безусловное начало, по мнению философа, необходимо для всей нашей жизни. В.С.Соловьев утверждает, что условием истинного познания является перенесение нашей мысли через перенесение центра человеческого бытия в трансцендентную сферу. Таким образом, всему существованию, познанию и философии в том числе ставится безусловная цель. Философия в своей сфере должна действовать реальному соединению человеческого существа с абсолютном.

Но несмотря на все это, оговаривается В.С.Соловьев, действительность безусловного начала не может быть выведена разумом. Необходимость его для всей человеческой жизни делает его действительное существование лишь вероятным; полная же уверенность может быть дана только верой. Акт веры присутствует в каждом познавательном акте: «...объективное познава-

тельное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета... Это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верой»⁹.

Именно вера, по словам В.С.Соловьева, удостоверяет нас в том, что что-то есть. Отличие третьего рода познания от чувственного опыта и рационального мышления он видит в том, что в последних двух познающий субъект только граничит с предметом, а не соединяется с ним внутренним образом. Истинное же познание именно предполагает, что познающий и познаваемое соединяются друг с другом не внешне – в факте ощущения или логическом понятии, но внутренне – в самой основе своего существования. Тут и обнаруживается третий познавательный элемент – «вещей обличение невидимых». Если бы наше познание, по словам В.С.Соловьева, ограничивалось только чувственным и рациональным элементом, то мы ничего бы не знали о безусловном бытии предмета; если же мы о нем знаем, то только потому, что находимся в существенном единстве с познаваемым. «Со времени пронизательного и неопровержимо ясного анализа Юма, – писал С.Л.Франк, развивая учение о специфике религиозного знания, – мы знаем, что вся практика нашей жизни основана на «вере», т.е. на том, что мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить»¹⁰. Вся философия служит примером присутствия веры в ней. В.С.Соловьев в работе «Кризис западной философии» писал: «Даже те школьные учения, которые по принципу отрицают всякое религиозное содержание и с решительною враждою относятся ко всякой вере и всякому догматизму, каково, например, учение материалистов, и эти учения на самом деле кладут в свою основу такие предположения, которые, не имея ни логического, ни эмпирического оправдания, могут приниматься только на веру»¹¹.

Можем ли мы отождествить философскую и религиозную веры, если нет, то в чем их существенное различие? В вере мы можем выделить ее предмет – содержание веры и отношение человека к этому предмету – субъективную сторону. Здесь и лежит самое существенное отличие, определяющее все остальные. Совпадает ли абсолютное, которое в философии есть логическая категория, объединяющая все в систему и упорядочивающая теоретическое постижение бытия, с живым вечным Богом религии.

Абсолютное начало – центральное понятие метафизики В.С.Соловьева, постигаемое в мистической интуиции, о которой мы узнаем скорее из писем и поэзии, нежели из его философских произведений, в результате логической дедукции предстает как всеединое-сущее. Он различает всеединое на первое и второе абсолютное. Первое абсолютное есть таковое в вечном и нераздельном акте, второе – становится абсолютным, есть становящееся всеединство, становится им в процессе и постольку соединяется с ним. Второе абсолютное также открывается в рациональной дедукции. В акте самоопределения сущее противопоставляет себя своему содержанию – это акт саморазличения сущего на два полюса, из которых один выражает безусловное единство, а другой – все или множественность. В своем самоопределении, осуществляя свое содержание, сущее не только не перестает быть тем, что оно есть, а напротив, осуществляет себя вполне, делаясь действительным не только в себе, но для себя, поскольку истинно единый есть тот, кто не исключает множественность, а содержит ее в себе, не нарушаясь ею. В качестве аргумента В.С.Соловьев приводит аналогию из нашей собственной действительности. Второе абсолютное – это загадочное существо связывается В.С.Соловьевым с христианской идеей Богочеловечества, Христом и одновременно Софией, которая есть как бы Христос в потенции, и становится центральным моментом учения о творении и спасении.

В.С.Соловьев либо выводит понятие о Боге «чисто логически из самой идеи Божества»¹², либо, переиначивая дельфийское изречение γνῶθι σαυτον - γνῶθι ἀληθειαν (познай самого себя – познай истину), на основании познания собственного человеческого существа – абсолютного становящегося, умозаклю-

чает о существовании божественном – абсолютном в вечном и нераздельном акте.

Православное богословие также пользуется такими методами, но всегда предостерегает от абсолютизации человеческих определений: «сущность Божия весьма далека от того, что открывается и умопредставляется отдельно в твари»¹³.

Потому, по Дионисию Ареопагиту, путь познания Бога есть путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания, путь аскетический. Он начинается с καθαρσιζα - очищения души, успокоения. Бог познается через мистическое соединение с Ним – ενωσιζ. Святые, всей своей жизнью устремленные к этому и удостоившиеся этого, познают Бога, а не ученые. Традицию православного богословия продолжают и русские писатели: И.Вишенский, Зиновий Отенский, Стефан Яворский, Феофан Прокопович, И.Киреевский, А.С.Хомяков, П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков.

У В.С.Соловьева метафизика всеединства заменяет собой христианскую догматику. Знание о божественных предметах для человека, считает мыслитель, есть продукт его собственного духовного опыта, который затем должен быть подвергнут рефлексии. Поэтому он не признает непреложного и обязательного характера церковных догматов, видя в них лишь философские формулы, требующие рационального обоснования. В том числе и в догмате о Св.Троице, Боговоплощении, творении мира философ не видит ничего таинственного и необъяснимого. Принципиальную точку зрения православного богословия он считает неприемлемой; ведь были же, продолжает он далее, и среди отцов Церкви настоящие философы, которые умозрительно изъясняли догматы, ссылаясь в подтверждение своего мнения на Гегеля, который в «Лекциях по философии религии» писал: «Уже для неопифагорейцев и неоплатоников языческого мира народные боги не были богами фантазии, но стали богами мысли. Подобную же связь мы обнаруживаем у наиболее выдающихся отцов церкви, религиозность которых носит, по существу, спекулятивный характер, поскольку они исходили из предпосылки, что теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием»¹⁴.

Человек, по словам В.С.Соловьева, нуждается в высших началах, придающих смысл всей его жизни. Понятие о таких началах дают философия и религия, которые пребывают в разделении, в противоречии. Но это, по мнению философа, только временное состояние; так лучшие представители христианства соединяли в себе веру с философским глубокомыслием. Потому, и настоящей задачей философии является синтез философского познания и религиозной веры. И В.С.Соловьев, и его последователи в религиозной философии полагают, что религия и философия имеют глубинную внутреннюю связь, прежде всего потому, что имеют один предмет – всеединое.

Вся глубокая, подлинная, философия, по словам религиозных философов, религиозна. Во-первых, потому, что живет интуитивным узрением первоначальных идей. Во-вторых, потому, что логически зрелая мысль, усматривая неисчерпаемость абсолютного, осознает собственную ограниченность и тем самым встает на путь ее преодоления.

В.С.Соловьев отдавал предпочтение «разумной вере» перед «слепым религиозным поклонением». Решающую роль в постижении религиозных истин он отводит разуму. Согласно концепции В.С.Соловьева, абсолютное первоначало постигается в мистической интуиции. Но действительное знание божественной сущности возможно только для самого Бога, для человека же «возможно только вторичное, рефлексивное, чисто логическое познание трансцендентных отношений»¹⁵.

Попытки рационально обосновать христианство, выливающиеся в ту или иную философию религии, то или иное «умозрительное богословие», принадлежат рациональной традиции богослово-философствования. Владимир Сергеевич Соловьев сам выражает свою принадлежность к западной традиции богословствования, говоря, что «мы хотя и свято храним божественное основание церкви, но вот уже девятый век ничего не создаем и часто пользуемся трудами этих самых порицаемых нами зодчих»¹⁶. По мнению философа, человеческий дух вообще, и религиозное сознание в том числе, не есть что-нибудь законченное, а нечто возникающее и становящееся, находящееся в процессе, и Откровение Божественного начала в религиозном сознании человека является постепенным. Потому не только мож-

но, но и необходимо развивать содержание христианства: разрабатывать прежние положения, формулировать новые, и спекулятивная философия играет в раскрытии содержания христианского учения первостепенную роль – именно она позволяет вере человека перейти от бессознательно-отрицательного состояния к состоянию разумной веры, обоснованной разумом и осуществленной в опытной действительности.

В.С.Соловьев определяет своим творчеством некоторую грань в мировой философии, являясь предтечей новой эпохи, для философии которой характерен поиск целостного мирозерцания. Но именно в пограничности его философии коренятся и основные ее ошибки и недостатки. Центр, вокруг которого могла бы объединиться человеческая жизнь, философ видит в христианстве. Средством же для утверждения этого должны быть философия и наука; главенствующая роль в синтезе религии, науки и философии принадлежит последней. Попытка рационализировать христианство влечет за собой устранение мистического элемента, сущностно важного в религиозном знании, и оканчивается осознанием невозможности вместить в границы человеческого понимания тайну Божественной Истины.

Некоторые авторы, стремясь проследить преемственность во взглядах В.С.Соловьева, делают вывод, что он является продолжателем западноевропейской философской традиции. Современник В.С.Соловьева Ив.Сперанский в статье «Вл.С.Соловьев, как проповедник христианских идей...» высказывает мнение, что В.С.Соловьев является лишь продолжателем религиозного направления в философии, которое возникло и развилось на Западе.¹⁷ Т.Стоянов, полемизировавший с В.С.Соловьевым по вопросам христианского вероучения и истории церкви на страницах журнала «Вера и разум», считает, что он «только повторяет старые схоластические заблуждения, хотя и в новой форме»¹⁸. Г.Флоровский упрекает В.С.Соловьева в связи его философии с протестантизмом»¹⁹.

Многие исследователи русской мысли различают в ней две традиции философствования, связывая первую с православием, вторую же с западноевропейской философией. «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточ-

но-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом...»²⁰. Чем определяется принадлежность В.С.Соловьева к западноевропейской философской традиции? Типом философствования или скудостью русской мысли, в которой, по мнению самого В.С.Соловьева, и нечего наследовать. Многие философы и историки (М.М. Лопатин, Н.А.Бердяев, В.О.Ключевский, Б.В.Яковенко, Н.О.Лосский, В.В.Зеньковский, Г.В.Флоровский) придерживаются довольно распространенного мнения, относящего появление самостоятельной русской философской мысли лишь к девятнадцатому веку и связывают прямо с именем В.С.Соловьева.

Если рассматривать философию как науку, характеризуемую классической рациональной формой, то начало русской философии неминуемо приходится связать с периодом создания философских систем, т.е. с XIX веком. Если же связывать историю русской философии с историей религиозной жизни народа, то начало русского философствования уходит в глубь веков, ко времени принятия Русью христианства, вместе с которым в русский язык пришли философские категории и идеи. Так создатель первой истории русской философии арх. Гавриил связывает философию со всей духовной жизнью народа.

Линейный подход к развитию мировой цивилизации с применением одних и тех же оценочных критериев остался в прошлом. Параллельное существование различных культур на сегодня есть признаваемый исследователями факт и является одной из важнейших проблем современной философии. «Отсталое» Средневековье и «передовое» Просвещение – представленные из обихода линейной прогрессисткой модели истории, давно отставленное и теорией, и самой жизнью», – пишет С.С.Хоружий²¹.

Возникает необходимость обратиться к проблеме традиции, которая для русской мысли является довольно древней: еще в летописях русский человек осознает свою инаковость по отношению к человеку западной цивилизации; прежде всего, это осознается как разность вер: «В русской мысли замечается существование как бы двух философских парадигм – российской и

европейской, – пишет С.Н.Корнуков, – самобытность русского мироощущения, уникальность которого создает православие»²².

Размышления об этом встречаем мы в творчестве средневековых русских писателей: у Феодосия Печерского, Зиновия Отенского, Артемия Троицкого, позднее, Стефана Яворского и др. А.Н.Попов в исследовании «Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян, XI – XV вв.» и А.Павлов в работе «Критические опыты по истории древнейшей греко-славянской полемики против латинян» высказывают мнение, что коренное различие между православием и латинским католичеством состояло в самом жизненном устроении, в жизненных основаниях самой церковности, в иерархической власти и ее отношении к христианскому обществу.

В девятнадцатом веке своеобразие России и ее инаковость по отношению к Западу осознают и определяют как центральную идею своего мирозерцания славянофилы. Следуя русской полемической традиции, начало этого различия они полагают в характере вероисповедания. Западное мирозерцание, по их мнению, сущностно-рационально, потому односторонне и ограничено; русское же, православное, мировоззрение целостно, потенциально включает в себе все способности человеческого существа и устремлено к их органическому единству. Подобно славянофилам, Вл.Соловьев полагает, что рационализм есть характернейшая особенность западной философии; последняя, собственно, и рождается как рационализм, как утверждение безусловного авторитета разума – разум лежит в самом начале западной философии.

М.Вебер, чье учение о типах рациональности является одним из методологических оснований современного исследования различных культур, также выводил многие культурные феномены из характера вероисповедания. Проблема рациональности является основной и ключевой, вокруг которой движется философия наших дней – «вопрос о формообразующем принципе жизненного мира и деятельности человека»²³.

По мнению Вебера, всю западную культуру отличает рациональность, которая характеризуется в том числе и господством в мышлении формально-логического начала. Подобным же образом и славянофилы характеризуют западноевропейский

тип мышления господством рационального, формально-логического начала; все должно предстать перед судом разума и признается достоверным только в том случае, если подтверждается эмпирическим или обосновывается дискурсивным путем; правила логики являются безусловными и непререкаемыми.

О существенно различных философских традициях рассуждают и такие мыслители, как П.А.Флоренский, С.Л.Франк, В.Ф.Эрн. П.А.Флоренский различает рационалистическую философию и христианскую. Для первой характерна «разумная» вера, «господство закона тождества, замена личности вещью, психологическое истолкование любви» и др. Вторая же характеризуется преодолением закона тождества, личностностью, онтологичностью. По мнению П.А.Флоренского, рационализм определяет историю новой философии в Западной Европе; христианской же он называет русскую, православную философию. П.А.Флоренский считает, что основополагающие моменты, определяющие коренное расхождение двух типов философии, характеризуются отношением к Истине. В христианской философии познание истины есть выхождение субъекта из себя и вхождение познаваемого в познающего, единение субъекта и объекта, что осуществляется любовью; возможно же это только между личностями. Рационалистическая философия, по мнению П.А.Флоренского, заменяет личность вещью, любовь – вожделием. В рациональной философии познание есть постижение гносеологическим субъектом посредством понятий мертвого объекта; потому не есть подлинное познание, которое может быть только личностным. «Систематическое и понятийное в познании, – писал С.Л.Франк в работе «Русское мировоззрение», – представляется ему (русскому типу мышления) хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине»²⁴.

Православное богословие создало свою теорию познания. Русская мысль сущностно онтологична, потому и Истина – основная гносеологическая категория, также понимается в ней онтологично: Истина есть не соответствие чего-либо чему-либо, например моих представлений о предмете самому предмету, не просто мое представление, а Истина есть сущее, она есть Истина с большой буквы; в религиозной философии Бог есть Истина.

В рационализме субъекту познания пассивно предстоит действительность – объект познания; субъект решает, что познать и как, в конечном итоге он же решает, *что* есть и *как* есть, что истинно. Власть субъекта в познании здесь ограничивается только его физическими возможностями и уровнем имеющегося знания. С другой стороны, этот всевластный субъект с неограниченными претензиями *ratio* оказывается чем-то безликим, вернее, безличным.

Когда же Истина есть сущее, тем более в Богопознании, познавательное отношение коренным образом меняется. Самовластие и активность познающего субъекта оказываются ограниченными, вернее, нуждаются в ограничении для того, чтобы акт познания состоялся. Все зависит от того, откроется ли объект навстречу субъекту, захочет ли он открыть себя.

В христианстве познание становится восхождением человеческого духа, и главный путь здесь – это любовь, действенная, живая любовь к личному Богу, просветляющая человека и позволяющая ему узреть то, что закрыто для только рассуждающего сознания. Итак, вера, любовь ведут человека в Богопознании. Что это означает? – Что жизнь в правде, дела приближают человека к Богу, и «на вершинах познания находятся не ученые и философы, а святые»²⁵.

Следует сказать несколько слов о том, что религиозное познание и объективно, и достоверно. Моментами же, удостоверяющими религиозное знание, выступают Откровение, которое есть для верующего самое наидостовернейшее, и собственный религиозный опыт, обладающий для испытавшего его такой же достоверностью, какой для естествоиспытателя обладает результат проведенного им эксперимента.

Природа религиозного знания позволяет нам убедиться в том, что классическая рациональность – это не всеобщее, что она не исчерпывает всего человеческого существа. Русская философия не есть лишь неразвитое состояние той философии, которую дали миру Декарт, Спиноза, Кант, Гегель и многие другие западноевропейские мыслители, но есть самобытная и глубокая философия, для которой мир отличен от картины мира, сформировавшейся окончательно в идеале «классической рациональности», она имеет свою собственную «рациональность».

-
- ¹Фроловский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 319 с.
- ²Соловьев В.С. Письма. Спб., 1911. Т.3. С.89.
- ³Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. Спб., 1994. С.63-64.
- ⁴Оболенский А. Е. Опыт построения научно-философской религии // Мысль. 1880. С.80.
- ⁵Православное обозрение. 1879. Т.3. С.163.
- ⁶Московские Ведомости. 1891. № 304.
- ⁷Сперанский И. Вл.С.Соловьев как проповедник христианских идей, и отношение к нему светской и духовной печати // Вера и разум. 1900. Декабрь. Кн.2. С.500.
- ⁸Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. Спб., 1994. С.32.
- ⁹Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр.соч. В 10 т. Т.2. С.308 – 309.
- ¹⁰Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. С.21.
- ¹¹Соловьев Вл. Собр.соч. В 10 т. Спб. Т.2. С.11.
- ¹²Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. С.125.
- ¹³Нисский Г. Творения. Ч.4. С.226
- ¹⁴Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. М., 1976. Т.1. С.220.
- ¹⁵Соловьев В.С. Соч. В 10 т. Т.1. С.293.
- ¹⁶Известия Спб-го Славянск. Благовит. Общ-ва. 1884. № 6. С.13.
- ¹⁷Сперанский И. Вл.С.Соловьев как проповедник христианских идей, и отношение к нему в светской и духовной печати // Вера и разум. 1900. Декабрь. II.
- ¹⁸Стоянов Т. Наши новые философы и богословы // Вера и разум. 1888. №2. С.101.
- ¹⁹Фроловский Г. Пути русского богословия. С.317.
- ²⁰Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С.217.
- ²¹Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопр. философии. 1991. С.27.
- ²²Корнуков С.Н. Традиция религиозной философии в России // Вест.МГУ. Сер.7. 1996. С.74.
- ²³Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопр. философии. 1991. №6. С.3.
- ²⁴Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. С.474.
- ²⁵Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С.216.

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный педагогический университет

ПРИНЦИП БЕЗУСЛОВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ В «ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Работа «Теоретическая философия» вначале задумывалась Соловьевым как метафизическое обоснование идей «Оправдания добра» по аналогии со второй частью «Критики отвлеченных начал»¹. Реально же в «Теоретической философии» речь идет об обосновании «для тех, кто способен и склонен к умозрению», того решения вопроса относительно природы зла, которое содержится в последней работе мыслителя «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». На это указывает он сам в Предисловии к «Трем разговорам»². Данную сторону дела подчеркивает в своей работе «Гносеология В.С. Соловьева» также В. Эрн: «...Если бы теоретическая философия была Соловьевым закончена, то она была бы обработана не в духе «Оправдания Добра», а в духе «Трех разговоров»³.

Как же определяется природа зла в «Трех разговорах»? Ответ в общем виде содержится в вопросе, с которого начинается Предисловие к этой работе: «Есть ли *зло* только естественный *недостаток*, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством *соблазнов* владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?»⁴. Вопрос сформулирован в виде антиномии, причем тезис соответствует тому пониманию зла, которое можно получить на основе определений нравственного смысла жизни в «Оправдании Добра»: совершенствование данного и всесторонняя борьба добра со злом⁵. Если мы объединим оба определения, то получим, что всесторонняя борьба со злом совпадает с совершенствованием данного, следовательно, с преодолением его несовершенства. Зло, таким образом, состоит в *несовершенстве* наличного мира.

Это как раз то определение зла, которое содержится в тезисе антиномии.

Ему противостоит определение зла как действительной *силы*, посредством *соблазнов* владеющей нашим миром. В конце Предисловия Соловьев прямо указывает, что именно это *другое* решение вопроса о природе зла ему теперь представляется истинным. Он пишет о будущем появлении антихриста, который «набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы – по слову Писания – даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению». И далее говорится о цели написания «Трех разговоров»: «Показать заранее эту обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна, было моим высшим замыслом, когда я писал эту книжку»⁶. Из этих слов следует, что под злом теперь понимается именно «действительная сила, посредством *соблазнов* владеющая нашим миром». Таким образом, можно принять, что метафизическое обоснование данного понимания зла и является истинной целью написания работы «Теоретическая философия».

В тексте самой «Теоретической философии» можно обнаружить несколько иное определение цели ее написания. В нем идет речь о добросовестном поиске истины самой по себе, независимо от того, к каким бы выводам этот поиск не привел. Эта добросовестность далее раскрывается как стремление «к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением»⁷. Сравнивая данную формулировку с тем, как определяется цель этой же работы в Предисловии к «Трем разговорам», получаем следующее. Свободное исследование истины ради ее самой должно совпасть с изложением «для тех, кто способен и склонен к умозрению», вопроса о природе зла как такой действительной силы, которая соблазнами владеет миром, для успешной борьбы с которой нужна опора в ином порядке бытия.

Однако ясно, что исследование истины ради *ее самой* – это одно, а исследование истины ради обоснования *определенного решения вопроса о зле* – это несколько другое. Совпадение этих двух задач не является самим собой разумеющимся, оно возможно лишь при каком-то условии. И здесь можно обратить

внимание, что речь идет не просто о свободном исследовании истины, но подчеркивается опора на принцип *безусловной достоверности*. Мы вынуждены предположить, что этот принцип и есть то условие, выполнение которого должно обеспечить такой результат свободного исследования истины, чтобы получилось обоснование решения о природе зла, предлагаемого в «Трех разговорах».

Итак, рассмотрим, в чем состоит принцип безусловной достоверности, провозглашаемый Соловьевым. Для этого проследим ход мысли, каким философ выходит на безусловно достоверное знание. Сначала он подчеркивает, что теоретическую философию интересует не тот или иной конкретный вид знания, достоверность которого всегда относительна, но вопрос о достоверности знания как такового: «Существует множество различных знаний – житейских, научных, религиозных, имеющих свою *относительную* достоверность, совершенно достаточную для практических целей. Но основной вопрос теоретической философии имеет в виду достоверность самого знания по существу». Далее следует определение знания вообще, т.е. любого знания: «Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством». И ставится вопрос: «*Каким образом возможно вообще такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае?*»⁸.

Затем Соловьев пишет о том, что, «несомненно, мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию», и вот «такое знание мы и должны взять исходной точкой при разрешении гносеологической задачи». Напомним, что эта задача состоит в решении вопроса о степени достоверности любого знания, или, другими словами, степени совпадения мысли о предмете с бытием предмета и его свойствами. Ясно, что если мы возьмем за исходную точку действительно безусловно достоверное знание, то тем самым получим надежный критерий определения, в какой степени то или иное знание о бытии предмета и его свойствах достоверно.

Но далее Соловьев пишет об опасности допустить произвольные и непроверенные предположения. Чтобы ее избежать, «нужно быть осторожным», «нельзя начинать с какого-нибудь

отвлеченного определения» безусловно достоверного знания. Дело в том, что «ко всякому такому определению непременно примешиваются предвзятые понятия и взгляды, которые сделают наше рассуждение в лучшем случае неудовлетворительным, а в худшем – обманчивым». Поэтому «необходимо начать сперва простым, описательным указанием основного и бесспорного знания, взявши его *in concreto*»⁹. Затем следует описание послеобеденного сна и перехода к бодрствующему состоянию.

Здесь интересно то, что Соловьев, провозглашая свободу от каких-либо предварительных общих определений безусловно достоверного знания, тем не менее за несколько строк перед этим дает такое определение знания вообще, которое все же позволяет получить некое общее определение безусловно достоверного знания. Вернемся к определению Соловьевым знания вообще. «Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством». Из этого определения чисто формально следует, что *безусловно достоверным знанием* можно назвать *безусловно достоверное совпадение* данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. Таким образом, мы получаем общее определение безусловно достоверного знания. В то же время, обратим внимание, в этом определении действительно отсутствуют какие-либо предварительные и предвзятые понятия и взгляды на то, при каких условиях гарантируется безусловно достоверное совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством.

Однако представление о *некотором* роде знания, «достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию», на основании этого общего определения мы все-таки можем получить. *Безусловно достоверное совпадение* мысли о предмете с действительным бытием предмета и его свойством должно означать совпадение, гарантированное вне зависимости от каких-либо условий. И ясно, что по крайней мере в одном особом случае эта гарантия независимости от каких-либо условий и соответственно безусловного совпадения мысли о предмете с предметом мысли будет выполняться, а именно, когда в качестве предмета мысли будет взята *мысль о предмете* как таковая. Не бытие предмета *вне* нашего мышления и не

свойства *такого* предмета должны мыслиться нашим мышлением, чтобы можно было с абсолютной уверенностью сказать, что с самого начала исследования идет речь о безусловно достоверном знании, – но сама *мысль о предмете* и свойства *такой* мысли должны оказаться предметом нашей мысли.

Принцип безусловной достоверности Соловьева, таким образом, означает, если брать за основу его же собственные дефиниции, что в качестве исходного предмета мысли должно быть взято не что иное, как сама мысль о предмете как таковая, вне зависимости от того – ложная это мысль или истинная, т.е. имеем ли мы дело с галлюцинацией, сном, фантазией или восприятием чего-то реального¹⁰.

Соловьев следующим образом раскрывает принцип безусловной достоверности, имея в виду именно это буквальное совпадение, или, точнее сказать, тождество, предмета мысли с мыслью о предмете: «Вообще, во сне ли, наяву ли, испытывая известные внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, желание, решения и т.д., мы вместе с тем *знаем*, что испытываем их, и это знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *сознанием*, *con-scientia*, *Bewusstseyn* (т.е. *Bei – wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A = A$ »¹¹.

И далее пишет: «Пока не нарушено это непосредственное (т.е. ничем не опосредованное, буквальное. – М.Н.) тождество между сознанием и его предметом, мы находимся на почве безусловной достоверности и не можем ошибаться. Пока знание покрывает только наличный факт, оно причастно всей его несомненности; между таким знанием, то есть *чистым сознанием*, и его предметом нельзя продеть и самой тончайшей иглы скептицизма»¹².

Соловьев отмечает, что с утверждения безусловной самодостоверности наличного сознания «начинается каждый обширный круг философского развития». Он пишет, что еще в древних Упанишадах «с детским восторгом возвещается эта истина, яс-

нейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт»¹³. Мы можем добавить со своей стороны, что и новейшая философия, уже после Соловьева, опирается в лице Эдмунда Гуссерля на ту же самую исходную истину безусловной достоверности сознания, имеющего предметом самое себя¹⁴. Можно провести неожиданную параллель и с идеями новейшей психологии, в частности фрейдизма. Т.А. Кузьмина в монографии, посвященной проблеме субъекта в современной философии, пишет, что психика, по Фрейдю, может рассматриваться, «как достаточно самостоятельная реальность, отдельные образования которой проясняются из нее самой, из ее внутренних, специфических связей, а не обязательно через отсылку к внешней реальности»¹⁵.

Итак, Соловьев предпринимает исследование чистого сознания, которое абстрагируется от различия и противопоставления иллюзорных (сновидения, фантазии, чисто произвольные умственные построения) и реальных восприятий: «В чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным, – для него все одинаково действительно»¹⁶. Оно, это исследование, определяет себя, следовательно, как *свободное* от требований какого-либо соответствия между мыслью и реальностью вне мысли, и в этом смысле речь идет об исследовании, которое начинается с мышления, совершенно *произвольного* по отношению к тому, что есть вне его.

И вот здесь существенно важным оказывается то, что появляется *возможность* (и *соблазн!*) безусловно достоверные различия и связи в сфере чистого сознания представить в качестве основы для выделения элементов сознания, к которым все же *можно* отнести то, что существует само по себе, вне и независимо от сознания. И в результате ошибочно *притисать* статус безусловной достоверности, который несомненно присущ *мыслям* о предмете мысли, мыслям по поводу *предмета вне мысли*. Поясним это на примере самого Соловьева. Мы видим пылающий камин и признаем безусловную достоверность этого факта в качестве зрительного *представления*, обладающего определенными *признаками* – цвет, очертания, положение и т.д. Об этом, но и только об этом, свидетельствует наше сознание, непосред-

ственно повторяющее этот факт. Однако можно пойти дальше и утверждать, что все ощущаемые нами свойства камина, а также свойства, которые сейчас не воспринимаются, но в которых мы уверены – твердость, химический состав мрамора, из которого сделан камин, и т.п., – не только несомненно связаны с определенным зрительным представлением, но также несомненно принадлежат некоторому реальному телу, существующему помимо и независимо от данного зрительного представления. В таком случае, подчеркивает Соловьев, мы на самом деле перейдем из области безусловно достоверного факта в область спорных предположений, ошибочность которых может скоро обнаружиться. Например, выяснится, что имеем дело со сновидением, иллюзией и т.п.¹⁷.

Итак, открывающиеся внутри непосредственного сознания безусловно достоверные различие и в то же время связь между, с одной стороны, разнообразными свойствами камина как представления и, с другой стороны, самим камином как представлением могут сознанием восприниматься, при условии, что оно «пойдет далее», как безусловно достоверные различие и связь между этими разнообразными свойствами и некоторым предполагаемым телом, реально существующим в данный момент независимо от зрительного представления и называемым камином. Тем самым сознание припишет эти разнообразные свойства, несомненно связанные с определенным зрительным представлением, – непосредственно самой реальности. И придаст статус безусловной достоверности тому, что достоверно отнюдь не безусловно.

Подчеркнем, что речь идет не об отрицании существования вне сознания реальных тел, соответствующих зрительным образам, что означало бы возвращение к точке зрения субъективного идеализма того типа, который мы обнаруживаем в работах Дж. Беркли, но об отрицании возможности *непосредственного* перехода от свойств сознания, которое по определению *отвлекается* от различия между кажущимся и реальным, – к утверждениям о реальном существовании определенных объектов вне такого сознания.

Соловьев обращает внимание на то, что эта возможность ошибочной подстановки или *подмены* одного в качестве другого

– *quid pro quo* – того, что представляется безусловно достоверным *лишь в пределах нашего сознания*, в качестве того, что якобы безусловно достоверно существует *само по себе*, – не является случайной. Она связана с особенностями наличного сознания как безусловно достоверного знания: «Самая возможность какого бы то ни было «обмана чувств» именно и обусловлена первоначальной *прямотой* наличного сознания, т.е. тем, что оно не различает заранее видимости предмета от его действительности, будучи занято лишь самим представлением в его фактической наличности, *одинаковой* и в том и в другом случае»¹⁸.

Можно поэтому говорить о своеобразной двойственности наличного сознания. С одной стороны, его концентрация на безусловно достоверном, одинаково присущем как иллюзорному представлению, так и реальному восприятию, позволяет рассматривать наличное сознание в качестве основы для движения к безусловно достоверному знанию о действительном бытии предмета и его свойствах, то есть к истине. Но, с другой стороны, эта же самая особенность наличного сознания порождает возможность обманчивого отождествления того, что представляется безусловно достоверным лишь для самого наличного сознания, с безусловно достоверным знанием о действительном бытии предмета и его свойствах, или истиной.

Таким образом, в работе «Теоретическая философия» Соловьева возникает важнейшая тема *подмены* безусловно достоверного достоверным не безусловно, которая проходит нитью через все три главы «Теоретической философии», оказываясь своего рода *nervus probandi* (стержнем доказательства) в предпринятом Соловьевым пересмотре важнейших идей и установок классической европейской философии в лице Декарта, Канта и Гегеля. А именно, Соловьев показывает, что каждый раз происходит по сути дела один и тот же повторяющийся ход мысли, который в своем частном проявлении впервые обнаруживается в наивно реалистическом (точнее, наивно материалистическом) мировоззрении в виде отождествления зрительного образа сознания с телесной вещью вне сознания. В общем же виде этот ход мысли состоит в том, что берется сознание, отвлекающееся от различий между видимостью предмета и его действительностью, и затем различия и связи, бесспорные внутри *такого* сознания,

объявляются в качестве бесспорных различий и связей между тем, что *есть в сознании*, и тем, что *есть само по себе*, вне и независимо от сознания. В результате спорное, т.е. необоснованное, выдается за бесспорно обоснованное.

Обратим теперь внимание на парадоксальность ситуации: сознание, выступающее безусловно достоверным потому, что абстрагируется от того, что *есть вне его*, принимается в качестве исходного пункта для достижения безусловно достоверного знания о том, что *есть вообще*, а значит, также и *вне* сознания. Но как же это возможно: познавать то, от чего предварительно абстрагируешься? Ясно, что решение этого парадокса связано с уточнением того, от какого «есть вне сознания» абстрагируется наличное сознание и познание, в конечном счете, какого «есть вне сознания» имеется в виду. Здесь мы обращаем внимание на следующий момент полемики Соловьева с Декартом. Соловьев оспаривает отождествление феноменологического *Я* с *Я* эмпирического индивидуума Петра Петровича. Аргументация состоит в следующем. Если для меня важно действительно безусловно достоверное знание, а таковым в качестве исходного пункта может выступать лишь содержание наличного сознания, намеренно отвлекающееся от вопроса о реальности «внешних существ и предметов», то, значит, я не имею права на этом этапе приписывать статус безусловной достоверности самому себе как эмпирическому индивиду, «так как все данные моей физической, духовной и общественной жизни по самому содержанию или понятию своему неотделимы от фактов внешнего мира»¹⁹.

Существенно то, что отвлечение от вопроса о реальности внешних существ и предметов, необходимое, чтобы начать движение к безусловно достоверному познанию того, что есть истине, предполагает отвлечение и от физических, духовных и общественных качеств, которые в своей совокупности составляют существо конкретной эмпирической личности, или конкретного эмпирического *Я*. Или по-другому: истину способна познавать только личность, *свободная* от того, что она сама себе навязывает в качестве реальности, будучи вот этой эмпирической и в силу этого в общем-то случайной личностью, сложившейся вот так, а не иначе в силу вот таких, а не других прошлых индивидуальных и исторических обстоятельств.

Возникает вопрос, каким же образом познающий субъект, отвлекающийся от своих личностных свойств и качеств и сосредоточившийся лишь на свойствах чистого сознания, все же может в конечном счете осуществить прорыв к познанию того, что существует поистине? К сожалению, в силу того, что работа «Теоретическая философия» незакончена, данный аспект проблемы оказался не рассмотренным Соловьевым. Однако некоторые предположения мы в состоянии сделать, апеллируя к той принципиальной общности данной работы с «Тремя разговорами», на которую мы указали в самом начале.

Если тему подмены безусловно достоверного достоверным не безусловно, проходящую через все три главы «Теоретической философии», соотносить с определением зла, как силы, посредством соблазнов владеющей миром, то в таком случае формула «опоры в ином порядке бытия» как способа борьбы с этой силой может быть применена в качестве ответа на вопрос об условии прорыва из чистого сознания к тому, что существует поистине. Мы имеем в виду, что если бы «Теоретическая философия» была завершена в полном объеме, то она включала бы главы, в которых процесс познания истины раскрывался в виде своеобразного диалога (детали которого нам сейчас сложно представить) философского субъекта с Богом.

Впрочем, в «Теоретической философии» есть шуточный намек на необходимость помощи Бога в познании того, что есть поистине. Приведем соответствующее место: «Философское мышление должно быть искренним, и я признаюсь откровенно, что я уверен не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нем и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но еще уверен и в том, что *с Божией помощью* (курсив мой – М.Н.) могу философски оправдать свою уверенность». А дальше он пишет, что предварительное методологическое сомнение по поводу как внешней, так и внутренней реальности должно привести к результату, который выразится «в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном».²⁰ Таким образом, предполагается возвращение к уверенности в реальном существовании мира, души и тела, и в тождестве личности, но сама эта уверенность будет основана

на несколько ином понимании того, что такое мир, тело, душа и тождество личности. И это иное, преобразованное понимание обеспечивается, во-первых, действительно идущим до конца методологическим сомнением и, во-вторых, Божьей помощью. Итак, есть основания предполагать, что в последующих, так и не написанных, главах «Теоретической философии» Соловьев должен был показать, что познание того, что существует поистине, предполагает, как и успешная борьба со злом, точку опоры в ином порядке бытия.

¹ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.1. 1988. С. 546-548, 593-596.

² Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. 1988. С. 636.

³ О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911. С. 202.

⁴ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. 1988. С. 636.

⁵ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 544, 547.

⁶ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 643.

⁷ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 762.

⁸ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 768.

⁹ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 769.

¹⁰ Так, в логике сначала определяют суждение как *предложение, выражающее истинную либо ложную мысль*, а далее анализируют внутреннюю структуру суждения как такового, различая его элементы (субъект, предикат, связку, квантор) и отношения между ними, отвлекаясь от того, истинную или ложную мысль выражает данное суждение.

¹¹ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 770-771

¹² Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 771.

¹³ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С. 771.

¹⁴ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. 1988. С.46; Молчанов В. Феноменология в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С.549.

¹⁵ Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии (критика некоторых концепций). М., 1979. С. 107-108.

¹⁶ Соловьев В.С. Соч. в 2 т.. Т. 1. 1988. С.773.

¹⁷ Соловьев В.С. Соч. в 2 т.. Т. 1. 1988. С. 771-772.

¹⁸ Соловьев В.С. Соч. в 2 т.. Т. 1. 1988. С. 773

¹⁹ Соловьев В.С. Соч. в 2 т.. Т. 1. 1988. С. 790-791.

²⁰ Соловьев В.С. Соч. в 2 т.. Т. 1. 1988. С. 788. С. 788.

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановская государственная архитектурно-
строительная академия

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЯЗЫКЕ

Называя Соловьева наиболее ярким и влиятельным мыслителем «периода систем» в русской философии, В.В. Зеньковский подчеркивал тем самым как способность Соловьева к созданию собственной системы, на основе органического синтеза всего, что было высказано в философских концепциях предыдущего периода, так и его способность к систематизации, к обобщению философских конструкций на основе критического анализа последних¹.

Но аналитические способности великого философа невозможно рассматривать в отрыве от его пророческого дара, скорее, основанного на общей интуиции действительности, нежели на рациональном выведении закономерностей развития. Возможно, такое сочетание способностей позволило Соловьеву предвосхитить «почти весь методологический инструментарий немецкой феноменологии»² – последнее утверждение принадлежит немецкому исследователю Х. Дааму.

Как известно, особое место в философии XX века занимала философия языка. Но важнейшие идеи из этой области были высказаны уже в начале предшествующего столетия в немецкой классической философии основателем общего языкознания и философии языка В. Гумбольдтом. В России осмысление наследия Гумбольдта началось с перевода на русский язык основного сочинения немецкого философа «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1859). Именно об этой работе М. Хайдеггер писал, что она «определяет собой всю последующую лингвистику и философию языка вплоть до сего дня»³.

Для XIX века была характерна психологическая традиция гумбольдтианства (основателем которой является немецкий

интерпретатор Гумбольдта – Штейнталь), распространенная в России благодаря А.А. Потебне и выходу его книги «Мысль и язык» (1862). И только в 1927 году появилась работа Г.Г Шпета «Внутренняя форма слова», в которой была дана феноменологическая трактовка идеи внутренней формы языка – понятия, автором или, по крайней мере, первооткрывателем которого был В. Гумбольдт.

Соловьев не мог не обратиться к вопросам языка. Скорее всего, ему удалось познакомиться с работами Штейнтала – с его психологической интерпретацией наследия Гумбольдта. Но русский философ по-своему воспринял эти идеи и дал свое понимание метафизики языка, его роли и места в истории человечества.

У Соловьева нет специальных трудов, посвященных обозначенной теме, но к тем или иным сторонам проблемы языка он обращается во многих случаях: в работе «Смысл любви», в «Критике отвлеченных начал», в «Оправдании добра», в работе «Кризис западной философии» и др.

Подход Соловьева к языку прежде всего связан с его антропологией, понимаемой как наука о «всеобщем в человеке» (выражение Н. Мальбранша). При этом заметим, что и Гумбольдт называл свою теорию языка «сравнительной антропологией». Антропологии Соловьева, как отмечает В. В. Зеньковский, свойствен «коренной дуализм», то есть соединение в сознании человека божественного начала с душой мира. Такой подход у него сопровождается мотивами имперсонализма: человек, являясь существом эмпирическим, в то же время не может быть замкнут в области самопознания – он непременно приобщен к сверхличностной сфере⁴. Или по выражению Е. Трубецкого, «наше человеческое сознание и самопознание должно быть вместе содержанием всеобщего и безусловного» и является ничем вне безусловной Истины⁵. Попутно заметим, что в своей антропологии Соловьев предвидел и некоторые аспекты учения М. Шелера, который находился под значительным влиянием феноменологии Гуссерля.

Отмечая естественный характер языка, Соловьев сравнивает его с любовью: «Дар слова есть также натуральная принадлежность человека, язык не выдумывается, как и любовь». Но в то же время существует высшее предназначение как любви, так

и языка, и именно это не позволяет относиться к ним пассивно и бессознательно. Человек призван направлять языковой процесс, использовать язык как орудие «для последовательного проведения известных мыслей, средства для достижения разумных и сознательно поставленных целей»⁶. Высшая задача словесной деятельности, как откровения разума, пишет Соловьев, «уже predetermined в самой природе слов, которые неизбежно представляют общие и пребывающие понятия, а не отдельные и преходящие впечатления и, следовательно, уже сами по себе, будучи связью многого воедино, наводят нас на разумение всемирного смысла»⁷.

Соловьев высказывает очень важную для современного состояния языка и наук о языке идею о том, что в этой сфере не столько важно придумывание нового (например, новых слов и терминов), сколько последовательное проведение до конца того, «что уже зачато, дано в самой природе дела, в самой основе процесса». Мы позволим себе увязать эту идею с идеей внутренней формы языка В. Гумбольдта, хотя у Соловьева эта связь непосредственно не прослеживается. Но соловьевское направление мысли близко понятию внутренней формы слова, смыслонаправляющей и формообразующей языковой деятельности, близко пониманию языка у Гумбольдта как деятельности Духа.

Соловьев так же, как Гумбольдт и его последователи, указывает на тесную связь и взаимообусловленность языка и мышления. Выделяя три непеременимых условия мышления – память, слово и замысел – Соловьев определяет значение этих составляющих тем, что замысел созидает мысль и означает начало «живого движения», в том числе и познания; память позволяет сознанию преодолеть время, подняться «над потоком временной смены»; а слово преодолевает и время и пространство, означая «второй подъем сознательной жизни над текущей наличностью, над *πάντα ρεῖ* (все течет)»⁸. Единство слова и замысла предупреждает создание бесчисленных словесных хаосов, спасает сознание от «словесного безначалия и дурной бесконечности». Думается, что и в этом единстве можно усмотреть связь с идеей внутренней формы у Гумбольдта, как «внутренней и чисто интеллектуальной стороны языка»⁹, определяющей и развитие языка, и его использование в речи.

Однако подход Соловьева отличается от современных ему исследований тем, что он выделяет (говоря языком нынешней лингвистики) только обобщающую и абстрагирующую функции слова: «Слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания». Слово, объединяя в себе множество отдельных предметов, объединяет их в «настоящее одно» и «совершенно упраздняет отдельность ощущений, не оставляя на нее даже никакого намека». Для слова существенны «только общность выражаемого или обозначаемого и постоянство выражения или обозначения»¹⁰. Соловьев неоднократно подчеркивает, что язык принадлежит всеобщему сознанию. На языке, утверждает Соловьев, практически очень трудно (почти невозможно) высказать единичное бытие конкретного предмета. Желая выразить индивидуальное бытие вещи, мы на самом деле определяем его как всеобщее и указываем, скорее, на его равенство со всеми, чем на индивидуальное различие¹¹. То есть единичное бытие, как писал еще Гегель, навсегда остается только в нашем мнении, никогда не получая объективного выражения в языке.

Из вышесказанного следует, что для Соловьева в философском анализе языка важнее всего – первооснова языка, его всеобщее основание, упреждающая сущностная функция слова как единения разрозненных явлений: «...слово, поднимаясь над существованием мелких явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой»¹². Думается, что в этом аспекте Соловьев предупредил гораздо позднее возникшие трактовки предмета мысли говорящего человека – не как реального предмета, а как квази-предмета, то есть абстракции, образованной на основе действительно воспринимаемых или воображаемых предметов¹³.

И вновь в приведенных выше рассуждениях о языке проявляется особенность мировидения Соловьева и его видения человека и всего, что связано с человеком, – как обусловленного и питаемого сверхличностной, надэмпирической сферой: «Само слово может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность единичных психических фактов»¹⁴. Сравним эти слова с позднее

возникшим феноменологическим толкованием языка, как стремящимся воспроизвести «идеальное» содержание. Сущность, по Гуссерлю, «предшествует всем понятиям в смысле значений слов, более того, при образовании чистых понятий необходимо ориентироваться на нее»¹⁵. И только после обращения к сущности, феноменология подразумевает возвращение к субъекту, к сознанию. Как видим, в содержательном плане размышления Соловьева предвосхищают феноменологический подход.

Но, по замечанию Н.В. Мотрошиловой, для Гуссерля сущность первична, скорее, в логическом смысле, нежели в реалистически-онтологическом¹⁶. Для Соловьева же бытие есть проявление или откровение сущего и сущности посредством Логоса, а поэтому от него удобно вести развитие дальнейших логических категорий¹⁷. Сущность у Соловьева, как вневременная истина, онтологически предшествует ее выражению через слово: «В умственной (идеальной) сфере Божественного мира – полнота Божественного бытия раскрывается во множестве образов, связанных идеальным единством. Здесь все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (*ratio*, *λογος*) друг к другу, и эта сфера есть область Божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений»¹⁸.

Соловьев также указывает, что слово является знаком, символом, совмещающим в себе наличную единичность со всеобщим значением. При этом слово, подчеркивает Соловьев, служит для выражения не только понятий, так как понятие связано лишь с одной из форм мышления. Существуют явления действительности, которые невыразимы в четко определяемых понятиях, но для них также находятся слова. Думается, что эти размышления Соловьева, если бы они были продолжены, могли бы оказаться связанными с пониманием слова как образа или, точнее, с признанием образной стороны слова, признанием существования в слове не только объективной стороны (понятийного ядра), но и субъективной (разнообразных коннотаций). В целом же эти размышления Соловьева не имеют законченного характера, он сам отмечает некоторую спорность своих суждений¹⁹. Все это показывает, что философ был склонен к абсолютизации универсализирующего, надвременного и надпространственного аспекта слова, его логического значения всеобщности.

Если он и допускал иные интерпретации, то не уделял им особого внимания.

Но мыслитель не смог бы оставаться верен философии всеединства, если бы не попытался преодолеть противоречие – разрыв между частными явлениями и отвлеченными от действительности общими понятиями, которые, по его мнению, не способны выразить единичное индивидуальное бытие вещи. Это противоречие касается размышлений о языке в его самом общем понимании. И Соловьев все-таки находит то, что внутренне и безусловно соединяет в себе «совершенную индивидуальность с совершенной общностью»²⁰ – это художественный образ. Художественный образ, как цельная идея, открытая умственному созерцанию, есть результат вдохновения и художественной интуиции. Но Соловьев останавливается только на акте *создания* художественной идеи. В дальнейшей ее разработке происходит, по его мнению, отвлечение и обобщение, как результат деятельности рассудка и рефлексии. Соловьев не развивает тему специфики художественного слова, способного выразить гораздо больше, чем слово естественного (обыденного) языка, хотя основания для этого в его работах есть.

Соловьев затрагивает и такую сферу языка, как национальный язык. В целом его размышления соответствуют тому, что писал Гумбольдт, сравнивая языки разных народов. Действительно, «различие языков есть различие существенных форм душевной жизни»²¹ – это с одной стороны. Соловьев же обращает внимание на другую сторону – на то, что различие языков не мешает единодушию. В различии языков не упраздняется – и это особенно важно, – а проявляется единое внутренне слово, общее всем людям, которые могут понимать друг друга, на каких бы языках они ни говорили. И эти размышления Соловьева очень актуальны для современной языковой ситуации, когда происходит смешение языков, создание разного рода волапюков и эсперанто. Изобретатели и сторонники последних сознательно или бессознательно подражают вавилонским столпотворителям, пророчески утверждает Соловьев, которые попытались смешать все существующие языки, «ибо там смешал Превечный говоры всей земли, и оттуда рассеял их Превечный по лицу всей земли» (Быт. XI 7-9).

Множественность языков сама по себе есть явление положительное, она подразумевает их внутреннее (в том числе и нравственное) единство и солидарность. Каждый из языков как форма душевной жизни «представляет особую качественность души, однако еще важнее то содержание, которое каждая из них воспринимает по-своему и которое, всеми воспринимаемое, ни одною не исчерпываемое и ни одну не исключающее, есть положительное и самостоятельное начало скрытого единства и явного объединения для всех»²². Когда же человек берет на себя эту задачу объединения, создавая искусственные языки, например эсперанто, то он стремится к внешнему и безбожному единству, разрушая изначально заданное внутреннее. Теряется возможность разнообразного, многогранного мировосприятия, которое доступно всему человечеству благодаря множественности языков. Поэтому нужно стремиться к объединению, но к объединению на основе душевных интеллектуальных качеств человека и внутренних свойств языка, сохраняя своеобразие и целостность каждого из последних. А надеяться на подобный ход языковых и исторических процессов позволяет такое свойство языка, как независимость «от сознательной воли отдельных лиц»²³. Создание современных искусственных языков основано на эмпирическом подходе, а «эмпиризм не владеет тем волшебным словом (λογος), что может превращать частные и случайные факты во всеобщие и необходимые истины»²⁴. Язык не может быть произведением преднамеренного умысла.

Конечно же, Соловьев не мог не подчеркнуть этической стороны слова: язык, слово есть проявление высшей природы человека. И поэтому злоупотребление им, использование его для выражения неправды ради низших материальных целей есть свершение того, что противно человеческому достоинству. Слово, подчеркивает Соловьеву, – это выражение человеческой солидарности, важнейшее средство общения, и оно не должно служить разобщению²⁵. Образцом такого служения является Иисус Христос – первое и всеединое Слово Царства Божия²⁶.

Если человека Соловьев понимает дуалистически, то Божественное начало языка для него является безусловным. Логос, или Слово, есть единственное объективное начало знания. В начале было Слово и Слово было у Бога, и Бог был Слово. Оно бы-

ло в начале у Бога. Все через него родилось, и без него не родилось ничто. Рожденное же в нем было жизнь, и жизнь была свет для людей, и свет во тьме светится, и тьма не объяла его – повторяет Соловьев из святого благовествования Иоанна²⁷.

Как мы уже отмечали, у Соловьева нет работ, специально посвященных языку. Он не ставил себе задачи всестороннего исследования этого универсального феномена. Но те небольшие заметки и отступления о языке, которые встречаются довольно часто в его работах, показывают, что понимание языка Соловьевым было гораздо глубже, чем господствующие в тот период взгляды. Его трактовки отдельных аспектов языка во многом предвосхитили появившиеся в XX веке концепции феноменологического толка.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1.С.7 – 10.

² Dahm Н. Grundzge russischen Denkens. Mnchen, 1979, S.33. Цит. по Гулыга А.В. Философия любви // Соловьев В.С. Собр.соч. В 2 т. М., 1990. Т.1.С. 46.

³ Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.262.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. С. 49 – 52.

⁵ Грубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. М., 1995. Т.1. С.318.

⁶ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М.,1990. Т.2. С. 514 – 515.

⁷ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М. 1990.Т.2. С. 515.

⁸ Соловьев В.С. [Теоретическая философия] Форма разумности и разум истины // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С.818 – 819; Соловьев В.С. [Теоретическая философия] Достоверность разума // Соловьев В.С. Собр.соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 809 – 813.

¹⁰ Соловьев В.С. [Теоретическая философия] Достоверность разума // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 810.

¹¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С.604.

¹² Соловьев В.С. [Теоретическая философия] Достоверность разума // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С.812.

¹³ См. о трактовке понятий «квази-предмет»(Г.Шпет), «конструктивизация действительности» у Д.П. Горского и др. – Портнов А.Н.

- Философия языка Г.Г. Шпета // Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 301.
- ¹⁴ Соловьев В.С. [Теоретическая философия] Достоверность разума // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С.812.
- ¹⁵ Husserliana. Den Haag. 1950 – 1959. Bd. 1.S.105 Цит. по Мотрошилова Н.В. Феноменология // Современная буржуазная философия М., 1978. С. 239.
- ¹⁶ Мотрошилова Н.В. Феноменология // Современная буржуазная философия М., 1978. С. 239.
- ¹⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т. М., 1990. Т.2. С. 243.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соч. М., 1994. С. 128.
- ¹⁹ Соловьев В.С. [Теоретическая философия] Достоверность разума // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т. М., 1990. Т.1. С.811.
- ²⁰ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т. М., 1990. Т.2. С. 205.
- ²¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 502.
- ²² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 502.
- ²³ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т.М., 1990. Т.2. С. 5-6.
- ²⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т.М., 1990. Т.2. С. 108.
- ²⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т. М., 1990. Т.1. С. 196.
- ²⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т. М., 1990. Т.1. С. 279.
- ²⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2т. М., 1990. Т.2. С. 244.

О.Б. КУЛИКОВА

Ивановский государственный энергетический университет

**ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОТНОШЕНИЙ
ВЕРЫ И РАЗУМА
В КОНТЕКСТЕ ВОЗЗРЕНИЙ ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Среди механизмов и свойств человеческой психики вера и разум предстают как самые фундаментальные, обусловленные всем комплексом жизненных потребностей человека, в том числе и познавательных. Конкретный способ постановки проблемы их соотношения определяет общую направленность того или иного философского учения. В онтологическом аспекте ее решение позволяет классифицировать философские системы в рамках теоретической оппозиции: объективизм-субъективизм (и даже материализм-идеализм); в гносеологическом – ориентацию учения в сторону рационализма или иррационализма. Отношения веры и разума (и именно в гносеологическом плане) рассматриваются чаще всего как антиномичные.

Однако, думается, такое разведение двух важнейших психических способностей человека является по меньшей мере некорректным. С одной стороны, нельзя не учитывать факт первичности веры в фило- и онтогенезе человеческой психики, а также ярко выраженный интегральный характер веры по отношению ко всем другим психическим подсистемам. С другой стороны, необходимо иметь в виду объективную значимость рационального начала в познавательной деятельности как основы ее целесообразности и системной организации, механизма выражения ее результатов в логико-понятийных формах.

Владимир Соловьев, как известно, подчеркивал несводимость разума и веры друг к другу, их своеобразие, а отсюда и самостоятельную роль во всех аспектах человеческой активности, в том числе и познавательном. Они, как справедливо отмечал русский философ, являются «величинами несоизмеримыми и поэтому не могущими заменить друг друга, стать одно на место другого», и потому борьба между ними выглядит бессмысленной и абсурдной¹.

Точка зрения В.С. Соловьева здесь представляется наиболее обоснованной как в связи с тем, что данная проблема занимала в его творчестве чрезвычайно важное место, так и в связи с тем, что в ее решении он преодолел многие крайности и стереотипы. Соловьев исходил из того, что разум и вера наделены как бы собственными «зарядными знаками», а именно: деятельность разума предстает формальной, «отрицательной», а веры – «положительной». Разум, основываясь на данных чувственного опыта, – указывал он, – «отрицает явление как частное, случайное и утверждает его как всеобщее и необходимое», вера же, «утверждает некоторые положительные начала», утверждает безусловное существование вещей еще до всякого опыта².

Действительно влияние веры в любой форме ее проявления имеет свойства некоторого стимулирующего фактора, усиливающего другие способности. Несомненно, что вера (как религиозная, так и вера в нравственные, политические, гуманистические и прочие идеалы) является критерием подлинно человеческого в человеке, а безверие, которое к тому же вряд ли возможно в абсолютной форме, всегда рассматривалось серьезным человеческим пороком.

Во всех разновидностях веры фиксируется момент некоторой непосредственной связи, особо значимой близости человека с миром, укорененности в нем. Этого ему крайне важно достичь как существу, отличающемуся от других живых форм природной незавершенностью, своеобразной природно-биологической недостаточностью для автоматического развития свойств *Homo sapiens*, т.е. неспособностью вне социальных факторов развить в себе человеческие качества. Человек в связи с этим должен изначально быть настроенным на то, что этот мир является именно тем, в котором ему можно и должно жить. Такая настроенность и трансформируется в состояние уверенности, убежденности, а в широком смысле – веры. Вл. Соловьев особо отмечал способность веры давать такие начала, которые выражают не то, что бывает, может быть, может являться и необходимо является, а то, что есть безусловно и должно быть³.

Наличие этой уверенности дает человеку понимание своих возможностей, меры своей состоятельности в мире, уяснение своего места в нем. Без таких представлений человеку было бы

невозможно построить свою жизнь, свои отношения с миром. Вера находится в основе человеческой активности и предстает по сути обычным, хотя и глубоко личным, интимным человеческим состоянием. Указанное своеобразие веры отмечалось еще в школе Платона: она определялась как правильное восприятие вещей такими, какими они представляются самому человеку, как то, что относится к осязаемому, к фактам (имеется в виду то, что определяет, делает факты реальными)⁴.

Веру как внутреннее состояние, в отличие от рациональных конструкций и правил, невозможно передать напрямую по каналам общественной коммуникации. Невозможно заставить человека верить, хотя можно навязать ему разные виды информации, даже некоторые религиозные представления и догматы, абстрагированные от его личных убеждений, от его внутренних безусловных установок, но они останутся на периферии или вне его индивидуальных духовных структур. Такая информация строится на безличных, чисто формальных, т.е. на рациональных, принципах.

Отмечая эти свойства веры, Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» подчеркивал, что вера, религия есть воссоединение человека с безусловным и всецелым началом, воссоединение также безусловно свободное, в котором все человеческие начала и силы «в пределах своего назначения и своей идеи» обладают равным правом на существование и развитие. Истинная религия, по словам философа, «не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире»⁵.

Жизнь человека наполнена постоянными поисками способов преодоления его неустроенности в мире, поисками того, что может стать фундаментом, предельной основой всего его бытия, причем основой безусловной, надежность которой не вызывала бы никаких сомнений и не требовала проверки. Способность веры обусловлена именно этими обстоятельствами. И она является одновременно как некоторым результатом жизненных поисков, так и начальной установкой для них.

В процессе познания указанные качества веры находят специфическое преломление, суть которого стала важным объектом творческого исследования Вл. Соловьева. Он высветил не

только примат, но и триединую функцию веры в познании, заключающуюся в том, что, во-первых, она определяет его истоки, во-вторых, – результаты, а в-третьих, связывает все его элементы и этапы. Причем, трактовка веры вообще у него была достаточно широкой и многозначной, хотя наиболее совершенной, высшей формой у него считалась, конечно же, вера религиозная.

Как известно, Соловьев видел в познании и знании нечто большее, чем установление просто факта (явления) или создание понятия. Для него все аспекты познания существуют как тенденции единения субъекта и объекта, единения идейного, сущностного, и таким образом достигается не просто знание, а организуется сама действительность на божественных началах, и человек выражает свою божественную сущность. Именно вера (точнее то, что Соловьев называет божественным в человеке) придает полноту и положительную связь всех элементов познания⁶.

Познавательный процесс, как справедливо утверждает мыслитель, имеет в своих истоках убеждение, уверенность (веру) в безусловном существовании объекта (предмета) вне нас. Без этого невозможна постановка ни одной познавательной проблемы. Именно такое убеждение (вера в широком смысле) и вызывает вопрос: что есть предмет?⁷

Ответ на такой вопрос, означающий определение сущности (идеи) объекта, не может, по мысли Соловьева, быть связан с чувственными восприятиями или с логикой. Субъект как нечто единое, некоторая сущность или идея соотносится с идеей объекта через воображение, «субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать»⁸. Фактически здесь русский философ выделяет еще один аспект веры, который можно было бы назвать верой-представлением, наряду с таким, как вера-убеждение.

Далее следует особая стадия познания – творческое воплощение идеи, ее реализация в актуальных ощущениях. Но все это только предпосылки достижения истины, которая, особо подчеркивает мыслитель, определяет предмет в единстве со всем, представляет собой единство предмета и всего. Соловьев трактует сущность как единство особенности (отличия от всего)

данного конкретного предмета и его общности со всем. Такое единство, в свою очередь, имеет некоторое самостоятельное начало, в котором каждое определяется как всё и которое находится в особом отношении, имеющем своим принципом разум всего и представляющее только как мыслимое, как отвлеченное, как понятие⁹. Именно в этом состоит основное назначение разума в познании.

Развивая далее этот тезис, Соловьев и сопоставляет два способа познавательного отношения человека к миру – разум (логическое мышление) и веру. «В логическом мышлении, – пишет он, – выражается стремление субъекта восстановить в сознании это единство всего... но... само по себе это мышление может восстановить только форму истины»; рациональное мышление, подчеркивает он далее, само по себе «не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить *соответствующего* ему, т.е. всеединого, или истинного, содержания, следовательно, должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием; другими словами, человек, как рациональный, получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента»¹⁰. Ни опыт, ни рациональное мышление не могут сообщить нам то, что есть предмет в своей сущности, «по своей истине», они должны быть поставлены в связь с мистическим знанием, представляющим предмет в его внутренней связи с нами, выражающим безусловную сущность предмета¹¹. Разум выступает здесь посредником между внешним опытом и истинным знанием. Он помогает находить предрасположенность наших ощущений к идее (сущности) объекта¹².

Соловьев при этом здесь отождествляет, хотя и несколько мимоходом, мистическое (то есть веру) и бессознательное. Правда, нужно иметь в виду, что для него бессознательное не есть низший (или низменный) уровень психики, как оно толкуется в психоаналитической традиции. Бессознательное, если следовать логике русского философа, есть трансцендентное, сверхопытное, абсолютное бытие, в отличие от сознания как бытия относительного¹³.

В антропосоциогенезе вера действительно предстает как изначальная психическая способность существа, только становящегося разумным. Причем вера выступает исторически первой формой абстрагирования, духовного опосредования отношений общества и природы, а также индивида и общества. Становление человеческого общества как надприродной реальности, т.е. выход его в состояние, в котором определяющую роль стали играть факторы и связи внеприродного (сверхприродного) характера, происходило как процесс, где главные регулирующие функции обеспечивались системой первичных религиозных верований, имманентно включивших в себя и нравственные нормы. Эти особенности филогенеза укоренены в глубинах бессознательных психических процессов, в виде того, что впоследствии Карлом Густавом Юнгом названо архетипами коллективного бессознательного.

Человек, как бы лишенный природой возможности существовать в ней изначально комфортно в рамках собственной экологической ниши, вынужден строить эту нишу сам, правда, в единстве с усилиями всего рода. Архаичная вера первобытного человека выполнила величайшие исторические функции – создания прочных внутривидовых связей, а также связей рода с природным миром. Она стала решающим фактором совместного выживания человеческих особей. Первобытные верования, выступая неким коллективным духовным состоянием (и достоинством), были способом самоопределения человеческого рода в природе, а также понимания им своего родства с ней. Последнее особенно ярко проявило себя в тотемизме как наиболее древней форме религиозных воззрений, где в конкретных, связанных с реальными природными объектами, образах выражена прямая, наглядная связь с окружающим миром.

Фантастический же аспект как результат более развитой способности абстрагирования, по мнению исследователей, в тотемизме выступает еще достаточно слабо¹⁴. Но его следы обнаруживаются во всех более поздних системах религий, включая современные разновидности христианства¹⁵. Это, в свою очередь, доказывает историческую преемственность духовной жизни человека и общества. Причем идея внутреннего единства рода, а также рода с природным миром нашла свое преломление не

только в религиозных представлениях, но и в научных и философских, где она трансформировалась в установки на фундаментальное единство мироздания, на универсальность мировых закономерностей. Без таких установок человеку было бы невозможно жить в мире, познавать его, невозможно было бы вообще состояться. При этом следует отметить, что способность верить, существование веры как определенного психического состояния не исчерпывает, конечно, всех духовных особенностей человека, но проявляет себя во всех них.

Согласно учению Вл. Соловьева, вера, будучи способом единения индивидуальной сущности (идеи) человека и сущности объекта в познании последнего, выступает тем не менее основой объективности и достоверности знания. Ведь опыт и разум, по его словам, имеют лишь субъективное значение, являются нашими субъективными состояниями, а вера, ее творческий акт, придает им объективность и достоверность¹⁶. То есть объективность и достоверность, по Соловьеву, предстают как синонимы безусловности, как то, что имеет внеопытную (а значит, надсубъектную) природу.

Здесь русский философ не отказывает всем другим психическим способностям в праве на гносеологическую значимость. Вера, с его точки зрения, утверждает всякое существование, существование внешней действительности, но содержание этой действительности мы раскрываем с помощью опыта и рационального мышления.

В целом веру от других духовных механизмов, состояний и систем отличают особые качества, которые и придают ей интегральность, а также и действенность. Во-первых, это убежденность, твердая уверенность в исходной гармонии, единстве, целостности мироздания, безоговорочное принятие этого. Соловьев указывал, как известно, что во внутреннее единство всего можно только верить, так как иначе его никак обнаружить нельзя¹⁷.

Во-вторых, вера характеризуется особой формой настроенности на собственное соучастие в этой целостности, что здесь можно, используя соловьевскую терминологию, назвать причастностью к божественному началу. Она проявляется в ожида-

нии, поиске человеком особых знаков-подтверждений, свидетельств этого.

Указанные черты веры выступают основаниями многих форм знания, которые носят аксиоматический, а также априорный характер. Не случайно Соловьев наделяет веру атрибутивным свойством безусловности, т.е. изначальности, априорности, а также абсолютности.

В-третьих, вера предстает как ожидание и допущение (Соловьев в своих «Чтениях о Богочеловечестве» называет это требованием) выхода из ограниченности собственного существования в бесконечность, где возможно определяет связь любви с бесконечным терпением)¹⁹. Вера и любовь, таким образом, в равной мере по своему характеру безусловны.

Вл. Соловьев особо подчеркивает при этом, что глубочайшим основанием возникновения и развития религии вообще является «чувство благоговейной любви человека к тому, что превосходнее его самого»²⁰.

Имея весьма сильную бессознательную основу, вера в большей части своей не может быть выражена в понятиях или иных рациональных конструкциях. И более того, чаще всего именно таинственность, даже абсурдность компонентов веры, является фактором ее привлекательности и одновременно делает ее истоком познавательных и иных интересов личности.

Видимо, именно в данном отношении позиции разума и веры могут рассматриваться как расходящиеся, ибо важной установкой первого считается снятие покрова таинственности со всего, демистификация явлений и событий. Разум формален, упорядочен, хотя, может быть, и не настолько, насколько наделяет его этим Вл. Соловьев. Но одновременно в своих трудах мыслитель указывает и на врожденность понятий разума, на априорность последнего, на его постоянное равенство самому себе²¹, а также на то, что в разуме выражается всеобщий смысл вещей, логос всего сущего²². То есть разум рассматривается у него как феномен внеисторический, как способность, не зависящая от конкретных социально-культурных условий. Такая позиция обусловлена тем, что для Соловьева важнее было подчеркнуть не изменение типов рациональности, а место, значимость разума в целом среди других духовных образований.

Можно сказать, что в трактовке разума позиция Соловьева не всегда последовательна, хотя в ней нет, конечно, слишком явных логических расхождений. С одной стороны, разум иногда отождествляется у него с рассудком, а с другой стороны, наделяется явно несвойственными рассудку нравственными характеристиками²³.

Разум, с точки зрения Соловьева, не создает ничего нового, а лишь отрицает случайность, придает форму всеобщности и необходимости тому, что дано в опыте и вере, он не в состоянии дать безусловных начал²⁴. Но при этом разум признается самостоятельным, а также и в определенной мере противостоящим вере – вере в форме господствующей религии, которая выступает уже не внутренней убежденностью и безусловностью, а неким внешним авторитетом²⁵. Таким образом, Соловьев все-таки выходит на проблему исторической обусловленности отношений веры и разума, отделяя веру как способность вообще от веры как конкретной формы религии.

Думается, что нельзя не учитывать влияния социально-исторических факторов на характер гносеологических отношений указанных феноменов. И в целом можно обнаружить некоторые этапы развития этих отношений, а точнее исторические типы взаимовлияния веры и разума, которые определяются тем, какие познавательные задачи ставит перед собой человек, как он осознает назначение своей познавательной деятельности. Исходя из этого, можно выделить, во-первых, задачи приобщения себя к природе (определяющей ее силу) на основе улавливания с ее стороны знаков благорасположения, а также определенного толкования их, во-вторых, задачи описания и объяснения мира (природы) как внешнего объекта на основе эмпирических и логических операций. Первый тип задач определяет специфику донаучного познания, а второй тип возникает в новоевропейскую эпоху, в эпоху, когда наука начала свое господство в системе познавательной деятельности человека.

Первый тип задач был связан с признанием приоритета веры перед разумом, а точнее перед логикой непротиворечивости, перед логикой очевидности, однозначности, практической целесообразности. Вторым типом задач, наоборот, предполагает в

основном опираться на способности разума вплоть до (предельный случай) полного отрицания значения веры в познании.

Для Соловьева, как можно заключить, эти задачи не разделяются, и познание предстает универсальным и целостным процессом. Он пытается вернуть процессу познания его исторически первичное назначение и вместе с тем не отрицает важной роли познания научного. Не отказывая разуму в выполнении весьма существенных познавательных функций, Соловьев при этом выражает своеобразный протест против чрезмерной ставки на него - ставки, которая изначально была свойственна науке, в связи с которой она собственно и сформировалась.

В новоевропейской традиции принято считать разум особой способностью, или такой идеальной системой, которая выражает некое общее содержание, «очищенное» от влияния страстей, исходит из объективного порядка, законосообразности всего существующего, а также системой построения целесообразного действия. Именно на таком основании и могла быть построена наука как сфера общественной деятельности по получению нового знания, знания общепользовательного и приемлемого для однозначного понимания всеми. Такой характер науки и разума должен находиться в крайней оппозиции к характеру веры, которая не может быть безучастной (безразличной) к тому, как человек переживает и оценивает свое положение в мире, какие эмоции испытывает в конкретном событии с миром, что ожидает от последнего.

Однако в конечном итоге и разум оказывается вовлеченным в человеческие переживания, задействованным во всех психических актах. Разум есть самый эффективный инструмент, обеспечивающий понимание другого человека как субъекта. Позиция разума – это позиция интерсубъективности как основы взаимопонимания и взаимодействия людей в обществе, как способ установления доверия между ними, терпимости к иному мнению. Это, как справедливо отмечает К. Поппер, по сути есть «позиция, которая предполагает, что «я могу ошибаться, и ты можешь ошибаться, но совместными усилиями мы можем постепенно приближаться к истине»²⁶. И безучастность разума к субъективным переживаниям таким образом имеет обратную

сторону в виде его активного участия в судьбе всего человечества.

Рационализм как универсальный научный принцип является в итоге принципом веры в единство всего человечества²⁷. Кроме того, ставка разума на объективность (как возможность описать и объяснить объект сам по себе) и беспристрастность есть, по справедливому замечанию Поппера, утверждение идеи ответственности человека за свои действия²⁸, ибо умение быть внимательным к мнению других предполагает выбор поведения с учетом чужих (иных) интересов, на основе ненанесения вреда другим. С позицией разума в таком его понимании согласуются принципы демократии.

Однако таковым разум выступает лишь в своем предельном (должном) виде, когда законом его свободного определения становится кантовский категорический императив. Субъективные же, конкретно-личностные рациональные установки всегда будут лишь некоторым «отблеском» этого должного. И вера оказывается здесь способной компенсировать такого рода недостаточность разума и других психических структур. Она позволяет не только утверждать должное, но и стремиться к нему как реально достижимому.

В случаях сомнения, противоречий, тревоги за неизвестность перспектив человек руководствуется для принятия решений установками веры. И более того - вера нацеливает человека на поиски выхода из состояний сомнения. Здесь надо отметить, что Вл. Соловьев специально подчеркивает в «Оправдании добра» неспособность разума самостоятельно преодолевать сомнения²⁹.

Вера обнаруживает себя, свою силу как интегрального психического инструмента в критических (пограничных) ситуациях и одновременно стимулирует другие способности к развитию, укреплению. И нельзя считать веру консервативной, поскольку она позволяет сохранять психическое единство субъекта, как бы предохраняет от распада психические структуры, а вместе с тем обеспечивает их взаимосогласованное совершенствование. Интересно в данном аспекте замечание И. Канта, что действительно догматичным является как раз неверие³⁰.

Вера, допускающая непредсказуемость событий, принимающая недосказанность (недовыразимость) мыслительных форм, предстает менее догматичной, более гибкой и потенциально более глубокой системой по сравнению с системой разума, которая, напротив, ориентирована на ясность, упорядоченность, полную контролируемость мыслей-суждений о событиях и объектах.

Но разведение этих двух систем в рамках процесса познания все же может быть только относительным. Вера нуждается в разуме как инструменте, способном выстраивать схемы согласования действий, целей, ценностей на внутриличностном и коллективном уровнях, оправдания ее (веры) собственных установок, прогнозирования и оценки деятельности в связи с этими установками. Разум как бы позволяет посмотреть на себя со стороны, с позиций обезличенного социального опыта и включиться (уже индивидуально-творчески) в процесс его наращивания – и прежде всего через познавательную деятельность.

Для разума как социально-исторического результата и основного средства познания естественной является нацеленность на расширение своих содержательных структур, на принципиальную возможность охватить в своих объяснительных схемах все многообразие связей человека с миром. Но при этом разум принципиально ограничен в таких претензиях, поскольку в каждом конкретном случае он опирается на наличный уровень обоснований и схем. Для своей перестройки, обновления разум нуждается в участии некоторого внесистемного стимула, источника его преобразования, формирования новых установок, преодоления прежних логических запретов. Таким стимулом выступает вера во всех вышеуказанных ее характеристиках и в ее самом широком смысле.

Разум часто входит в конкретные формы противостояния с верой, которые обусловлены не консерватизмом их самих по себе, а тем, что вера исторически всегда связана с определенными религиозными системами, которые и имеют тенденцию к догматизации. Правда, Соловьев указывал на возможность обретения такой системы религии, которая будет в полной мере адекватна уникальной и универсальной человеческой способно-

сти – вере. Этой идеей наполнены все его фундаментальные работы.

Разум оказался способным повлиять на преобразования исторически конкретных религиозных учений, а тем самым приобрести статус предельно свободного духовного инструмента, достойного стать образцом организации мысли, познания и жизни в целом. Именно такие функции оказались ему под силу в новоевропейскую эпоху. Но, как отмечал Соловьев, «разум, все-сильный против внешней ограниченности религиозного начала в его историческом проявлении, раскрывающий эту ограниченность, совершенно бессилён против самой сущности религиозного начала, которое коренится в таких потребностях человеческого духа, которые лежат глубже формальной потребности разумного мышления»³¹. Он особо подчеркивает, что сама по себе вера не может быть выводом, то есть результатом рационального акта, логическим следствием чего-то³².

Идеальное согласование этих духовных атрибутов человека Соловьев видел в феномене так называемой разумной веры, которая, по его мысли, была присуща, возможно, только Сократу. Разумная вера есть вера, опирающаяся на достаточное основание, вера осмысленная, имеющая возможность всецелого осуществления и оправдания во всем³³. Но в этом единстве, как и во всех других отношениях, все-таки ведущая роль, по мысли Соловьева, принадлежит вере.

Если не понимать под способностью веры только то, что связано с господствующей формой религии, то можно признать ее действительно определяющее значение в познании. И разум находит здесь свое должное место как инструмент, обеспечивающий конкретно-историческую устойчивость форм познавательной деятельности, ее коллективный (общечеловеческий) характер, включая общепризнанность результатов, специфику ее направлений.

Разум и вера предстают одновременно и динамичными и консервативными системами, но в разных отношениях, что позволяет им компенсировать недостаточность друг друга в этом плане. И та и другая способности психики выступают системами, задающими некоторые изначальные параметры искомого знания, но вера исходит преимущественно из внутреннего инди-

видуального опыта, из некой внутренней (определяемой природными особенностями человека) настроенности, а разум – из опыта социально-исторического. Обе способности, таким образом, есть грани познавательной активности человека как существа природного и социального, индивидуального (отдельного) и коллективного одновременно, а значит, – эти способности только в единстве оптимизируют познание.

¹ Соловьев В.С. Вера, разум, опыт //Вопр. философии. 1994. № 1. С. 113.

² Там же. С. 114.

³ Там же. С. 117.

⁴ Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 431, 446.

⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М.: Изд-во Правда, 1989. Т. 2. С.14.

⁶ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.2 М.: Мысль, 1990. С.737.

⁷ Там же. С. 726.

⁸ Там же. С.728 – 729.

⁹ Там же. С.735.

¹⁰ Там же. С.737.

¹¹ Там же. С.737 – 738.

¹² Там же. С.731.

¹³ Там же. С.723.

¹⁴ Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С.63, 67, 70 – 71.

¹⁵ Там же. С.45, 47 – 50.

¹⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М.: Изд-во Правда, 1989. Т. 2. С.33 – 35.

¹⁷ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.726.

¹⁸ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С.619.

¹⁹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С.531, 537.

²⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 130.

²¹ Там же. С.134, 173.

²² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. Т.1. С.694.

- ²³ Соловьев В.С. Вера, разум, опыт //Вопр. философии. 1994. № 1. С. 114, 115; Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 118, 134.
- ²⁴ Соловьев В.С. Вера, разум, опыт //Вопр. философии. 1994. № 1. С. 114, 115, 117.
- ²⁵ Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990.С. 3-138.
- ²⁶ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т.2. М.: Феникс, 1992.
- ²⁷ Там же. С.268.
- ²⁸ Там же. С.275 – 276.
- ²⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 106 – 107.
- ³⁰ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С.374 – 375.
- ³¹ Соловьев В.С. Вера, разум, опыт //Вопр. философии. 1994. № 1. С. 125.
- ³² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990.С. 244.
- ³³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С.595 – 596; Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 733.

Н.Г.БАРАНЕЦ

Уральский государственный педагогический университет

**ПОНИМАНИЕ ОБРАЗА ФИЛОСОФИИ
ВЛ. СОЛОВЬЕВЫМ В КОНТЕКСТЕ
УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ
2-Й ПОЛ. XIX В.**

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание.

Вл. Соловьев. Исторические дела философии¹

Занимаясь анализом исследований по истории философии, отмечаешь тот факт, что с восприятием того или иного философа бывают связаны достаточно устойчивые стереотипы, отно-

сящие его философствование или к официальной или к неофициальной интеллектуальной традиции своего времени. Так А.И. Введенского и Н.О. Лосского всегда считают «профессиональными» мыслителями, так как они были университетскими преподавателями, а В.В. Розанова и Н.Ф. Федорова, следовательно, нельзя считать «профессиональными» мыслителями, ведь они представляют неофициальную традицию. Подобные стереотипы, думается, затрудняют анализ философской позиции и факторов, на нее влиявших. Например, существует стереотипное мнение, что Вл. Соловьев как «свободный мыслитель» основал «школу всеединства». Но это не совсем точное утверждение – в период своей преподавательской деятельности учеников-последователей он не имел, а в период литературно-журналистский его друзья, которые могут рассматриваться как ученики, только Е.Н. и С.Н. Трубецкие, иными словами, как таковой «школы» в академически-университетском смысле он не основал. Поэтому в рамках этой статьи хотелось бы прояснить один из аспектов данного стереотипа, а именно то, как Вл. Соловьев, будучи «свободным мыслителем», «не вписывался» в официальную (университетскую) философскую традицию. По-видимому, следует начинать с установления того, как сам Вл. Соловьев оценивал свою философскую позицию, тем более начиная как преподаватель университета он должен был ее представить в обзорных лекциях.

Конечно, о понимании Вл. Соловьевым природы и функции философского знания в различные периоды его творчества писали достаточно такие исследователи его творчества, как А.Ф. Лосев, Е.Н. Трубецкой, П.П. Гайденок, Б.В. Емельянов, В.А. Кувакин, Е.Б. Рашковский, Н.Ф. Уткина. Тем не менее остаются некоторые моменты, требующие уточнения, ведь ключ к интеллектуальным и жизненным метаморфозам Вл. Соловьева – в строе его личности и его понимании образа философии и миссии философа.

Начинающий философ, выбирая профессию, как правило, ориентируется на уже имеющийся в данном философском сообществе образ философии. (Под образом философии понимается сложившееся представление о структуре, функциях, задачах философского знания и стандарте философской деятельности, ко-

торое может быть в дорефлекторной и рефлекторной форме. В первом случае это то, как философия видится «со стороны», какие способы представления философского знания считаются обычными и кто воспринимается как «стандартный» философ. Во втором случае – это образ философии в понимании профессионала и им выбранный идеал философа, ориентируясь на которые, он моделирует свой интеллектуальный путь.) Поэтому весьма важно представить как в 60-70-х XIX века философское сообщество понимало образ философии и каким виделся «стандартный» философ. Надо учесть факторы, определившие складывание этого образа философии, и то, насколько Вл. Соловьев принимал его в начале своей карьеры в университете, а также причины, приведшие к изменению его понимания философии.

Философское сообщество в России в сер. XIX века не было столь единым, как научное. В России в это время существовало как минимум два социально-культурных типа субъектов философского процесса. Первый – тип «дворянина-философа», определявший специфику русской философии XVIII – сер. XIX веков. Часть дворянства, имевшая свободные средства и время, могла позволить себе заниматься формированием собственного мировоззрения и превратить сам процесс философствования в образ жизни, например славянофилы. Философия представлялась средством самовыражения, а задача ее виделась в просвещении и преобразовании общества. Второй тип – «профессиональный философ» – преподаватель университета или духовной академии. Для него занятие философией давало средство к существованию, он происходил из маргинального «разночинского» сословия и, относясь по европейским нормам к интеллигенции в России, был чиновником и проводником государственной идеологии, поставленным в жесткие рамки российской образовательной системы. Именно представители второго социокультурного типа субъектов философского процесса, следует полагать, образовывали философское сообщество (как некоторый социально-культурный институт, связанный с системой преподавания, философии, квалификационными процедурами, организацией и участием в журналах, конференциях, публикацией своих и «классических» философских текстов). Хотя и возможно расширить содержание понятия «философское сообщество»,

включив и представителей первого типа субъектов философствования, так как они внесли свой вклад в разработку концептуального поля философии XIX века и были в ряде случаев оригинальнее своих более профессиональных современников, тем не менее, на мой взгляд, понятие «философское сообщество» целесообразно использовать, именуя представителей университетско-академической традиции.

Именно с этой группой преподавателей университетов был связан период интеллектуального становления и выбора профессии Вл. Соловьевым. Родившись в семье профессора Московского университета, он с детства впитал атмосферу жизни «ученого сообщества» и, проявив за годы обучения в гимназии и университете чрезвычайные способности, вполне был ориентирован на преподавательскую деятельность.

Следует напомнить, что положение самого философского сообщества в XIX веке было достаточно шатким, что не могло не повлиять на восприятие профессурой и студенчеством образа философии. Как учебная дисциплина философия дважды исключалась в XIX веке из преподавания и сохранялась лишь под «прикрытием» логики и методологических вступлений на вводных лекциях по истории, словесности, праву, биологии, физике. Хотя в 1863 году по новому уставу кафедра философии была восстановлена и ее занял в Московском университете профессор П.Д. Юркевич, чья философская позиция отличалась метафизически-богословской направленностью, он не мог изменить сложившегося позитивистски-сциентистского подхода к философии. Развиваясь в рамках университетской традиции, философия стремилась к наукообразным формам: дисциплинаризовалось философское знание, сложился стандарт философской деятельности, сформировалось представление о характере философского дискурса (отличает отсутствие непосредственной эмпирической фундированности, эпистемичность, аксиологическая нейтральность). Профессиональные философы ориентировались в своем поведении на нормы научного этоса, проходили те же квалификационные процедуры (защита магистерские и докторские диссертации), стремились к системному способу философствования и строгому логико-методологическому аппарату.

Да и себя самих профессиональные философы воспринимали как преподавателей-профессоров-ученых-чиновников.

На первый взгляд, Вл. Соловьев, столь рано начавший свою университетскую карьеру, формально разделял бытовавший образ философии: его магистерская и докторская диссертации выполнены в классическом академическом духе – их отличает четко выраженная концепция, критический анализ, строгий понятийный аппарат. Магистерская диссертация «Кризис западной философии (против позитивистов)» посвящена критике ведущих западноевропейских философских направлений, причем контуры его понимания должного образа философии еще только проступают, не во всей очевидности (анализируя развитие западной философии, он отмечает недостатки: односторонность, ее неспособность достигнуть философского синтеза при претензии на абсолютное знание, только синтез эмпиризма и рационализма под непосредственным руководством веры обеспечит сознание системы «цельного знания»). Докторская диссертация и «Философские начала цельного знания» продолжали идеи магистерской работы, в них не только формируется задача и цель философии, но фактически задается концептуальное поле философии, так как автор готовит соответствующую ей систему логических категорий. По мнению А.Ф. Лосева, эти работы отличает «жесткий схематизм», «кристальная ясность», «строгость».

Даже если для нас не столь очевидно отличие образа философии Вл. Соловьева в 1874 – 1881 гг. от понимания его философским сообществом, для самих современников это был более чем очевидный факт. Их не вводило в заблуждение соблюдение Вл. Соловьевым норм философского дискурса и использование им немецких систематически-категориальных методов; так текст своей магистерской работы он смог лишь напечатать в «Православном обозрении», в других изданиях ему отказали. Доминирующий сциентистский образ философии предполагал лишь методологическую функцию философии и отрицал возможность раскрытия причин и сущностей явления, в философии предполагалось, сведя данные естественных наук, систематизировать картину мира. Вл. Соловьев заявляет о мировоззренческо-праксеологической функции философии: «первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притяза-

ние на общий интерес, есть вопрос о цели существования»², а цель человеческого существования есть «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии»³. Кроме того, его антипозитивизм в сочетании с признанием необходимости религиозной веры и метафизической философии, для достижения полноты знания, нацеленность на получение истины («Познай истину, и истина сделает тебя свободным») исключали достижение консенсуса между ним и сциентистски настроенной профессурой.

В данном случае я вовсе не стремлюсь утверждать полную оригинальность представления Вл. Соловьевым образа философии. Скорее, он синтезировал имеющиеся подходы, вследствие чего и образовалась столь неприемлемая для московских позитивистов позиция. Он разделял присущее немецкой классической философии оптимистическое чувство присутствия порядка в мире и возможность его рационально постигнуть, поэтому его философия, или «свободная теософия или цельное знание», имеет своим предметом «истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, для которых оно есть абсолютное первоначало»⁴. С другой стороны, Вл. Соловьев принимал сциентистские правила, которым должно было отвечать систематизированное философское рассуждение. Очевидно, что ценностные ориентиры его философии связаны с его религиозной позицией. В то время как стремление практически осуществить поставленные цели скорее напоминает деятельностный подход марксистов: «личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления. Трудиться в этой сфере становится, таким образом, обязанностью всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития»⁵.

Итак, в 80-х гг. XIX века образ философии в понимании Вл. Соловьева выглядел приблизительно так: философия как цельное знание имеет предметом истинно-сущее в его объективном проявлении; цель философии – обеспечить внутреннее соединение человека с истинно-сущим; фундамент философии образуется из данных человеческого опыта (мистического, психи-

ческого, физического); средства философствования - интуиция идей, абстрактное мышление; причина философского акта - вдохновение, то есть «действие высших, идеальных существ на человеческий дух»⁶.

К началу 80-х гг. его преподавательская деятельность стала все больше носить проповеднический характер - из воспоминаний современников видно, насколько потрясающее впечатление он производил во время лекций «Чтения о Богочеловечестве». Полагаю, что в рамках университетского философского сообщества он не остался бы и без инцидента 1881г. Концепция цельного знания предполагала единство теории и жизненно-практического действия, он просто не мог, создавая «философию жизни», ограничить свою жизнь, замкнувшись в тесный круг «между письменным столом и университетской аудиторией». Для того чтобы решить грандиозную задачу преобразования общества, универсума, надо было объединить свободно-нравственное человечество, а начинать следовало с самосовершенствования каждой личности. Исходя из того, что «личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления», он посвящает себя популяризации учения о богочеловечестве (его рассуждения о государстве, религии, нравственности находятся в контексте его философии и собственно не были в его понимании уходом из нее). Какие бы культурные роли ему ни приписывали – «мистика», «христианского политика», «поэта», «искателя мудрости», – он был в первую очередь «практическим философом», так как философия для него была прежде всего жизненной задачей.

Размышляя об образе философии в понимании Вл. Соловьева, нельзя не коснуться полемики, развернувшейся вокруг интерпретации его «Теоретической философии». Учитывая идейный кризис, проявившийся в «Трех разговорах», и представление субъекта познания в качестве феноменологической реальности в неоконченной «Теоретической философии», некоторые исследователи (Г. Даам, Е.Б. Рашковский) полагают, что к сер.90-х гг. у него складывается новая доктрина, противоречащая его прежней философии и соответственно его образу философии. В.В. Биbihин полагает, что Вл. Соловьев радикально выступает против «себя прежнего», и даже считает, что анти-

христ в «Трех разговорах» – его двойник: «Самозванец пришел в мир интересно когда: внутри определенной философской ситуации, когда рассыпался, с одной стороны, материализм..., с другой – всякий идеалистический догматизм. Люди должны были соответственно думать и искать с нуля. Тут появляется сверхчеловек, в котором трудно не угадать самого Соловьева»⁷. Он приходит к заключению, что Вл. Соловьев, осознав свои ошибки, ведет «схватку с самим собой». Не подвергая сомнению право автора на интерпретацию, все же думаю, что незаконченность «Теоретической философии» не дает оснований для столь категорических выводов. Зная полемический характер Вл. Соловьева, его склонность к мистификациям и учитывая разочарованность, можно согласиться, что в «Трех разговорах» он отрицает прогресс человечества (хотя перед этим завершил «Оправдание добра»), но это не значит, что он окончательно отказался от понимания философии как цельного знания, тем более что задачей «Теоретической философии» является оправдание истины, доказательство ее возможности. Уточняя свой образ философии, пытаясь сделать свою концепцию как можно более аргументированной, Вл. Соловьев осуществляет критическую ревизию своих идей и принципов. «Жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей неразрывности, остаются двумя способами существования и деятельности. Этому соответствует как единство, так и различие нравственной и теоретической философии»⁸.

В заключение выскажу предположение, что радикального изменения образа философии во второй половине 90-х гг. в понимании Вл. Соловьева не произошло, те изменения в философской позиции, которые присутствовали, были результатом рефлексии по поводу функций и целей философии в отношении ее к обществу, что не могло не отразиться и на выборе проблем, интересовавших его в этот период.

¹ Соловьев В.С. Исторические дела философии// Вопр. философии. 1988. №8. С.125.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соч. в 2 т. Т.2. М., 1988. С.140.

³ Там же. С.177.

⁴ Там же. С.195.

⁵ Там же. С.178.

⁶ Там же. С.208.

⁷ Бибахин В.В. Добро, истина и несуществование у Владимира Соловьева// Благо и истина. М., 1998. С. 85 .

⁸ Соловьев В.С. Теоретическая философия// Соч. в 2т. Т.1. М., 1988. С.760.

ЭТИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

В.Н. ВОЛКОВ

Ивановский государственный университет

ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В МЕТАФИЗИКЕ ВСЕЕДИНСТВА

Основное содержание философии Плотина и неоплатонизма в целом заключается в разработке триады философских категорий: Единое – Ум – Душа, которая воплощается в чувственно-материальном Космосе при посредстве Чисел. Неоплатоническая триада имела большое значение для Климента Александрийского, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагит¹. Идея Плотина о верховности и неизречённости Единого, переосмысленная как монотеистический вариант Абсолюта (Абсолют как Бытие), играла фундаментальную роль в творчестве Августина. Платонизм в его завершённой неоплатонической форме оказал огромное воздействие на византийский онтологизм и далее на духовно-академическую традицию в России. Представления античного платонизма о материальном Космосе, о его сверхсущем единстве во многом определили то место, которое заняла идея всеединства в философии В. С. Соловьёва, Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина.

В философии В.С. Соловьёва её методологическое ядро обозначается понятием «всеединство». Всеединное как сущее предстаёт как безусловно-сущее (свободным от бытия), как истинно-сущее (адекватным самому себе) и как абсолютное первоначало (обладающее положительной силой всякого бытия). Все эти определения сущего всеединого совпадают по существу, отражая различные моменты его рассмотрения. Абсолютное, чтобы быть истинно-сущим, или всеединством, должно быть единством себя и своего другого. Поэтому всеединство абсолютного предполагает существование того многого, которое делается всем в единстве. Абсолютное во всеединстве есть всё, абсолютное во многом есть не всё. Это возможно, если абсолютное рассматривать в разных модусах бытия – актуальном и потенциальном. Рядом с абсолютно-сущим, актуальным всеединным, допускается существо, которое также абсолютно, но не тождественно с абсолютным как таковым, абсолютно лишь потенциально. Этим другим существом, потенциально абсолютным, становящимся всеединным, в метафизике Соловьёва выступает человек. Именно в человеке всеединство получает постепенно реализуемую идеальную действительность, тогда как в мире природном всеединство существует только в слепом бессознательном стремлении.

Понимание человека как конкретной и цельной личности вело к тому, что в качестве метафизической основы мира полагалось абсолютно конкретное начало, всеобъемлющий синтез многообразных определений реальности. Для Соловьёва метафизическое начало мира, Абсолют – это абсолютная личность, а не абсолютное мышление, как у Гегеля. Это приводит к тому, что и отношение человека к метафизическому началу мира уже нельзя понимать как рациональное отношение – оно должно носить интуитивно-иррациональный, мистический характер, вовлекать в себя всю личность, все её способности.

Согласно В.С. Соловьёву, Божество не должно быть мыслимо безличным, безвольным, бессознательным и бесцельно действующим, ибо это ставило бы Его ниже человека, но признание Его личностью требует особого рассмотрения самого понятия «личность». Во-первых, как показывает Соловьёв, в современном словоупотреблении в понятие «личность» вкладыва-

ют смысл, связанный с личным достоинством, правами и свободами человека. Во-вторых, «личный характер противоплагается высшему достоинству и назначению человека». Но тогда логичнее всего Божество признать «сверхличным», вообще снимая вопрос о том, может ли Бог быть личностью.

Соловьёв показывает, что именно представление о сверхличности Божества объединяет все религии. «В этом и пантеизм и даже буддийский негативизм сходятся как с христианским вероучением, так и с требованиями философского умознания. Понятие о божестве как таковом, или понятие абсолютного, со всех этих точек зрения одно и то же»². Спиноза дал одностороннее понимание Бога как «абсолютной субстанции», но в христианстве была открыта не только статическая, но и динамическая сторона мирового бытия, Бог стал не только «Богом геометрии и физики», но также и «Богом истории». Для Соловьёва является непреложным фактом «решающее присутствие Божества во всех событиях мировой и частной жизни», но сам способ божественного присутствия и воздействия на человека остаётся неизвестным. Божество участвует в космическом и историческом процессе по-божески, но восприятие этого процесса зависит от способностей самого человека. И поскольку исторический процесс является «соотношением божеской и человеческой сторон», его нельзя оценивать по аналогии с человеческой деятельностью.

В.С. Соловьёв говорит о «цельном знании», где обосновывается неразрывная связь трёх сфер человеческого сопричастия Бытию и Сущему – чувственной, рациональной и духовной. Идеальной формой всеединства в человеке является сознание. Оно выступает человеческой формой всеединства именно постольку, поскольку может всё заключать в себе, поскольку всё имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное, бытие. Сознание в философии Соловьёва рассматривается как представленность сущего всеединого в являющемся бытии, оно выступает «каналом», которым всеединое «отслеживает» свои бытийные проявления. Сущее всеединое, или Бог, дано человеку в непосредственном восприятии, и можно прийти к Богу внутри своего собственного духа.

Всеединство – вместилище Богочеловеческого процесса, то есть встречного процесса нисхождения Бога в тварь и восхо-

ждения твари к Богу. Абсолют онтологически превознесён над тварью и творит из ничего. Человек, по Соловьёву, восходит от природного к духовному, от зверчеловека к богочеловеку. История есть богочеловеческий процесс, конечной целью и результатом которого должно быть единение человека с Абсолютом. Залогом возможности и реальности этого единения служит Христос, он - ориентир нашего развития. Восхождение к Абсолюту согласовано во всеединстве с космогоническим процессом. В бытии сущего сокрыта единораздельная цельность, то есть сущее и мир реальной действительности составляют одно целое, сообразно с единством Абсолюта. Абсолют творит мир, утверждая своё раздельное проявление; конечная цель творения – объединение творца и сотворённого. Хотя цель развития и не заложена в природе реального мира, но должна быть достигнута, иначе развитие не имело бы смысла. Реальное осуществление этой цели – прямая задача человека и человечества, как единого целостного организма. Соловьёв признавал, что для каждого человека характерен свой собственный путь, на котором он принимает ответственность как за все возможные последствия своих деяний, так и за своё бездействие.

Одной из центральных идей метафизики всеединства было учение о Софии, которое имеет корни в платонизме. София, Премудрость лично-сверхличного Абсолюта, присутствует во всеединстве, сама принимает личностный облик и открывает горизонты персонализации перед тварью. Несмотря на то, что представление о Софии многозначно, ибо определяет её отношение к Богу, тварному бытию, к Церкви, к человечеству, отдельному человеку, человеческому сознанию и т. д., главным в многообразии значений было представление о ней как о посреднице, точнее, грани между Богом и миром, равно принадлежащей и первому, и второму. София – момент творения, идеальный первообраз бытия, вроде платоновских идей, несовершенно воплощённых в земном бытии. Принадлежа к миру, София выступает его потенциальной полнотой; принадлежа к Богу, она есть полнота вторичная. По С. Булгакову, София есть «единое-многое-всё», одно да без нет, утверждение без отрицания, свет без тьмы, есть то, чего нет в бытии, значит, и есть и не есть, одной стороной бытию причастна, другой ему трансцендентна, от

него ускользает. Носителем Софии является «целокупное человечество». Отвечая на зов Божий, человек выявляет полноту Божественной Премудрости, скрытую за несовершенством мира, и в этом процессе сам духовно преображается, приращивая собой великое целое соборного человечества.

Как указывает Е.Ю. Кузьмина-Караваева (Скобцова), знаменитая Мать Мария, Соловьёв рассматривал христианство как этап в религиозном развитии человечества, считая, что греческая философия и мифология дала Логос, неоплатонизм – три божественных испостаси, буддизм – отрицательное откровение о Великом Ничто, иудаизм – крайний монизм, чистое Я, безусловную личность, не имеющую своей противоположности. По её убеждению, христианство открыло человечеству реальный путь к сотрудничеству в божественном творчестве, что приблизило всё человечество к исходному божьему замыслу о мире. Потому христианство, указывая путь религиозного миропонимания, является религией богочеловеческой, а его откровение об истине осуществило в себе всю полноту. А значит – не может быть дополнено и развито. С другой же стороны, христианство вводит человека и человечество в божественное домостроительство, с его свободной волей и свободой выбора. И именно эти отношения с несовершенным миром постоянно нуждаются в уточнении и дополнении, в приближении к раскрытию божественной полноты.

Скобцова даёт своё толкование «софиологии» Соловьёва: «Бог как Сущий, как Логос, как Слово, как действующее Начало сводит всю множественность мира, всю сущность его – к единству. И эта множественность, сведённая к единству творческим актом Слова, есть София, воплощённая Премудрость Божия. Таким образом, Логос - это сущий, София – это осуществлённая идея. И идея эта достигла своего окончательного осуществления, своего высшего совершенства только в момент соединения с Логосом. София – идеальное воплощение Божественной идеи, достигшая совершенства материя, – в соединении с Логосом, с Божественным Словом, – это Христос-Богочеловек, по божественности своей, – Логос, по человечеству своему – София, Премудрость Божия. Таким образом, человечество является звеном, необходимым, чтобы могло быть соединение Божественного и

природного мира. Человечество, однажды достигшее совершенства плоти Христовой, есть вечная душа мира – София. И всечеловеческий организм есть вечное тело Божие, соединённое с Логосом – Богом в единое и нераздельное Богочеловечество. И здесь человеческая мировая душа, душа космоса впервые соединяется с Божественным Логосом в полноту Богочеловечества... Человечество корнями своими сочетается со всем космосом и, сочетаясь с Логосом, приводит и весь космос к этому сочетанию. Поэтому Богочеловечество – это предельная полнота, – в нём весь космос обожен и сочтён с Богом»³.

В. С. Соловьёв считал, что между Абсолютом и тварью устанавливаются двусторонние, диалогические отношения. Это означает, что не только тварь перенимает, осваивает черты Абсолюта, но и Абсолют не является неизменным – он раскрывается в своих проявлениях и вбирает в себя динамику космоисторической эволюции. Абсолют в процессе своего становления вбирает в себя элементы собственных творений, элементы человеческой персонализации, человеческие свойства, опыт человеческой истории. Об этом же пишет Л. П. Карсавин: теофания (объективирование Бога, приятие Бога тварью) – это не акт одного лишь Бога, «она единый акт двух субъектов: Бога, изливающего себя в своё творение, и творения, приемлющего в себя Бога»⁴. Трансперсональные, диалогические отношения Абсолюта с тварью – источник свободы, ответственности и достоинства человека. По мнению И. Мейендорфа, «в концепции Соловьёва спорно то, что София – это некая общность Бога с тварью; тварь и Бог имеют такую общую софиологическую основу, которая иногда даже превращается в некую «четвёртую ипостась» Божества: вот это довольно спорно. Но говорить о Софии как об энергии волевого изъяснения живого Бога, дающего основание всему существующему, – это, конечно, вполне законно...»⁵.

Идея неразрывной связи человека и мирового целого нашла выражение в том варианте всеединства, который разрабатывал П.А. Флоренский. «Различными путями мысль приходит всё к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собою»⁶. В основе метафизики П.А. Флоренского лежит Пан-Символ, или Целокуп-

ное Бытие-Космос. Это специфическая модификация идеи всеединства, восходящая к византийскому онтологизму и античному платонизму. Развивая мысль о нерасторжимости человека и универсума, Флоренский приходит к следующему выводу: «И природа, и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равномошные, могут быть взаимно частями друг друга; скажу более, могут быть взаимно частями самих себя, причём части равномошны между собой и целым»⁷. С.С. Хоружий характеризует данное всеединство как «единое и неразложимое целое с собственным ноуменальным содержанием»⁸.

В работе «Столп и утверждение истины» Флоренский демонстрирует обострённое чувство антиномизма в понимании всеединства, что сближает его с Н.А. Бердяевым. Если земной шар не живёт силами ноуменального мира, то весь рассыпается в противоречиях. Антиномизм как необходимый момент в восхождении к Абсолюту (трёхипостасному Единому) имеет корни не только в представлениях христианизированной философии, но в античном неоплатоническом понимании Единого как апофатической бездны, сверхсущего абсолютного начала. Культура есть сознательная борьба с энтропией путём повышения разницы потенциалов во всех областях, разницы между сакральным и профанным, дискретным и континуальным. Культура есть производное от культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура.

Отправляясь от христианской догматики, один из последователей В.С. Соловьёва Л.Карсавин разработал учение о личности как всеединстве и о социуме как единой коллективной личности. В православии человек не есть личность, обладание личностью присуще Богу и понятие личности отождествляется с понятием Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы. Не отказываясь иногда от терминов «человеческая личность», «индивидуальная личность», православная мысль считает их злоупотреблением речи, ибо человек имеет несовершенно личное бытие, несущее лишь задатки, потенции претворения в личность. Категория личности при этом принадлежит горизонту не тварного, а божественного бытия и составляет не данность, а заданность, предмет стремления.

Согласно Л. Карсавину, «личность в христианстве есть начало божественное и само Божество». Человек же тогда не есть личность; но его соединение с Богом, обожение, означает одновременно и обретение им личной природы, становление личностью, «лицетворение». «Личность не есть сумма элементов и из них не слагается. Её характернейшая особенность именно в том, что она проявляет себя по особому, по своему, отлично от всех прочих личностей в каждом своём моменте и что всё усваиваемое ею перестаёт быть элементом и превращается в неё самое. Поэтому... нет никаких «общих» хотя двум только личностям элементов и моментов, «общих» по крайней мере в том смысле, в каком понятие «общего» существует в обычном словоупотреблении и «точных науках». Личность рождается, как нечто совершенно новое и единственное во всём мире, как возможность особого неповторимого аспекта всего мироздания. Иначе говоря, всякая личность, коллективная не меньше, чем индивидуальная, является особым Божьим творением. (Для простоты пользуюсь здесь термином «личности» в обычном его значении, т. е. в смысле «тварной личности». На самом деле, разумеется, никакой тварной личности нет, а есть только Божественная Ипостась Логоса (Она же и личность Иисуса Христа), по причастию коей тварь получает личное бытие)»⁹.

По Карсавину, «народ есть симфоническая личность», представляющая собой всеединство и одновременно – иерархию всеединств низших порядков, которыми служат всевозможные человеческие сообщества, входящие в данный социум и называемые «симфоническими» или «соборными» личностями. Если бы принцип всеединства мог быть реализован в социуме, то этот принцип был бы лучшим принципом социального устройства. Однако всеединство несовместимо с конечностью наличного бытия. Если социум – всеединство, что делается в нём с тождеством части и целого, когда человек пожирается смертью? В «Философии истории» Л. Карсавин говорит о «замене» одного члена другим, «замещении», «восполнении». Но при таком решении общество не может существовать из личностей, ибо личности присущи уникальность, незаменимость. В этой органической модели человек рассматривается как функция высших коллективных личностей и оказывается подчинённым, производ-

ным по отношению к ним. Такая трактовка всеединства ведёт к возможности оправдания любой авторитарной или даже тоталитарной практики. Сам Карсавин прилагает свою философию к оправданию революционной социальной практики большевизма. В двадцатые годы эта философия была воспринята евразийским движением в русской эмиграции, дополнена построениями других евразийцев и послужила философским обоснованием для линии на сближение с большевистским режимом, а в настоящее время эти идеи пытаются взять на вооружение «национал-патриоты» зюгановского толка¹⁰.

Говоря о метафизике всеединства, мы согласны с позицией С.С. Хоружего, который характеризует его так: «От века известен идеальный вариант органического принципа, в котором все элементы органического целого остаются самоценны и суверенны, поскольку оказываются тождественны целому. Это – знаменитый принцип всеединства или же идеального единства множества. Как конструктивный принцип совершенного бытия он многократно использовался в онтологии, начиная с неоплатонизма. В нашем веке метафизика всеединства стала ведущим направлением русской религиозной философии. Начало этому направлению положил Владимир Соловьёв. Затем под влиянием его мысли возникла целая группа философских систем, в которой наиболее крупными являются учения Е. Трубецкого, Флоренского, Булгакова, Карсавина. Учитывая идеальное соотношение между частью и целым во всеединстве, тут надеялись достичь и идеального решения проблемы личности и общества, обеспечивающего совершенное равновесие и гармонию индивидуального и коллективного начал. Следует констатировать, что эти надежды не оправдались. Причина этого довольно понятна... всеединство – хотя и «идеальный», но всё же лишь вариант органического принципа; и как не получается состоятельной социальной философии на базе одного принципа синергии, так не получается её и на базе одного принципа всеединства. Дополнить же последний первым русская метафизика не успела, ибо едва подходила к освоению принципа синергии, когда её развитие было оборвано»¹¹.

В метафизике всеединства проявляется стремление выставить всеединство как идеал, и не только как умозрительный, он-

тологический идеал, но и как идеал общественного устройства. В соответствии с этим желанием всеединство начинает выступать в качестве идеальной нормы социального бытия, подлежащей осуществлению. Таким путём мог бы быть путь онтологического трансцендирования, энергично-синергичного обожения, того, что в богословии называют стяжанием благодати. Во всеединстве же преобладает «активистский» подход к онтологической динамике, что неизбежно влечёт насилие над действительностью. Эти внутренние связи с коллективизмом и утопизмом, присущие принципу всеединства в социальной философии, отмечали Н. Бердяев и Г. Флоровский¹². Несмотря на эту и другие слабости данного учения – в частности, Соловьёв и его последователи слишком субстанциализировали понятие Софии, у них встречается своеобразный пантеизм, – в русской философии, да и не только русской, метафизика всеединства имеет большое значение и до сих пор находится в центре философских и теологических дискуссий.

¹ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 34.

² Соловьёв В. С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // *Вопр. философии и психологии*. М., 1897. Кн. 3. (38), май-июнь. С. 407. – Цит. по: Кравченко В. В. Мистицизм в русской философской мысли 19 – начала 20 веков. М., 1997. С. 77.

³ Скобцова Е. Ю. Мирозерцание Владимира Соловьёва. Paris: YMCA-Press, 1929. С. 18-19.

⁴ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. Пб., 1922. С. 56.

⁵ Мейендорф И. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы // *Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия*. М., 1995. С. 22.

⁶ Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // *Богословские труды*. Сб. XXIV. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1983. С. 233.

⁷ Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // *Богословские труды*. Сб. XXIV. М., 1983. С. 233.

⁸ Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник*, 1988. М., 1988. С. 185.

⁹ Карсавин Л. Апологетический этюд // *Путь. Орган русской религиозной мысли*. № 3. 1992. С. 24.

¹⁰ См.: Игнатов А. Соловьёв и Бердяев как философы истории: идеи и современное влияние // Максимов М. В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. М., 1998. С. 241.

¹¹ Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Здесь и теперь. Философия. Литература. Культура. М., 1992. № 1. С. 100-101.

¹² См., в частности, работу Г. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма».

В.Г. МАЛАЯ

Ивановский государственный энергетический университет

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Судьба философского наследия В.С. Соловьёва оказалась трагической на его Родине, так как в годы господства тоталитарного режима оно третировалось как идеализм, поповщина и реакция. В условиях демократизации российского общества философия Соловьёва оказалась востребованной как продуктивная, созвучная современному историческому опыту человечества и России.

Этическое учение В.С. Соловьёва изложено в его главном произведении «Оправдание добра», над которым он работал с 1894 по 1898 и в котором ясно обозначена основная линия его философских и лично – нравственных исканий. «Оправдание добра» – это теоретическая система этики, глубоко и последовательно продуманная. Этика Соловьёва, будучи религиозной, является в то же самое время антропоцентричной, потому что, по справедливому замечанию А.Ф. Лосева, « ... весь этот большой трактат как раз построен на самом тщательном внимании к человеческим нуждам и потребностям, к человеческим чувствам и стремлениям, на рассмотрении самых обыкновенных путей человеческой жизни, взывающих, несмотря на стихию зла, к ясной простоте правды и добра, установленных не путем насилия, но в результате самых искренних влечений человеческой воли...

Весь этот трактат «Оправдание добра» проникнут мягкой, благожелательной и ... человеческой тенденцией привести человека и всю его историю к одному благополучному завершению»¹. В своем сочинении «Оправдание добра» философ предложил глубокое и всестороннее этическое учение, основу которого составляет методология всеединства. В труде Соловьевым представлено широкое полотно «нравственной философии» с ее «оправданием добра». Его этика фактически есть система нравственного космоса, т.к. включает проблему человека, человеческой природы, философию религии, философскую теологию, особую социальную философию и философию истории, но вся эта проблематика «нанизана» на единый стержень нравственных принципов и начал, возведена к сущности и достижению добра. Рассуждая о добре, философ показал связь его со смыслом жизни человека. В предисловии к первому изданию труда «Оправдание добра» В.С. Соловьев писал: «Есть ли у нашей жизни вообще какой-либо смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое будет ему верное и полное определение? Нельзя обойти этих вопросов, относительно которых нет согласия в современном сознании»². Все эти вопросы очень актуальны для бытия и сущности человека, для ищущей нравственной души. Эти вопросы волнуют и «отрицателей» жизненного смысла: идет ли речь о людях в их повседневном бытии или создателях философских систем, «теоретических пессимистах». Для ответа на поставленные вопросы В.С. Соловьев создает новую - нравственную философию, дающую оправдание добра через построение развернутой философско-этической концепции и универсальный синтез рациональных и мистических средств познания. В трактате «Оправдание добра» представлена логика суждений мыслителя об этике: в предисловии он ставит общий вопрос о смысле жизни и определяет назначение этой книги – «показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решился предпочесть его»³. Во введении Соловьевым обозначен предмет нравственной философии – это понятие добра..., чтобы дать определенный ответ на главный для нас вопрос о должном содержании или смысле нашей жизни». Во введении он отвергает те

концепции смысла жизни, которые представляются ему неприемлемыми: во-первых, рассуждения тех, кто твердит о преимуществах небытия, но на деле предпочитает бытие; во-вторых, взгляд признающих в жизни смысл, но исключительно эстетический, безотносительный к нравственному добру; в-третьих, идею, согласно которой смысл жизни в добре, данном лишь свыше, и на долю человека остается лишь покорность; в-четвертых, противоположное заблуждение, утверждающее, что добро существует лишь в душевных состояниях отдельного человека и естественно проистекающих отсюда добрых отношениях между людьми. Эти взгляды ложны, потому что не выявляют подлинной сущности добра. По Соловьеву, общие, сущностные признаки добра, как такового, – это его чистота или самозаконность (автономия), поскольку оно ничем внешним не обусловлено, его полнота или всеединство, поскольку оно собой все обусловливает, его сила или действительность, поскольку оно через все осуществляется⁴. В связи с этим, очевидно, прав А. Гулыга, который отмечает, что «... раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра»⁵. Действительно, в методологическом отношении этика Соловьева базируется на признании первичности идеи или сущности Добра, разлитого во Вселенной и развивающегося в процессе всеобщей эволюции. Философ признает существование в мире Добра как некой идеальной сущности, как нормы и должного. Это роднит его взгляды с идеями Платона. Однако в основе соловьевской этики содержатся вполне реалистические соображения: а именно необходимость постоянного выбора человеком добра и зла. В своей этике Соловьев делает акцент на активность индивидуального и социального субъектов во всеобщем деле творчества, созидания добра, на его воплощение во всем, включая и природу. Утверждение неразрывной связи добра с единым космоэволюционным процессом является отличительной чертой этики всеединства, делающей ее уникальной, отличающейся от всех других учений о нравственности. По Соловьеву, «внутренними свойствами добра определяется жизненная задача человека; ее нравственный смысл состоит в служении Добру чистому, всестороннему и всеильному. Такое служение, чтобы быть достойным своего предмета и самого че-

ловека, должно стать добровольным, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание»⁶. Добровольное служение человека добру означает то, что «чистое добро требует, чтобы его избрали только для него самого» без всяких других мотиваций. Идея добра присуща человеческой природе, то есть человек в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания. Нравственный закон «написан» в человеческом сердце. Первый уровень, на котором базируется проблема добра, – это человек и его сущность, «человеческая природа». Поэтому первая главная часть трактата «Оправдание добра» названа философом «Добро в человеческой природе» и посвящена исследованию нравственности человека. Философ сразу подчеркивает, что среди всех сущностных свойств человека «важнейшее место занимают черты нравственные». Что же есть добро в человеческой природе? Естественные основы нравственности человека, по Соловьеву, коренятся в трех свойствах его природы: чувствах стыда, жалости и благоговения. Чувство стыда свидетельствует о безусловном отличии человека от низшей природы, так как у других животных этого чувства нет. Смысл его в том, что человек стыдится проявлений своей животной природы в ее самом коренном процессе – половой любви. Стыд свидетельствует, что человек не только есть природное существо, но и имеет особое, лишь ему присущее сверхприродное свойство, которое позволяет ему выделять себя из всей материальной природы и не только внешней, но и своей собственной. Стыдясь своих природных влечений, человек не идентифицирует себя со всей природой, а осознает себя как нечто высшее: стыд напоминает человеку о его высоком достоинстве, которое не позволяет природным процессам владеть им. «Я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек. Не только физически существую, но и нравственно»⁷.

Другим чувством человеческой природы, «составляющим корень этического отношения» к другим людям и вообще живым существам, подобным человеку, является чувство жалости. Человек, ощущая чужое страдание, отзываясь на него с определенной степенью сочувствия, проявляя таким образом солидарность с другим. Зачатки жалости есть и у животных: особенно в

отношении родителей к детенышам. Поэтому, отмечает философ, «...если человек бесстыдный представляет собою возвращение к скотскому состоянию, то человек безжалостный падает ниже животного уровня»⁸. И, наконец, третье – чувство благоговения. Оно выражает отношение человека к высшему началу, преклонение перед ним, потому составляет основу любой религии. У человека, способного в отличие от животных различать добро и зло, делать свободный выбор между ними, чувство стыда трансформируется в форму совести, которая распространяется на всю сферу человеческой нравственности. «Только голос совести, определяющей наши отношения к ближнему и к Богу как добрые или злые, дает им нравственное значение, которого они без того не имели бы, а так как сама совесть есть только развитие стыда, то таким образом вся нравственная жизнь человека, во всех своих трех сферах, вырастает как бы из одного корня, и притом корня чисто человеческого, по существу чуждого миру животному»⁹. Стыд, совесть как его развитие, жалость, благоговение, будучи изначальной нравственностью человека, «...есть не что иное, как реакция духовной природы против грозящего ей подавления и поглощения со стороны низших сил – плотской похоти, эгоизма и диких страстей»¹⁰. Далее Соловьев анализирует те принципы, которые, базируясь на основе указанных трех составляющих нравственности человека, в различных теориях этики прошлого выходили попеременно на первый план. Таких принципов нравственности три: а) принцип аскетизма, б) принцип альтруизма, в) религиозный принцип.

Анализируя духовный мир человека, Соловьев отмечает, что самоутверждение нравственного достоинства, полусознательное в простом чувстве стыда, деятельностью разума возводится в принцип аскетизма. Это не означает отрицание материальной природы человека как таковой. Аскетизм должен ограничить только излишнюю активность природы, которая стремится сделать разумного человека своим инструментом физического процесса. Но разум человека властно диктует, чтобы его природная жизнь подчинялась духу. Аскетизм – это принцип, который призван способствовать управлению чувственного духовным, поэтому основное требование аскетизма: подчиняй плоть духу, чтобы сохранить достоинство и свободу человека.

Недостойно человека быть рабом своей материальной природы. Идея достойного и недостойного в жизни личности есть по сути проблема выбора добра и зла. И хотя цель жизни есть добро, но природное в человеке стремится побороть высшее, являя собой зло. Так возникают в индивидууме два противоборствующих начала – духовное и плотское. Соловьев различает понятие телесного и плотского. «Тело с аскетической точки зрения есть «храм духа», тела могут быть «духовными», «прославленными», «небесными», тогда как «плоть и кровь царства Божия не наследует. – Плоть есть животность, возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытою (потенциальной) основой духовной жизни...»¹¹. Однако аскетизм не должен быть самоцелью, ибо человек способен иногда подчинить себе свою низшую природу ради злых целей – лицемерия, гордыни, жестокости и т.п. Следовательно, аскетизм сам по себе есть добро и поэтому не может быть высшим принципом нравственности»¹². Человек должен укреплять свой дух, подчиняя ему плоть, чтобы максимально служить правде и добру и достигнуть своего положительного совершенства. Для этого дух человека должен быть добрым, т.е. сочетать «власть над собственной плотью» с положительным, благожелательным отношением к другим существам, обеспечивая солидарность всего существующего. Принцип аскетизма становится нравственным, когда дополняется принципом альтруизма. Альтруизм заложен в человеческой природе. «Жалость есть единственная настоящая основа альтруизма, но альтруизм и нравственность не одно и то же: он есть только часть нравственности»¹³. Соловьев не соглашается с Шопенгауэром, считавшим чувство жалости единственным основанием нравственности. Жалость соединяет человека со всем живым миром. Именно сочувствие является нравственным, так как, опрокидывая наш эгоизм, заставляет страдать нас. Именно сострадание является чисто альтруистическим чувством, ибо оно свободно от своекорыстных мотивов (поиска удовольствий). Когда человек жалеет другого человека или живое существо, он видит в нем подобное себе существо, желающее жить, и признает за ним это право так же, как и за собой. Из идеи жалости вытекает идея справедливости, основной смысл которой таков: поступай с другими так, как хочешь, чтобы они

поступали с тобой. Это общее правило альтруизма классифицируется Соловьевым на два частных: а) не делай другим ничего такого, чего себе не хочешь от других; б) делай другому то, что сам хотел бы от других. Эти правила едины: первое из них философ называет правилом справедливости, второе – милосердия. Между этими сторонами альтруизма нет противоречия, а есть лишь различие. «Не помогать другим – значит уже обижать их; человек последовательно справедливый непременно будет исполнять и обязанности милосердия, а человек истинно-милосердный не может быть в то же время несправедливым»¹⁴. Охватывая подавляющее большинство связей в сфере живых существ, нравственные принципы справедливости и милосердия не фиксируют всех отношений между людьми. Так, в отношениях малолетних детей к родителям существует специфическое чувство, несводимое к справедливости и милосердию. Признавая превосходство своих родителей над собой и свою зависимость от них, ребенок испытывает чувство благоговения перед ними. В этом благоговении детей перед родителями, по Соловьеву, заключается зародыш религиозной нравственности, начало религиозного чувства. Философ полагает, что то же самое происходит и с человечеством на начальных стадиях его существования и развития. Он отмечает как ошибочную идею, согласно которой причины религии следует искать в фетишизме и культе природных сил. По Соловьеву, не страх перед силами природы, а благоговейное почитание умершего предка, прародителя дали человечеству первых богов. «Не в виде случайных фетишей и рукодельных идолов, а также и не в виде величественных и грозных явлений природы, а в живом образе родителей впервые воплощаются для младенствующего человека идея Божества. Поэтому, вопреки господствующему мнению, с самого начала в религии нравственный элемент имеет хотя не исключительное, но весьма важное значение. По своей первоначальной идее Божество имеет преобладающий характер Провидения»¹⁵. В эпоху матриархата Провидение воплощалось в образе Матери; с установлением патриархата – в образе Отца. Подобную эволюцию проходит все человечество. Религиозное отношение детей к родителям появляется в полной мере после смерти родителей. На этом почитании основывается культ предков – религия, харак-

терная в разные эпохи для всех народов. Отец при жизни становится как бы кандидатом в Боги, посредником между действительным Богом и потомками. «Едва ли можно сомневаться, что прообразом духов были души умерших предков (В Литве и Польше общее имя для всяких духов есть деда – дзяды; у нас стихийные духи – дедушка водяной, дедушка леший, также хозяин домовый)»¹⁶. Философ утверждает, что нравственная сущность религии едина – это сыновнее отношение к высшему, признание своей зависимости от него.

Человеку, являющемуся субъектом познания, дано считать себя неслучайным и небесмысленным существом в мире, где он живет. «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, т.е. другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически перее всех положительных религиозных воззрений и установлений, ровно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественной религией»¹⁷.

По Соловьеву, добродетельный человек есть такой, каким он должен быть. Добродетель – это должное отношение ко всему. Рассматривая в качестве добродетели три основания нравственности человека – стыд, жалость, благоговение, – философ отмечает их относительный характер. Точно так же и качества характера человека (инициативность, мужество, храбрость и т.д.) нравственно нейтральны. Только в зависимости от свободного выбора цели их использования, поиска средств реализации цели, они могут выступать в качестве порока, а возможно добродетели. Показывая «злой аскетизм», «унижающую жалость», «фанатичную религиозность», Соловьев доказывает, что «естественные корни» нравственности в человеческой природе неполны, несовершенны, недостаточны и, следовательно, не отвечают признакам добра как такового, хотя составляют одну из его предпосылок. Философ делает вывод о том, что гарантом целостности добра не может быть человек.

Мыслитель переходит к новому уровню анализа добра – во второй главной части «Добро от Бога» трактата «Оправдание добра».

По Канту, мораль автономна, не зависима ни от каких внешних обстоятельств, только внутреннее повеление (нравственный закон во мне) ведет к моральному образу жизни человека. Следуя в русле рассуждений Канта, Соловьев дополняет их тонким анализом объективных причин морали (Бог) и ее земных корней: стыд, жалость, благоговение.

Совершенное нравственное добро ведет к абсолютному совершенству, в котором неразрывно сочетаются добро, благо и блаженство. Для человека, стремящегося к совершенному нравственному добру во всей его полноте, «само добро непременно есть благо. Всякое желаемое благо, «...чтобы не оказаться мнимым или призрачным, должно быть обусловлено добром, т.е. исполнением нравственных требований»¹⁸. Ради достижения всеобъемлющего добра человек должен подняться до уровня «всецелостного бытия». Он может достигнуть совершенства лишь «через внутреннее свое соединение с тем, что по существу есть все», т.е. Богом¹⁹. Без союза с Богом, без созидательного Божьего акта человек не может достигнуть цели своей жизни, т.е. «Божьего подобия» и стать членом Царства Божьего. Как отмечает А. Гулыга, переживание стыда, жалости, благоговения – вот три кита морали, по Соловьеву, но философ создает «...еще одну триаду, обнажающую структуру морального восприятия. Во - первых, сознание моего морального несовершенства; во-вторых, наличие объективного, вне меня существующего абсолютного добра. В - третьих, мое стремление к нему приблизиться, мое совершенствование. Вторую причину Соловьев называет Богом, вечно существующим, совершенным Добром. Бог – это моральный Абсолют, без которого никакие императивы не работают. А потому с неизбежностью возникает нравственный релятивизм и конформизм, принципы приспособляются к обстоятельствам. Моральный же человек творит добро независимо от обстоятельств»²⁰. Как абсолютный идеал Добра и Блага, Бог хочет от человека, чтобы он был подобен ему. Человек должен проявлять свое внутреннее сродство с Богом через решимость и стремление к обладанию свободным совершенством через необходимость иметь Бога в себе, относится ко всему по-Божьи. Бог дает человеку положительное содержание жизни и ее совершенство потому, что видит в человеке «добровольного

союзника и соучастника Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в цель Божьего действия в мире - созидания Царства Божия. Свое стремление к совершенству человеку следует понимать не только как долг личной жизни, но и как неотъемлемую часть всемирно - исторического деяния: «... принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божьего в мире»²¹.

В главе «Добро от Бога» Соловьев дает обоснование самым главным идеям своей философии – всеединства и Богочеловека. Всеединство означает устанавливаемое, поддерживаемое и скрепляемое Богом собирание Вселенной в свете универсальной космической идеи. «Положительное единство всемирного процесса проявляется с трех сторон:... низшие царства входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления, каждое низшее обнаруживает свое тяготение к высшему, каждое высшее обнимает собою или включает в себя низшее, так что мировой процесс не есть только процесс развития и совершенствования, но и процесс собирания Вселенной»²². Он понимал эволюцию природы как постепенное развитие единства, являющегося необходимым условием для достижения Божественного добра. Установление в мире совершенной гармонии и тесное единение Бога с миром возможны лишь на основе взаимной любви Бога и человека. Соединяясь с Богом через христианскую религию, человек самостоятельно участвует в действии Божиим, входит в живой совет с Богом, он разделяет труды Богочеловека – Христа. Так идет процесс одухотворения человечества, его трансформация в Богочеловечество. Далее, образ Христа есть высший критерий духовно - нравственной проверки своей совести, а также возможностей своего самоосуществления в мире через связь с другими людьми и природой.

Богочеловек – это прежде всего историческое явление Христа на Земле. В нем впервые человеческая природа не только обрела духовное очищение, но и достигла высшей степени совершенства. Как Богочеловек, Христос словом и подвигом жизни, победой над смертью открыл Царство Божие, к достижению которого должны стремиться люди. Но войти в Царство Божие смогут лишь нравственно совершенные люди. Потому безуслов-

ное нравственное требование, обращенное к каждому человеку, – «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный» – обращено и к человечеству в целом, так как может быть осуществлено усилиями всего человечества. Прежде чем войти в Царство Божие, человечество в борьбе со злом должно пройти длительный путь, ибо оно крестилось, но не облеклось в Христа. В связи с этим Соловьев раскрывает нравственный смысл деторождения и смены поколений. «Деторождение есть добро; оно добро для матери, которая по словам апостола, спасается деторождением, и, конечно, также добро для отца, участвующего в этом спасительном деле, добро, наконец, для получающих дар жизни»²³. Но деторождение есть зло, ибо есть безжалостное отрицание отходящего поколения наших отцов. Нравственное оправдание деторождения, благодаря чему оно становится добром, заключается в том, чтобы дети были лучше своих родителей, а человеческая любовь имела разумный смысл. Род людской должен воспроизводить не просто себе подобных, а стараться полнее осуществить в своих детях идею Богочеловечества. А потомки обязаны осознать свой неоплатный долг перед предками, что необходимо для совершенствования мира и нравственности самого человека.

Благодаря Христу – Богочеловеку – возникает идея «богочеловечества», одухотворенного человечества, которое призвано к собиранию Вселенной в действительности. Второй уровень исследования добра в соловьевской нравственной философии имеет своим итогом обоснование религиозного, притом возвышенно – универсалистского нравственного идеала и обоснование того, что этот высший и истинный «предел» добра все-таки не оторван от человечества и его истории. Христос как совершенная индивидуальность вовсе не случайно явился в середине истории, а не в конце ее. «...Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Как первая половина истории до Христа подготовляла среду, или внешние условия, для его личного рождения, так вторая половина подготавливает внешние

условия для Его универсального откровения, или явления Царства Божия»²⁴.

Вместе с тем совершенный нравственный порядок предполагает нравственную свободу каждого лица, а действительная свобода приобретается опытным путем: отсюда необходимость истории после Христа. Действительная нравственная задача – «будьте совершенны как Отец ваш Небесный – ... неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее историческое существование общества, или собирательного человека»²⁵.

Далее Соловьев исследует Добро на новом уровне – «добро через историю человечества».

Совершенное добро, к которому должны стремиться люди, есть добро не для отдельной личности, а для всего человечества, оно достигается в историческом процессе совершенствования. «... Дух Божий в человечестве, или Царствие Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая вырабатывается всемирной историей»²⁶.

Исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к Богочеловечеству. Царство Божие как абсолютный порядок не может наступить «само собой», спонтанным развитием исторического процесса. Значение исторического процесса в приближении Царства Божия состоит в том, что «... он совершается при все более возрастающем участии личных деятелей», «историческое делание» которых «было необходимо вчера, так оно необходимо и сегодня и будет необходимо и завтра, пока не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления Царства Божия»²⁷.

Поэтому каждая ступень нравственного сознания неизбежно тяготеет к своему личному и общественному осуществлению. Следовательно, общество может стать полным и всеобъемлющим осуществлением нравственности, абсолютного Добра. «... Добро в своем полном смысле... определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому. Это называется Царством Божиим, и с нравственной точки зрения совершенно ясно, что только осу-

ществование Царства Божия есть окончательная цель всякой жизни и деятельности, как высшее добро, благо и блаженство»²⁸. Тонкий диалектик, Соловьев справедливо считает, что достижение совершенного нравственного порядка есть «дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что каждый хочет его для себя и для всех и только вместе со всеми может получить его». Философ диалектически решает проблему соотношения личности и общества: «... нельзя по существу противопоставлять личность и общество, ...ибо на самом деле каждое единое лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другими и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни»²⁹. Социальность органически включена философом в определение личности: человек является нравственно – действующим субъектом потому, что живет в обществе, целостность и стабильность которого поддерживается с помощью нравственности. С другой стороны, «...действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде через взаимодействие с ней». В этом смысле Соловьев характеризует общество как «дополненную и расширенную личность», а личность как «сжатое или сосредоточенное общество». Философ признает солидарность между людьми реальным, всеобщим фактом мирового развития человечества, но она крайне несовершенна, потому что носит бессознательно-принудительный характер, она также не одухотворена высокими нравственными нормами. «Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требует только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно личным, – чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется или из возможности переходит в действительность. Но самый этот переход – это одухотворение или морализация солидарности, по природе существующей, – есть тоже нераздельная часть общего дела; использование этой высшей задачи зависит в своем действи-

тельном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность от общественной»³⁰. Всякая общественная среда, будучи проявлением и воплощением нравственных отношений на известной ступени своего развития, прогрессивно изменяется нравственной личностью, стремящейся к безусловному добру и перерастающей эту ограниченную форму нравственного содержания. Именно такая личность, стремящаяся к более широкой нравственности и социальности, способствовала поступательному развитию общества: основала вместе со своей «вольной дружиной» новые города и государства. «Окончательная единица человеческого общества есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса»³¹. Проблема отношения отдельной личности к обществу решается философом в связи с реализацией глобальной задачи исторического процесса – совместным осуществлением добра. Он писал: «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет...»³². Каждый человек как нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство, имеет безусловное право на существование и свободное развитие своих положительных сил. «Отсюда прямо следует, что никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, - он не может быть только средством или орудием для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т.е. блага большинства других людей»³³. В.С. Соловьев считает право лица, основанное на присущем ему неотъемлемом от него человеческом достоинстве и на том, что «каждое лицо есть нечто особенное и незаменимое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством и оружием, только – это право лица по существу своему безусловно»³⁴. Общество должно предоставлять свободу для развития, а также реализации уникальных, ин-

дивидуальных позитивных задатков и способностей личности. По Соловьеву, общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны относиться ко всем без исключения. Служа такому общественному благу как цели, каждое лицо не становится средством или инструментом чего - то внешнего. В этой ситуации общество, признающее безусловное право каждого лица, не является для него негативной границей, а, напротив, –позитивным пространством для его нравственного развития. Самоотверженно служа обществу, личность не теряет, а осуществляет свое безусловное достоинство и значение, ибо вне общества она обладает безусловностью или бесконечностью лишь в возможности, которая становится действительностью только через внутреннее соединение каждого лица со всеми (с обществом). «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех – вот единственная нравственная норма». Обосновывая постулат о неразрывном единстве личности и общества, философ характеризовал личность как более динамичное, творческое начало, общество – более стабильное и косное.

История – соответственно развитию личностно-общественной жизни – проходит три главные ступени: родовую (прошедшее); национально-государственную (настоящее); вселенскую (будущее). Соловьев в этой части трактата детально исследует «индийский нигилизм» – буддизм и «греческий идеализм» – платонизм. Эти теории ценны как «подготовительные усилия», но не как законченные философско-нравственные учения.

По Соловьеву, только христианство, совершенная религия, есть безусловное открытие истины, которое заключается в откровении безусловного нравственного идеала – Христа, Царства Божия – общества, соответствующего совершенной личности, и определении абсолютной задачи человечества: через перерождение всей личной и общественной жизни в духе Христовом обрести Царство Божие. «Но задача настоящего в наших руках; мы сами должны действовать для нравственного перерождения нашей жизни»³⁵. Далее философ дает анализ нравственных аспектов национального вопроса. Соловьев учил, что нравственная заповедь Христа «возлюби ближнего как самого себя» должна

распространяться на отношения между народами. Высший нравственный идеал требует, чтобы мы любили других людей как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей и эта связь сделалась уже нравственной, то «мы должны любить все народности как свою собственную. Истинный патриотизм предполагает любовь к собственному народу, но при этом он включает требование «хотеть истинного блага всем другим, как и своему собственному». Добро обнимает собой все частности жизни, но само оно неделимо. И потому этическая любовь связана с пониманием и одобрением положительных особенностей всех других наций: «преодолев нравственную волею бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам нравиться»³⁶. Этим определяется нравственная обязанность истинного патриота – служить народу в Добре, или истинному благу народа, нераздельному от блага всех: служить народу в человечестве и человечеству в народе. Такой патриот во всяком чужом племени и народности найдет положительную, добрую сторону и через нее будет связывать это племя и этот народ со своими собственными – для блага того и другого»³⁷. Объединение людей и народов нравственно оправдано потому, что оно содействует нравственной организации человечества, воплощения в нем безусловного добра: нравственная организация человечества должна начинаться с объединения народов, их одухотворения и освящения их деятельности. История свидетельствует о том, что народы преуспевали и становились великими только тогда, «когда служили не себе как самоцели», а высшим всеобщим, всечеловеческим благам. Так, ренессансные творцы истинного величия Италии были настоящими патриотами, ибо придавали величайшее значение своему Отечеству: они осуществляли величайшее значение Италии в произведениях безусловного достоинства, которые были столь совершенны, что признавались таковыми сами по себе и были хороши для всех. Такой патриотизм оправдывает себя на деле своей творческой мощью, он имеет общечеловеческое значение – объединяет людей идеями истины и красоты. Тоже можно сказать о философии Ф. Бэкона, драматургии Шекспира, механике Ньютона (Англия), философском наследии Гегеля, Канта, поэзии Гете (Германия).

«Петр Великий и Пушкин – достаточно этих двух имен, чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него»³⁸. Исследуя диалектику единичного и общего – народности, патриотизма и общечеловеческого, – философ отмечает, что народы видели свое величие в эпохи расцвета в своей народности, но в неотвлеченно взятой, а « в чем-то всеобщем, сверхнародном»: это значит, что народы живут не только для себя, но и для всех. Он непримиримо относился ко всякого рода национализму за его притворное, мнимое служение народным интересам. Ему претил национальный эгоизм славянофилов. По Соловьеву, христианское государство в своей внешней политике должно исходить из максимы: «Люби все другие народы, как свой собственный», и потому обязано содействовать мирному сближению народов. Культурная миссия великой нации заключается не в том, чтобы добиться привилегированного положения и господствовать в мире, а в том, чтобы служить другим народам и всему человечеству. Эти мысли Соловьева потрясающе современны.

В системе нравственного космоса В.С. Соловьева детально исследована экономическая проблема с позиций нравственности. Признавая в качестве объективной причины труда, развития материального производства необходимость добывания средств для поддержания и воспроизводства жизни, философ считает определяющим фактором дальнейшего развития детерминанты этического, духовного характера. Разумеется, развитие экономики (материального производства) подчинено материальным интересам общества, но поскольку хозяйство есть результат деятельности человека, существа разумного, совестливого, нравственного, поскольку область материальных отношений имеет право на осуществление в ней высшего духовного начала, материя имеет право на свое одухотворение. Когда в обществе экономическая область возводится в ранг высшей господствующей, приобретая чрезмерную автономию, тогда оно погружается в состояние социальной безнравственности, а общественный строй «решительно превращается в плутократию»³⁹. По Соловьеву, «первый толчок к труду дается материальной необходимостью, но для человека, признающего над собой безусловно со-

вершенное начало действительности, или волю Божию, всякая необходимость есть выражение этой воли. С этой стороны, труд есть заповедь Божия»⁴⁰. Эта заповедь требует, чтобы человек в поте лица возделывал материальную природу для себя, своих близких и для общества. При этом для человека как нравственного существа объективная солидарность недостаточна: он, трудясь для всех, участвуя в общем деле, должен сознательно хотеть такого участия. Кто в хозяйственной деятельности преследует только своекорыстные, эгоистические интересы, тот рано или поздно приходит к краху или хозяйственному кризису. Следовательно, для того чтобы труженик, работая для себя, трудился вместе с тем и для общества, необходимо корректировать экономические отношения – сознательно направлять их к общему благу. Без этого частный интерес приводит лишь к общему раздору и разрушению. Справедливость этих суждений философа россияне сегодня испытывают на практике. Если каждый человек должен сознательно трудиться и для общего блага, то общество таким же образом должно относиться к этому человеку, рассматривая его в качестве не только средства, но и цели общей деятельности. Оно обязано признавать и обеспечивать право каждого «на самостоятельное пользование – для себя и для своих – достойным человеческим существованием». Философ категорически выступил против эксплуатации, унижающей человеческое достоинство: он считал безнравственным труд, который отбирает все физические силы и все время рабочего, не оставляя времени и сил для духовного развития личности: «С нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек не только имел обеспеченные средства к существованию (т.е. пищу, одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический отдых, но и мог пользоваться досугом для своего духовного совершенствования. Это и только это требуется безусловно для всякого крестьянина и рабочего...»⁴¹. Сокращение рабочего времени до известной нормы не приведет к снижению экономического эффекта производства, если в него внедрить технические и технологические достижения, усовершенствованные средства связи. Росту производства, по Соловьеву, будут способствовать совершенствование духовной культуры работника (знаний профессионализма, человеческого достоинства, творческих возможно-

стей и т.п.). «Таким образом, нравственное упорядочение экономических отношений было бы вместе с тем и экономическим прогрессом»⁴². Эти мысли Соловьева в 20-х годах XX века нашли развитие в философии Вебера.

Талантливый отечественный философ и теолог Е.Б. Рашковский отмечает: «Главное в наследии, философских трудах этого большого мыслителя не частные концепции и мнения, а глубинные смыслы»⁴³. По нашему мнению, глубинные смыслы этического учения В.С. Соловьева заключаются в следующем.

1. Это прежде всего мысль о неразрывном единстве нравственности в жизни человека и человечества со всеми другими сферами их деятельности – экономической, правом, политической, национальными отношениями, природопользованием и т. д.
2. Идеи Соловьева о нравственном самосовершенствовании человека и общества, об одухотворении земного мира как условия сохранения культуры, жизни человека, природы особенно актуальны в наше время. Ибо выйти из глобального кризиса существующая цивилизация сможет лишь через единение свободно-нравственного человечества.
3. Соловьев всегда был великим гуманистом и потому в его этическом наследии содержатся вдохновляющие людей разных поколений просветительские и правозащитные мотивы. Так, вечной является мысль Соловьева о том, что личность ни при каких условиях и ни при каких основаниях не должна быть средством для достижения блага других лиц, классов, общества, ибо она сама есть цель.
4. Этика Соловьева учит понимать всемирно – исторический процесс как многомерное незавершенное становление в многоединстве. Отношения между сторонами, разными народами, формы группового опыта, виды человеческой практики взаимодополнительны и небезконфликтны. И потому взаимопознание, терпимость мыслились философом как императивы достоинства личностей, социальных групп, государств. По Соловьеву, без внутреннего многообразия человеческого универсума и без понимания его ценности развитие невозможно ни на индивидуально-личностном, ни на национальном, ни на цивилизационном, ни на глобальном уровнях.

-
- ¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 162.
 - ² Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.83.
 - ³ Соловьев В.С. Там же. С.79.
 - ⁴ Там же. С. 96 – 97.
 - ⁵ Булыга А. Владимир Соловьев и его духовные искания.// Дальний Восток. 1990. № 5. С. 123.
 - ⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.97.
 - ⁷ Там же. С. 124.
 - ⁸ Там же. С. 127.
 - ⁹ Там же. С. 133.
 - ¹⁰ Там же. С. 134.
 - ¹¹ Там же. С. 141.
 - ¹² Там же. С. 152.
 - ¹³ Там же. С. 163.
 - ¹⁴ Там же. С. 168.
 - ¹⁵ Там же. С. 174.
 - ¹⁶ Там же. С. 176.
 - ¹⁷ Там же. С. 180.
 - ¹⁸ Там же. С. 237.
 - ¹⁹ Там же. С. 233.
 - ²⁰ Гулыга А.Н. Поиски абсолюта// Новый мир. 1987. № 10. С. 251.
 - ²¹ Там же. С. 261.
 - ²² Там же. С.275.
 - ²³ Там же. С. 228.
 - ²⁴ Там же С. 279.
 - ²⁵ Там же. С. 281.
 - ²⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 256.
 - ²⁷ Там же. С. 256–257.
 - ²⁸ Там же. С. 281.
 - ²⁹ Там же. С. 181.
 - ³⁰ Там же. С. 286.
 - ³¹ Там же. С. 295.
 - ³² Там же. С. 341.
 - ³³ Там же. С. 345.
 - ³⁴ Там же. С. 346.
 - ³⁵ Там же. С. 328.
 - ³⁶ Там же. С. 378.
 - ³⁷ Там же. С. 506.
 - ³⁸ Там же. С. 375.
 - ³⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 414.

⁴⁰ Там же. С. 417.

⁴¹ Там же. С. 423.

⁴² Там же. С. 425.

⁴³ Рашковский Е.Б. Современное мировоззрение и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл. Соловьева// Вопр. философии. 1997. №6. С.93.

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

**«ПЕРВИЧНЫЕ ДАННЫЕ ПРАВСТВЕННОСТИ»
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА:
АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ**

Как известно, в «Оправдании добра» В.С.Соловьев называл три момента духовной жизни, которые он считал врожденными основаниями человеческой нравственности. Это стыд, жалость и благоговение. Если отбросить характерное для того времени, объяснимое исторически и биографическими обстоятельствами преувеличение сексуального компонента при анализе чувства стыда, то следует признать, что трудно сформулировать суть духовности более лаконично и оптимально.

Попытаемся проследить степень и формы проявления этих свойств духа в современном обществе. В отечественной литературе сегодня стало общим правилом констатировать кризис нравственности. Возможно, острая ситуация в национальном нашем развитии заставляет несколько драматизировать положение в мире в целом. Но очевидно одно: на рубеже тысячелетий продолжаются войны, терроризм, нарастает социальный дисбаланс как между регионами, так и внутри отдельных стран, растет преступность, в том числе – молодежная. Значит, вопрос о необходимости возрождения нравственности и сегодня не менее актуален, чем во времена Соловьева.

В этой ситуации задача науки, общественнознания, заключается в том, чтобы показать возможности общества, отдельных

его структур и институтов в повышении статуса морали, ее регулятивных возможностей. В самом общем виде задача эта уже решена: крупнейшие мыслители нового времени – в этом ряду кроме Соловьева стоят и Кант, и Гегель, и теоретики европейского либерализма – убедительно показали, что необходимый для нормального функционирования общественного организма минимум нравственности достигается соблюдением закона, уважением к праву. Но кроме этого бесспорного обстоятельства на оздоровление общественных нравов влияет и ряд других. Остановимся в своем анализе на некоторых факторах современной социальной действительности, которые порождают кризис нравственности и в то же время позволяют его преодолеть.

Начнем с первого основания нравственности, названного автором «Оправдание добра». Стыд как ощущение и осознание своего несовершенства, несоответствия идее человека, разумеется, более универсален по своему содержанию, чем говорит об этом сам Соловьев. Дело даже не в содержании, не в том, чего стыдиться, а в онтологичности этого чувства, в его глубокой укорененности в человеческом бытии. Стыд есть неизбежный спутник промежуточности человека, разделенности его мира на миры сущего и должного. Эта разделенность, в свою очередь, вытекает из способности человека к формированию цели, в предельном случае – идеала. Именно поэтому мы можем испытывать стыд не только за собственные, но и за чужие неблагоприятные поступки. Впрочем, о том, почему такое происходит, поговорим несколько ниже, когда перейдем к анализу второго заданного Соловьевым духовного фактора. Человек часто стыдится победы телесности, природности в составе собственного «я» над другими, сверхприродными его компонентами. Полноценная, развитая личность не может расценивать иначе, как постыдные проявления трусости (преобладание природной потребности в самосохранении над чувствами долга, собственного достоинства), или, скажем, невоздержанности в еде в ущерб окружающим. Но не менее часто мы испытываем стыд и за собственно духовные свои несовершенства: высокомерное отношение к кому-либо, обнаружение некомпетентности, недальновидности и т. п.

Никогда или почти никогда не испытывать стыда может лишь человек, не способный к самоанализу, то есть духовно не

развитый. Стыд – это стимул и залог совершенствования для субъекта. Соловьев формулировал это с чеканной ясностью: «...я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно». Сравним это высказывание с еще более определенной формулой, предложенной уже в XX веке Альбертом Швейцером: «спокойная совесть – это изобретение дьявола». Как видим, речь идет об одном и том же: и в конце XIX века, и спустя почти сто лет европейская культура устами лучших своих представителей провозглашает со все большей категоричностью важнейший нравственный императив – «не будь самодовольным»!

А что же происходит сейчас, спустя еще почти полвека после выхода в свет «Культуры и этики»? Увы, цивилизация североамериканская, которая и во времена Соловьева, и тем более в течение XX столетия диктовала миру совсем иные императивы и принципы, смогла навязать европейской цивилизации (включая отечественную) противоположный лозунг. Соловьев, кстати, писал и об этом. В чтении первом о Богочеловечестве он говорит, что «один основатель социально-религиозной секты в Америке предложил в качестве первой заповеди формулу «люби самого себя». Знал бы философ, что в новом, двадцатом столетии эта заповедь уже не будет локальным событием в мире идей! Она ляжет в основу прикладной психологии, множества книг, содержащих технологии достижения успеха, станет распространенным, едва ли не ведущим принципом воспитания...

Причем, если для американской системы ценностей, стержнем которой является принцип индивидуализма, все это достаточно органично, то для российской ментальности – отнюдь нет. Для интровертной, женственной, устремленной к высокому идеалу русской души стыдливость всегда была непременным атрибутом. И если альтернативой стыдливости западного человека чаще всего становится самодовольство – потому-то именно на американской почве появились книги Д.Карнеги и десятков других подобных авторов, что они лишь отразили черты, давно существовавшие на уровне общественной психологии, – то для русского такая альтернатива – бесстыдство. Довольным собой в полной мере типичный представитель национального русского характера быть просто не может: для этого он не доста-

точно ограничен. Он может лишь перенести это недовольство на других, а значит – стать наглым, агрессивным, циничным. Впрочем, что представляет собой русский без чувства стыда, давно показал Достоевский в образе Карамазова-старшего.

Теперь позволим себе поменять местами перечисленные Соловьевым врожденные нравственные чувства, рассмотрим сперва не сострадание, а благоговение, ибо последнее при ближайшем рассмотрении является не чем иным, как оборотной стороной стыда. Если стыд показывает нам, от чего должно отталкиваться духу в его восхождении к человеческой сущности, то благоговение отражает цель этих усилий, дает субъективную уверенность, что нечто лучшее, высшее в сравнении с самим субъектом действительно существует. О благоговении как особом состоянии человеческого духа в светской литературе XX века говорится еще реже, чем о чувстве стыда. Даже предложенная тем же Швейцером «этика благоговения перед жизнью», хотя она как концепция достаточно известна, остается для современного «просвещенного» сознания лишь еще одной конструкцией ума.

Индивидуалистически ориентированный, рационалистически настроенный, скептический и ироничный человек эпохи постмодерна не умеет благоговеть. Такова плата за освобождение от власти авторитетов. Главную причину этой печальной метаморфозы обозначил еще в начале XX века Х.Ортега-и-Гассет в своем знаменитом «Восстании масс»: «...видя мир так великолепно устроенным и слаженным, человек заурядный полагает его делом рук самой природы и не в силах додуматься, что дело это требует усилий людей незаурядных. Еще труднее ему уразуметь, что все эти легко достижимые блага держатся на определенных и нелегко достижимых человеческих качествах, малейший недобор которых незамедлительно развеет прахом великолепное сооружение»¹. Со времени написания приведенных строк положение еще более усугубилось: вместо созерцания величавой природы у современного западного (а с недавних пор – и русского) человека – Диснейленд, вместо духовных авторитетов – кумиры кино и спорта. Благоговение заменяет некий импульс, которому один из самых популярных и адекватных эпохе писателей Виктор Пелевин дал название *вау-фактор*². На языке

современных научных категорий его, вероятно, следует определить как самоидентификацию с неким объектом, которым можно обладать (как правило, это определенное материальное благо, или совокупность благ). Чувство же благоговения, преклонения всегда есть предстояние перед некой высшей, более совершенной, чем собственное «я» субъективностью. Пользуясь известной терминологией Э. Фромма, можно сказать, что в благоговении нет почти ничего от стремления «иметь», но, напротив, в нем заключена духовная жажда «быть». Диалектика этого чувства состоит в том, что, с одной стороны, личность почти не питает надежды достигнуть такого же совершенства, как объект благоговейного отношения, а с другой – обязательно так или иначе идентифицирует себя с ним.

Поэтому для того чтобы испытывать благоговение, кроме некоторых сугубо психологических предпосылок, во-первых, необходимо иметь в своем мировоззрении достаточно оформленную систему ценностей, а во-вторых, эта система должна быть нормальной для человека как существа духовного. «Нормальный» в традиционном философском, социологическом, психологическом и иных научных смыслах человек проявляет свою сущность в познании, творчестве, моральности, а отнюдь не в том, что роднит его с животными. В этом единодушно согласны философы от Платона до марксистов советского образца. Можно быть верующим, можно – воинствующим атеистом, и в любом случае – испытывать благоговейные чувства (пускай, как правило, и к разным объектам). Не испытывает их лишь разувевшийся во всем циник либо человек с непроявленной духовностью, живущий в основном по законам органического мира.

Но даже в этих случаях благоговение присутствует – пусть латентно либо извращенно – в субъективной жизни. Сам цинизм есть не что иное, как воинствующее, агрессивное отрицание благоговения. Что же касается людей бездуховных (хотя всякая бездуховность относительна, человек в любой момент может неожиданно проявить духовность под влиянием новых жизненных обстоятельств, внутренних изменений и т. п.), то их благоговение, переносясь на какой-либо «не соразмерный» этому чувству объект, например на обладателя богатства, власти, приобретает смехотворные формы, предстает как раболепное заискивание,

как «вещизм», как своеобразный фетишизм, идолопоклонство. Именно это и продолжает происходить в массовом сознании.

Правда, надо отметить, что по сравнению с ситуацией 50 – 70 - летней давности в этой сфере видны изменения. По мере роста жизненного уровня, в сочетании все с теми же индивидуалистическими мировоззренческими ориентациями, люди в массе своей стали менее склонны к экзальтации и преклонению перед кумирами. Вероятно, не прошел бесследно и негативный исторический опыт уходящего столетия: слишком часто социальные эмоции направлялись политическими демагогами в русло деструкции, слишком дорого это обходилось «простому человеку».

Другой блок причин того, что человек «цивилизованного мира» стал рациональнее, взрослее, трезвее связан, безусловно, с изменениями самой действительности, с переходом в информационное общество. Массовая компьютеризация сделала сознание более рассудочным, порой метафизичным (в гегелевском значении этого термина). Существование в условиях перманентного психологического стресса, вызванного перегрузками, хронической нехваткой времени, превращает сильные эмоции в непозволительную роскошь, от которой индивиду все чаще приходится отказываться. Поэтому переживание, не связанное непосредственно с основной деятельностью субъекта, «переживание ради переживания» становится уделом людей социально не занятых или мало занятых. А это, в свою очередь, снижает социальный престиж переживания как особого проявления человеческой личности. Страсти влюбленности, ревности, музыкального фанатизма даже в молодежной среде отступили на задний план в сравнении с карьерными устремлениями или тягой к обогащению. Поэтому самым распространенным видом искажения, «извращения» благоговейного чувства стало благоговение перед «золотым тельцом», «религия» богатства, денег.

Закономерно поэтому, что религия как таковая, как вера в Бога, которую Соловьев считал единственно нормальным проявлением благоговейного чувства, в настоящее время чаще всего содержит этого чувства совсем немного. Не случайно распространение на западе получили такие наиболее рассудочные формы христианства, как протестантизм, движение баптистов, свидетелей Иеговы. Культурная сторона, которая, как известно, об-

ращена к эмоциональному миру верующего, в них минимализирована. Для привлечения новых сторонников последователи таких направлений широко используют логическую аргументацию. На уровне индивидуального сознания, субъективных вкусов и пристрастий к этим изменениям можно относиться по-разному. Но для ученого-обществоведа весьма важно оценить объективное социальное значение подобных процессов.

В целом, безусловно, освобождение от экзальтации и фанатизма – позитивный процесс. Он позволяет надеяться на то, что манипулировать человеком наступающего века будет куда труднее, чем это происходило в веке уходящем. Но с другой стороны, потеря способности преклоняться и благоговеть перед чем бы то ни было – опасный симптом для общества. Это симптом «расчеловечивания» человека, потери им важнейшего атрибутивного качества – способности к самотрансцендированию, выходу за собственные пределы, за границы биологического чувства самосохранения и социального – эгоцентрического чувства собственной исключительности, наивысшей ценности.

Нетрудно заметить, что все это связано опять-таки с индивидуализмом как исходным принципом духовной жизни современной цивилизации. Для последовательного индивидуалиста по определению не может быть ничего объективно высшего. Сам он, разумеется, может волюнтаристски присвоить чему-то или кому-то такой статус в собственной субъективной реальности. Но это будет лишь игра, которую он в любой момент способен приостановить, изменить. Более ста лет назад такое положение дел было уже достаточно очевидно. «Современная религия, – с горечью констатировал Владимир Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве», – есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет»³.

Однако некоторые процессы и тенденции в сегодняшней духовной жизни внушают «осторожный оптимизм», позволяют надеяться, что стремление к абсолютному Добру начинает возрождаться в мире. Возможно, это будет происходить не в тех формах, как представлял сам автор «Оправдания добра», но про-

роки ведь всегда ошибались в каких-то частностях!

Возвращаясь к соотношению чувств благоговения и стыда, можно констатировать, что человек благоговеющий и стыдящийся – это человек, не удовлетворенный своим наличным духовным состоянием. Тот, кто лишен способности благоговеть, в значительной степени утрачивает и способность стыдиться. Ведь стыд можно испытывать перед тем, кого считаешь, чьим признанием дорожишь. Разумеется, даже человеку духовно бедному не прожить без определенной «референтной группы». Более того, если понимать стыд только как страх перед чьей-то негативной оценкой, то его может испытывать и собака, «провинившаяся» перед хозяином. Поэтому чувство стыда шире по сфере своего действия, нежели благоговение. Но в целом оба они выражают степень духовности личности или общества.

Что же касается жалости или сострадания, то это чувство наиболее непосредственно выражает нашу социальность, принадлежность не только к своему роду, но и к миру живого в целом. Вряд ли можно утверждать, что со времен выхода в свет «Оправдания добра» люди в мире изменились в своей способности к состраданию. Возможно, правда, что чувство это тоже стало чаще принимать непривычные (кто-то скажет – извращенные) формы. Нередко, например, один и тот же человек может оставаться равнодушным к боли и мучениям себе подобного, но сострадать животным. Вероятно, в этом есть своя логика: человек в наши дни чаще всего так или иначе сам выступает причиной своих страданий. Он выбирает себе систему ценностей и жизненных ориентаций, сам образ жизни, то есть выбирает, за что страдать. Наибольшее же сочувствие, как известно, вызывает страдание невольное, невинное. То, что в поле своего морального отношения все большее число людей начинает включать и животных, безусловно, является приметой прогресса общественных нравов.

Жалость – это проявление любви «нисходящей», как определял Н.А.Бердяев. Ее чаще всего испытывают к слабому, «меньшему». Поэтому естественно испытывать ее по отношению к животному, ребенку, немощному старику, больному. Но к человеку опустившемуся, утратившему свое достоинство уместно испытывать, скорее, презрение. А наиболее душевно тонкие

люди еще и переживают стыд за него. Стыд в данном случае есть следствие того, что любым низменным проявлением или поступком унижается человеческое достоинство как таковое, умаляется родовая сущность человека, а значит, оскорбляются чувства всякого, кто ощущает себя человеком в полной мере.

Освободить от этого стыда за другого субъекта может лишь отказ от самоидентификации с этим другим. Но это означает отказ от того, чтобы признать в нем человека. А на такое способен лишь субъект жестокий, следовательно, бесчеловечный. Итак, круг замыкается: мы обречены стыдиться и за себя, и за другого, если надеемся оставаться людьми.

Мы предположили, что уровень способности к состраданию в обществе со времен Соловьева в целом остался неизменным. Но, даже если так есть сегодня, думая о будущем, нельзя забывать одного нового фактора, который существует в социальной действительности слишком короткое время, чтобы обнаружить все свои разрушительные возможности. Но этот фактор по истине зловещ. Речь идет о переизбытке насилия, представленного во всех формах на кино- и телеэкранах. Подобно тому, как нередко в истории ради сиюминутной выгоды безвозвратно истреблялись редкие животные и растительные виды, сегодня по тем же мотивам уничтожаются самые редкие и хрупкие духовные способности юных зрителей – сострадательность, неприятие жестокости. Под угрозой именно сознание детей. Устоявшаяся психика 25–40-летних еще может воспринимать кровавые зрелища как нечто для себя внешнее, постороннее. Ребенок же, если он обладает хоть какой-то врожденной склонностью к насилию (если нет, он просто не заинтересуется подобными зрелищами), идентифицирует себя с экранными монстрами.

Не обязательно быть сторонником психологической теории импринтинга, чтобы вообразить себе последствия таких впечатлений раннего детства для дальнейшей биографии целого поколения подрастающих людей. Первые горькие плоды своего легкомыслия общество пожинает уже сегодня. СМИ самых «благополучных» стран, не говоря уже о России, изобилуют сообщениями о случаях «немотивированной» жестокости подростков. Причем юные преступники часто откровенно признаются в стремлении подражать экранному антигероям.

Еще одним, менее заметным, но не менее социально опасным последствием «девальвации зла» может стать индифферентное к нему отношение в сознании массовом. Очевидно, что кроме социально-экономических и правовых мер для оздоровления нравов обществу необходима новая идеология, которая бы по меньшей мере не препятствовала развитию естественного чувства сострадания и вернула человеку способность стыдиться и благоговеть. Потребность в новой идеологии существует, но она до сих пор не сформулирована ясно ни в научной, ни даже в публицистической литературе. Вероятно, этому следует искать разные объяснения для западной и для русской культур.

Первая изначально декларирует свою неидеологизированность, провозглашая свободу и плюрализм в духовной жизни. Вторая в постсоветский период своего существования оценивает идеологию как нечто негативное, скорее, вследствие недавнего негативного исторического опыта. Между тем идеология в обеих этих формах цивилизации, разумеется, существует. Она насаждается рекламой, массовым искусством, «индустрией развлечений». Можно определить ее как идеологию потребительского обывательского индивидуализма. Возможно, что в основном она складывается стихийно, под влиянием законов рынка, но сути дела это не меняет.

В свое время Аврелий Августин сформулировал весьма точно закон нашего духовного существования: если человек живет «по человеку», он начинает жить по дьяволу, и только когда стремится жить по Богу – живет как человек. Перефразируя эту мысль на более светский лад, можно утверждать: человек не в праве руководствоваться своими первичными побуждениями, ибо они уведут его от духовной его сущности. Первичные побуждения заставляют идти на поводу у чувственности и эгоизма. Будучи положены в основу целой системы идеологического воздействия, они понижают жизнеспособность социального организма, так как ведут к дезинтеграции, «отпадению от всеединства», как сформулировал бы Соловьев.

О том, что человек, утрачивая смысл жизни, становится уязвимым и беспомощным в экстремальной ситуации, убедительно писал В. Франкл. Находясь в концентрационном лагере, он наблюдал, как вели себя люди, не имеющие четких жизнен-

ных ориентаций, и те, кто ясно представлял для себя смысл жизни. Первые быстро ломались духовно и гибли физически. Вторые – выживали, сохраняли себя для будущего⁴. То же самое происходило в истории с целыми цивилизациями. Хрестоматийный пример – позднеримская империя, павшая под натиском варваров не в последнюю очередь из-за своей идеологической несостоятельности, духовной аморфности. Несмотря на то, что ситуация в современном мире, конечно, иная, аналогия с древним Римом не лишена смысла.

Разумеется, техническая и военная мощь западного мира эпохи НТР беспрецедентна, но нельзя забывать, что и мир восточный (на сегодня это, прежде всего, исламский восток, в перспективе, возможно, Юго-Восточная Азия) также обладает колоссальным потенциалом для утверждения собственных идеологических постулатов и ценностей. Причем в нем по-прежнему, как и всегда ранее, преобладают тенденции центростремительные. Можно говорить, что Восток до сих пор духовно «не дорос» до западного индивидуализма, но можно, напротив, рассматривать характерный для восточной цивилизации «дисциплинарный коллективизм» как ее преимущество и даже возлагать на него надежды, связывать с ним перспективы оздоровления общественных нравов. Последнее иногда происходит даже внутри западной цивилизации. Это, безусловно, свидетельствует о духовном кризисе, точнее – кризисе бездуховности Запада.

В этой связи представляется весьма актуальным возвращение к разработанной в отечественной философской традиции концепции всеединства. Как известно, суть ее в том, что объединение людей понимается как добровольное соединение свободных индивидуальностей, объединенных любовью, во имя единого благого высшего начала. Индивидуализм не упраздняется, а диалектически отрицается этим новым состоянием, которое невозможно назвать ни коллективностью, ни социальностью, а именно лишь соборностью, либо, чтобы не ассоциировать этот термин исключительно с религиозным мировоззрением, – новой соборностью.

Для того чтобы коллективность не вырождалась в стадность, идеология должна выражать идею всеобщности. Сколь обширна ни была бы социальная группа, например этнос, нация,

формируя свою, отдельную, обособляющую ее от остального мира идеологию, она лишь добавляет в этот мир вражды и розни. Таков на сегодня американский национализм, исламский фундаментализм, сионизм, таковы в целом, к сожалению, и традиционные христианские конфессии. Не случайно авторитет все больше завоевывают новые, возникшие за последние 100 – 150 лет религиозные течения, претендующие на всемирность, такие, например, как движение «Свидетелей Иеговы» или бахаизм.

Однако, судя по нынешнему состоянию дел, универсальная идеология, если таковая вообще сформируется, все же не будет религиозной в привычном смысле слова. Скорее, она может представлять собой синтез элементов научных и религиозных, ибо уже сегодня ясно, что эти два типа мировоззрения чаще всего сосуществуют по принципу дополнительности в духовной жизни как отдельного человека, так и общества. В каких-то идеологических системах присутствует больший элемент научности (по форме, способам аргументации, степени доказательности), в каких-то, наоборот, – религиозности. К первой группе можно отнести теории С.Грофа (США), С.Лазарева (Россия), Д.Панина (Франция – Россия), а также – теоретиков ноосферы, ко второй, – например, тех же Свидетелей Иеговы.

Можно, пожалуй, констатировать, что идеология новой соборности уже складывается, хотя существует еще фрагментарно, в виде отдельных локальных модификаций. Черты ее таковы:

- подчеркивается холичность мироздания, согласованность его частей, взаимодополнительность;
- человек рассматривается как хранитель и гарант этой хрупкой, легко нарушаемой гармонии;
- всякое страдание объясняется попытками людей нарушить эту гармонию, внести в мир разделение, разлад;
- главным императивом для конкретной деятельности людей считается содействие восстановлению и сохранению мировой гармонии и целостности.

Разумеется, эти «четыре истины» не новы. Их можно обнаружить сформулированными более или менее явственно во всех эпохах, в философских и богословских трудах. У русских мыслителей эти идеи встречаются особенно часто. Кроме Со-

ловьева, их подробно развивали Н.Ф.Федоров, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, Н.О.Лосский. Специфически современную окраску этим идеям придает экологический кризис и кризис нравственности.

Угроза реальной, земной (а не потусторонней, как это понималось в традиционной религии) гибели человечества придает императивам новой идеологии особенно суровый характер. Например, С.Лазарев подчеркивает, что физические болезни и жизненные неудачи суть результат безнравственности и эгоизма в поступках и мыслях людей. При этом вновь актуализируется, казалось бы, архаичная даже для религиозного сознания идея родового проклятия, расплаты за грехи предков. Между тем, гедонистически и индивидуалистически ориентированный человек современного цивилизованного мира менее всего склонен принять на себя ответственность даже за собственное поведение, тем более – проникнуться мыслью о коллективной ответственности перед своей планетой, потомками.

Поэтому одной из сложнейших задач идеологии новой соборности как раз и является формирование в общественном сознании ответственного, «взрослого» отношения к себе и миру.

Тот, кто слишком буквально понимает тезис «бытие определяет сознание», может возразить, что чувство ответственности появится тогда, когда угроза выживанию станет ощутимой непосредственно для каждого индивида. Поэтому нет надобности создавать какую-то специальную, искусственно привнесенную в социум идеологию. Однако из истории мы знаем, что новые идеологические системы предвосхищали собой большие исторические события. Причем для того чтобы они заметно распространились и укоренились в умах, требовалось немалое время. От провозглашения христианской доктрины до ее усвоения римской культурой прошел не один век, от рождения идей просветителей-энциклопедистов до французской революции – полвека. Сознание обладает инерцией, даже когда бытие не оставляет времени на раздумья.

Поэтому уже сегодня всеми доступными способами и средствами – научными, эстетическими, религиозными, педагогическими – необходимо проводить идею новой соборности, обновляясь по меньшей мере на двух из названных Соловье-

вым основаниях общественной нравственности – стыде и сострадании. Эта идеология может быть представлена двумя соответствующими императивами: «не превозносись» и «не проявляй враждебности к кому бы то ни было в какой бы то ни было форме».

И когда этим императивам начнет следовать хотя бы малая часть общества, в этом обществе появятся духовные авторитеты, а следовательно, и последнее из названных Соловьевым чувств – благоговение – получит почву и возродится, возвращая нас к духовности.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М. 1991.С.319.

² Пелевин В. Generation "П".- М.: Вагриус, 1999.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С.33.

⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1991.

Л.М. МАКСИМОВА

Ивановский государственный энергетический университет

НАСЛЕДИЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Образование и воспитание в широком смысле атрибутивны для человека и общества. Они возникли вместе с обществом и сопровождают каждого человека всю сознательную жизнь. Огромное значение воспитанию придавали восточные философы. Значительное место проблема воспитания и образования занимала в греческой философии. Аристотель несколько тысячелетий назад, рассматривая образование как обретение человеком своей сущности, как становление человека «добродетельным и знающим», подметил зависимость успешного функционирования государства от его отношения к воспитанию, по-

сколькo пренебрежение воспитанием наносит ущерб государству.

Справедливость этой мысли не раз подтверждала социальная практика. Вероятно, поэтому образование становилось предметом осмысления многих известных философов. Так проблемы, поставленные греческой философской традицией по социально-философским вопросам воспитания и образования, нашли отражение в трудах мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени. В работах Ж.Ж. Руссо, Дж. Локка, К.А. Гельвеция, Д. Дидро обосновывается тезис о том, что с помощью воспитания и образования можно не только изменить человека и общественные отношения, но и решить фундаментальные вопросы бытия. Под влиянием потребностей эпохи формируется философско-педагогическая система Я.А. Коменского, чья «Великая дидактика» оказала значительное влияние на интеллектуальный климат Европы.

Немецкие философы И.Г. Гердер, Г. Гегель, В. фон Гумбольдт видели основную функцию образования в том, что оно ведет к «возрастанию гуманности» и к «восхождению к всеобщности».

Конструктивным признаком образованности немецкий философ середины XX века Х.Г.Гадамер считал «открытость всему иному, другим более обобщенным точкам зрения»¹.

Проблемы воспитания и образования не обошла своим вниманием и русская философская мысль. В связи с этим представляет значительный интерес обращение к наследию русской философско-педагогической мысли XIX – начала XX века, уделявшей первостепенное внимание исследованию роли образования в духовном становлении личности. Так, например, И.В. Киреевский, развивая учение о целостной личности, указал на непреходящие ценности и ориентиры образования – духовность и приоритет высших нравственных начал, сохранение традиций русской культуры как основы отечественного образования.

Учение А.С. Хомякова о соборности, универсальности личности также оказало большое влияние на последующую философско-образовательную мысль.

Современные условия существования человека и общества, глобальные и экологические проблемы, угрожающие всему

человечеству, требуют нового видения мира, новой образовательно-воспитательной парадигмы, новой философии образования. Образование должно ориентировать человека на целостность мира и единство человечества, всеобщность экологических и глобальных угроз, помочь гармонизировать отношения человека с природой и между людьми. Новое видение мира, понимание личной ответственности за его судьбу становится непременным условием выживания человечества и каждого человека. В связи с этим требуется разработка новых философско-методологических и мировоззренческих оснований современного образования. Это делает актуальными многие философские идеи русского мыслителя Вл. Соловьева.

В философском наследии Вл. Соловьева 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 основы 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. В этой основополагающей идее творчества Вл. Соловьева, как отмечает Е. Трубецкой, «сплетаются воедино все нити мысли Соловьева. Она составляет центр всего его учения – философского и религиозного, основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества»². 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, индивидуум, субстанцию, субъект исторического развития. «Обыкновенно, когда говорят о человечестве, как едином существе или организме, пишет философ, то видят в этом едва ли не более чем метафору... Но это совершенно неосновательно... Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий субъект исторического развития»³.

Таким образом, не человек в его отдельности, а единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным, с точки зрения Вл. Соловьева, является субъектом исторического развития и совершенствования.

Развивая эту идею в «Чтениях о Богочеловечестве», Вл. Соловьев отмечает, что «человечество есть живое, положительное единство, нас обнимающее» и «все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий»⁴.

Используя понятие «организм», которое действительно удачно выражает всеединство и целостность мира, Вл. Соловьев поясняет: «Мы называем организм все то, что состоит из множества элементов, не безразличных целому и друг другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое содержание и, следовательно, свое особенное значение по отношению ко всем другим»⁵.

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. Соловьев выделяет три формы собирательного человека, «три естествен-

ные 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 ее славными преданиями. Человечество дает «согласную полноту всех положительных особенностей» различных народов. «Как единичный человек имеет смысл своего личного существования только через семью, через связь свою с предками и потомством, как семья имеет пребывающее жизненное содержание только среди народа и народного предания – так точно и народность живет, движется и существует, только носимая средою сверхнародною и международною, пишет философ, как в отдельном человеке и через него живет весь ряд преемственных поколений, как в совокупности этих рядов живет и через них действует единый народ, так в полноте народов живет и совершает свою историю единое человечество»⁶.

Так Вл. Соловьев выстраивает цепочку взаимосвязанных организмов и доказывает что «множественность, сведенная к единству, есть целое», где «...каждый член великого собирательного человека причастен абсолютной полноте целого, так как он необходим для этой полноты, не менее чем она для него»⁷.

Что же делает человечество всеединым и целостным? Раскрывая эту проблему, Вл. Соловьев отмечает, что у человека как представителя всего живого на Земле существует естественная организация как целого, основанная на взаимодействии людей, «при котором частные потребности их деятельности уравниваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого. Так, издревле нужды пастухов и земледельцев, воинственный дух народных вождей и корыстолюбивая предприимчивость купцов создавали житейскую образованность и двигали всемирную историю»⁸.

Однако эта «естественная организованность людей», «житейская образованность и солидарность», по мнению Соловьева, существуют и в природе, и в животном мире. Такое естественное устройство человеческих дел, благодаря которому частные стремления ведут к общему успеху, выражает лишь некоторое единство человечества, и это единство несовершенно, так как

оно не осознанно, «не составляет предмета собственного сознания и собственной воли». Единым всечеловеческим организмом человечество делает нравственность, стремление к добру.

Нравственная организация человечества и нравственные отношения, по мнению Соловьева, – 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»⁹. «Что же это за общество, состоящее из нравственных нулей?» – спрашивает философ. Будет ли это общество человеческое. В чем тогда будет заключаться его достоинство, внутренняя ценность его существования, какой силой оно будет держаться.

Вл. Соловьев 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.

Основа нравственности, по мнению философа, заложена в самой человеческой природе. Чувство стыда отличает человека от животного. «Я стыжусь, следовательно, существую» – провозглашает философ. Стыд, жалость и благоговение – вот три элементарных переживания, три «кита», на которых стоит нравственность. Из этих трех переживаний выводит Вл. Соловьев все богатство духовной жизни человека. «Основные чувства стыда, жалости и благоговения, – пишет философ, – исчерпывают область нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества»¹⁰.

Однако нравственность, считает философ, не может ограничиваться жизнью отдельного человека. Прежде всего потому, что таковой вообще нет. Жизнь человека протекает в обществе. Человеческие лица в отдельности не существуют и не совершенствуются. Действительным субъектом развития, совершенствования, с точки зрения Вл. Соловьева, является не человек в отдельности, а «единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным». Вл. Соловьев называет три социальные ячейки, три вида «собирательного человека», в котором проявляется и организуется моральное лицо индивида – семья, народ, человечество. «Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса, есть единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным»,¹¹ – пишет Вл. Соловьев. «Эти три вида собирательного человека не заменяют, а взаимно поддерживают и воспитывают друг друга и, каждый своим путем, идут к совершенству. Совершенствуется семья, одухотворяя и увековечивая смысл личного прошедшего в нравственной связи с предками, смысл личного настоящего в истинном браке и смысл личного будущего в воспитании новых поколений. Совершенствуется народ, углубляя и расширяя свою естественную солидарность с другими народами... Совершенствуется человечество...»¹². Таким образом, нравственное совершенствование человека и человечества, с точки зрения Вл. Соловьева, выражается прежде всего в объединении людей в одно солидарное целое.

По мнению Вл. Соловьева, человечество не слагается из лиц, семей и народов, а предполагается ими. «Добрый смысл жизни... должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно – достойного бытия»¹³. Поэтому «мировая задача, – считает философ, – состоит не в создании солидарности между каждым и всеми, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого... Жизнь человека... есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно личным, -

чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное»¹⁴.

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.

«Опыт с полной очевидностью показывает, пишет Вл. Соловьев, что когда общественная среда не организована нравственно, то субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются»¹⁵. Необходимо, «чтобы лично – общественная среда по существу становилась организованным добром»¹⁶.

Из этого следует, что истинное общество, с точки зрения Вл. Соловьева, – это общество организованной нравственности, это нравственный союз.

На кого же возлагает философ эту задачу? Вл. Соловьев 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. Соловьев 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». «Если педагогика желает иметь общий положительный принцип, бесспорный в нравственном смысле и сообщающий безусловное достоинство ее стремлениям, отмечает философ, то она найдет его только в одном: нерасторжимой связи поколений»¹⁷. «Высшая безусловная нравственность обязывает настоящее поколение передать новому все положительное, что добыто прошедшим человечества, все результаты исторического сбережения, а также способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно традиционным и прогрессивным»¹⁸.

В своих суждениях по поводу воспитания Вл. Соловьев исходит из того, что человек как нравственное существо имеет

безусловное значение только в обществе. Его настоящая действительность, в отдельности взятая, этому значению не соответствует. Отсюда нравственная задача каждого – не отделять себя от безусловного добра, пребывающего как единое во всем. Через воспитание и образование человек должен внутренне соединиться с прошлым и будущим. Только на этой основе, по мнению философа, возможно настоящее воспитание и образование человека.

Если мы будем равнодушны к нашим предкам, мы не будем заботиться о новом поколении. Разве дерево могло бы расти, если бы его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящей реальностью, отмечает Вл. Соловьев. Воспитание должно быть неразрывно связано с почитанием прошедшего. Этим традиционным элементом обусловлен его прогрессивный элемент.

Но почитание предков и основанное на нем семейное воспитание побеждают безнравственную рознь и восстанавливают нравственную солидарность, целостность человечество «в порядке времени или последовательности бытия». Целостность человечества должна существовать и в порядке сосуществования, прежде всего через целостность народов. Потому, пишет Вл. Соловьев, необходимое «почитание отцов переходит в почитание отечества, или патриотизм, и семейное воспитание примыкает к воспитанию национальному»¹⁹.

Нравственная жизнь семьи невозможна вне народа, а жизнь народа вне человечества. История это доказывает. «Наш национальный дух осуществлял свое достоинство в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него», – отмечает Вл. Соловьев. Ярчайшим примером этого были Петр Великий и Пушкин. Все народы «в эпохи расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, сверхнародном... – национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию». Национальная вражда затемняет смысл народной жизни, «ибо смысл и вдохновение частного – только в связи и согласии его со всеобщим»²⁰.

Вот почему Вл. Соловьев видит нравственную задачу патриота «служить народу в человечестве и человечеству в народе».

Такой патриот во всяком чужом племени и народности найдет положительную, добрую сторону и через нее будет связывать это племя и этот народ со своим собственным – на благо того и другого.

«Мы равны другим людям по основным свойствам человеческого естества, – продолжает философ, – и солидарны с ними в общей жизненной судьбе, через наследственность, историю и общежитие», и эта «естественная солидарность должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие». Так в качестве нравственной нормы в национальной сфере Вл. Соловьев утверждает максиму: «Люби все народы как свой собственный»²¹. В этом философ видит основную задачу национального воспитания.

Итак, подводя некоторый итог, можно отметить, что Вл. Соловьев 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».

Основное средство для решения этой образовательной задачи Вл. Соловьев видит в культуре, «которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности...Только она, отмечает философ, может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской культурой»²².

Такая гуманная культура есть средство для достижения ближайшей цели исторического прогресса – соединение всех национальных и социальных групп «в одну бесконечно разнообразную...но нравственно солидарную семью», которая, в свою очередь, представит собой необходимое условие достижения окончательной цели – «свободной солидарности всех положительных сил и элементов вселенной».

Итак, всеединое должно, с точки зрения Вл. Соловьева стать смыслом жизни как отдельного человека, так и целого общества – единого человечества. К этому должно стремиться со-

временное образование, как фундаментальная составляющая современной цивилизации.

-
- ¹ Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 59.
² Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Соч. В 2т. М., 1995. Т.1. С. 316.
³ Соловьев В.С. Соч. В 2т. М., 1990. Т.2. С. 145.
⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2т. М., 1989. Т.2. С. 118 – 119.
⁵ Там же. С. 107.
⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. В 2т. М., 1990. Т.1. С. 503 – 504.
⁷ Там же. С. 504.
⁸ Там же. С. 484.
⁹ Там же. С. 79.
¹⁰ Там же. С. 130.
¹¹ Там же. С. 493.
¹² Там же. С. 546.
¹³ Там же. С. 92.
¹⁴ Там же. С. 286.
¹⁵ Там же. С. 339.
¹⁶ Там же. С. 340.
¹⁷ Там же. С. 498.
¹⁸ Там же. С. 495.
¹⁹ Там же. С. 499.
²⁰ Там же. С. 377.
²¹ Там же. С. 379.
²² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В. 2т. М., 1990. Т.2. С. 176.

Л.А. КОНЕВА

Самарский государственный университет

**ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Актуальность проблемы индивидуальности не вызывает сомнения, и необходимость знания природы ее требует обраще-

ния к наследию прошлого, к тому, что накоплено русской культурой, русской философией. Однако интерес к этой проблеме заставляет по-иному взглянуть на само это наследие, и прежде всего это относится к философии Вл. Соловьева, самого значимого явления в истории нашей философии.

В текстах Вл. Соловьева это понятие употребляется многократно, оно как бы выполняет функцию мифологемы, проясняя смысл того, о чем он хочет сказать. Но внимательное прочтение его трудов позволяет утверждать, что в его философии именно ставится и решается проблема индивидуальности, что проблема эта – необходимый элемент его концепции всеединства. Сохраняя традиционное значение индивидуальности как ценности, Вл. Соловьев онтологизирует индивидуальность, что позволяет ему развернуть логику всеединства. Онтологически индивидуальность имеет два проявления: воплощение и становление.

Индивидуальность как утверждаемое бытие, как воплощение. Как известно, всеединое у Вл. Соловьева означает такую целостность бытия, при которой все существует во всем. Он подчеркивает, что первенство бытия принадлежит целому, а не частям и что эта целостность абсолютна, есть сама по себе и пребывает в «неизменном покое вечности». Эта целостность, или Бог, проявляет себя, открывает себя «во всеединяющем смысле мира», и смысл есть Слово Божества, есть высказывание этой абсолютной целостности о себе. Этот смысл, это Слово Вл. Соловьев называет «явным и действующим Богом». Так всеединое становится единораздельной (Лосев) цельностью бытия. Это бытие он называет достойным, или идеальным, бытием, которое требует «одинакового простора для целого и для частей», требует «чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность»¹.

Существуя само по себе, достойное бытие выступает не как данная действительность, но как заданная, как смысл, который в самом себе таит необходимость своего бесконечного развития и воплощения. Воплощаясь, смысл объективирует себя в материи, проникая ее, преображая и одухотворяя, оставаясь при этом идеальным.

В этом софийном процессе становится и развивается жизнь в конкретных индивидуальных формах. Конечно, Вл. Соловьев имеет в виду не вещи, явления, процессы и состояния, он описывает космологический процесс, эволюцию жизни, понимаемую как жизнь смысла, который, постепенно воплощаясь, преодолевает смерть, зло и распадение на части. Согласно Вл. Соловьеву, жизнь – это «игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом»². И это творение жизни по сути своей есть, по определению философа, богоматериальный процесс, который оказывается сменой индивидуальных живых целостностей». Зиждательное начало вселенной (Логос), – так пишет об этом Вл. Соловьев, – отражающееся от вещества снаружи как свет и изнутри зажигающее жизнь в веществе, образует в виде животных растительных организмов определенные и устойчивые формы жизни, которые, восходя постепенно к все большему и большему совершенству, могут, наконец, послужить материалом, и средою для настоящего воплощения всецелой и неделимой идеи»³. Эти формы жизни или царства, как называет их Вл. Соловьев, в своем порядке образуют такое единство, которое предполагает их эволюцию, конкретность, незаменимость и целенаправленность. Существуют же они только как индивидуальности или образования определенной, богоматериальной природы: смысл, дух, Божество мерою открывает себя материи, именно мерою, соответствующею конкретному ее состоянию, которое характеризуется ее способностью или готовностью ответить духу, воплотить эту меру «всеединяющего смысла мира», благодаря чему и станет конкретное индивидуальное царство жизни. При этом важно, что внутри царства нет развития, есть только поиск материальных форм, как говорит Вл. Соловьев, «зиждительный ум», «космический художник», Логос творит жизненные формы, отбрасывая все уродливое. Это значит, что внутри царства создаются условия, в которых становится возможным воплощение смысла, реализация цели всего софийного процесса.

Таким образом, факт воплощения есть событие, и это событие есть событие «преображения материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала», событие красоты, софийное преобразование. Софийный процесс, смена царств ока-

зывается у Вл. Соловьева процессом создания красоты, умножения красоты, есть восхождение к достойному бытию, к совершенству и бессмертию. Именно так осмысляет философ слова Достоевского «красота спасет мир». В этом событии красоты как конкретного царства индивидуальность и обнаруживает себя не как качество бытия, но как само бытие. В свою очередь, индивидуальность как бытие онтологизирует красоту, сообщая ей бытийные основания.

Но не только красота получает онтологическое основание – это основание у Вл. Соловьева получает свобода. В софийном процессе свобода имеет как бы два модуса. Во-первых, свободно происходит воплощение: согласно Вл. Соловьеву, хотя дух и стремится к воплощению в материи, она должна ответить ему, а значит, может его и отвергнуть. Стремление духа – это дар Бога, и дар должен быть принят охотно. Стремление Бога дарить и ответное желание материи принять, диалог Бога и материи – таковы условия софийного процесса, без которых нет события красоты, нет бытия индивидуальности. Во-вторых, царства свободны относительно друг друга. У Вл. Соловьева каждое царство есть полнота выраженности его конкретного бытия, но то же царство, взятое не само по себе, а в отношении к другому, имеет разный смысл: для низшего – оно указывает предел развития, для высшего – дает материал возможных преобразований, средства для реализации целей. Но между царствами нет причинно-следственной связи, каждое следующее возникает вдруг, непредсказуемо, оно есть событие принятого дара, событие воплощенного смысла и поэтому, как говорит философ, каждое появление нового бытия есть новое творение, новая индивидуальность. «Эволюция низших типов бытия, – пишет Вл. Соловьев, – не может сама по себе создать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового бытия есть в известном смысле *новое творение*»⁴. Однако событие преображения низшего бытия в высшее не может произойти, пока материально-духовное единство бытия не достигнет совершенства, в которое Бог и вложит новую меру откровения: «Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое – от Бога»⁵.

В то же время связь между царствами есть, так как смыслы, открывающиеся по мере, осуществляют «всеединяющий смысл мира». Логос. И эта связь, согласно Вл. Соловьеву, есть связь любви, ибо дар как мера духа, охотно принятый – это отношение утверждения бытия обеих сторон, дарящей и одаряемой, в их совместном желанном бытии. Эти условия возможности воплощения, а следовательно, преображения и возникновение нового бытия обнаруживают «закон живого бытия», любовь, которая у Вл. Соловьева перестает быть состоянием живого существа, а понимается онтологически как закон становления всеединства в софийном процессе.

Таким образом, индивидуальность как воплощенность смысла описывается в понятиях красоты, свободы и любви, имеющих онтологический характер, и существует как событие не просто бытия, но бытия ценностного. Индивидуальность выражает такое бытие, которое, во-первых, духовно-материально, есть жизнь смысла, во-вторых, этот смысл есть выражение Логоса и диалогичен с воплощениями других смыслов, и в этом взаимодействии они утверждают друг друга, удерживают друг друга в бытии, во всеединстве. А возможно это только тогда, когда воплощение есть полнота выраженности бытия, есть совершенство. Иначе говоря, индивидуальность у Вл. Соловьева обозначает утверждаемое ценностное бытие, которое разворачивается как становящееся всеединство.

Софийный процесс, таким образом, есть процесс преображения, одухотворения мира. Для Вл. Соловьева принципиально важно не только нарастание духовности в мире, воплощенной в красоте. Важно для него то, что внутри космического процесса должна оформиться деятельность, сознательно направленная на восстановление единства мира. Это означает изменение содержания софийного процесса – богоматериальный процесс становится богочеловеческим. Вл. Соловьев так выражает эту мысль: «Камни и металлы отличаются от всего прочего своим крайним самодовольством и консерватизмом; если бы от них одних зависело, природа никогда бы не вышла из непробудного сна, но зато без них ее дальнейший рост не имел бы твердой почвы и опоры. Растения в неподвижных грезах безотчетно *тянутся* к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве *ощущений* и свобод-

ных *движений*, *ищут* полноты чувственного воплощения бытия: сытости, полового восполнения – и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к *улучшению* своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и наконец возвышается до *идеи* безусловного совершенства»⁶. Богочеловеческий этап эволюции, по Соловьеву, связан с «участием человека в делах Бога», что предполагает не только способность их осознания, но и ответственное нравственное делание, поведение, которое регулируется целями Бога. Здесь софийный идеализм Вл. Соловьева выражает себя как философия поступка: человек не может не участвовать в творении жизни, его место в жизни – его не-алиби-в-бытии (Бахтин), он либо сотрудник Бога в осуществлении Его целей, либо он отпадает от Бога и препятствует становлению всеединства, достойного бытия, богочеловечества. Поступок человека каждый раз может (и должен) стать событием человека с Богом, событием откровения Бога в истории. Поэтому должностное поведение человека, постоянное повышение нравственного смысла его жизни ведет к обнаружению смысла и цели всего космического эволюционного процесса. «Всеединяющий смысл мира», объявляющий себя в творении жизни как красоты в богоматериальном процессе, с появлением человека находит совершенную природную форму, чтобы в процесс собирания Вселенной внести нравственное делание. Так Вл. Соловьев онтологизирует нравственный закон, и это позволяет ему не только объяснить формальную всеобщность нравственного закона, но и ответить на вопрос о природе его принудительности, ибо нравственный закон есть заданность участия в целях Бога, а эти цели – цели любви, свободы и бессмертия – «милы и желанны для всех». Следует отметить, что такое понимание нравственного закона Вл. Соловьевым стало и основанием критики кантовского рационализма в этике категорического императива, и рефлексией русской идеи единства и соборности, впервые появляющейся у Г.С.Сковороды и развитой позднее славянофилами. В самой же философии всеединства такое понимание нравственного закона становится основанием учения об индивидуальности как способе удержания всеединства в его становлении, как преодоления небытия, как бессмертия.

Индивидуальность как преодоление небытия, как становление. Этот аспект в понимании индивидуальности как онтологического понятия в логике всеединства выражает изменение содержания софийного процесса, в котором теперь речь идет об утверждении нравственного смысла, о взаимоотношении Логоса как заданности, как задачи и человека, стоящего перед этой задачей и становящегося с ее решением. Становление нового бытия, богочеловечества, Вл. Соловьев видит в двух аспектах – в истории и в жизни человека. В истории становятся социальные условия и общественные формы, в которых человек должен и может себя осуществить, меняя их, совершенствуя, и с этими изменениями меняя и совершенствуя свои цели, свое понимание общества и общественных отношений, своих целей в истории и т.д. Второй аспект философ видит в становлении человека как индивидуальности, в постоянном удержании человеком в себе самом «определенного образа всеединства, некоторого определенного способа восприятия и усвоения себе всего другого»⁷. Оба эти аспекта находятся у Вл. Соловьева в сизигическом отношении.

Согласно Вл. Соловьеву, индивидуальность выражает человека как «второе всеединое». Как таковой, человек не только имеет, как и Бог, всеединство «как внутреннюю сущность жизни», но он свободен «восхотеть от себя быть как Бог». Иначе говоря, иметь – восхотеть – осуществить – в этом поле индивидуальность либо становится и удерживается, есть здесь и теперь, либо ее нет или уже нет, либо индивидуальность жива, либо умирает. Это значит, что индивидуальность есть преодоление небытия.

Анализируя второе всеединое, Вл. Соловьев противопоставляет «вечную сущность человека», с которой «имеет дело божественный порядок», «порядку естественному», который «есть не что иное, как постепенное осуществление или расчленение того, что зараз и слитно дано в порядке абсолютном»⁸. «Человек, – пишет Вл. Соловьев, – есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т.е. *всеединство* или безусловную полноту бытия, и *осуществляющее* эту идею (в естественном порядке) *посредством разумной свободы* и в *материальной природе*»⁹.

Как «второе всеединое», человек раскрывается Вл. Соловьевым в нескольких аспектах. Прежде всего в аспекте экзистенциальном: человек есть. Но утверждение «человек есть» имеет у Вл. Соловьева два смысла. Во-первых, человек есть некоторое единство, которое метафизически больше своих состояний, не ограничено ими и не определено ими, которое выступает всегда тождественным себе Я. «Я есмь в ощущении, но я не ощущение, – подчеркивает Соловьев, – а ощущающий, и не ограничиваюсь никаким ощущением, ибо я могу ощущать многое; но я не ощущающий только, ибо я есмь не в одних ощущениях, но и в мысли, и в воле, но я не мысль и не воля, а мыслящий и волящий, и я не определяюсь никакою мыслию и волею, ибо я могу мыслить и хотеть все возможных предметов, оставаясь тем же Я»¹⁰. Во-вторых, в своем существовании человек есть все, «поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное, бытие, как норма всех его деятельности»¹¹.

Второй аспект метафизического смысла человека – эссенциальный, человек не только есть, но он *есть чем-то*. Каждое Я, будучи единичным, представляет одному ему свойственное качество, «каждое Я не только есть безусловно, но есть «это»¹². Однако индивидуальность не только безусловно есть, но и *становится* в каждый момент своего бытия. Метафизическим основанием становления этой конкретной индивидуальности выступает, согласно философии всеединства, противоречивое единство умопостигаемого внутреннего характера и характера эмпирического.

Идею божественного порядка, которую человек должен в себе осуществить, Вл. Соловьев называет умопостигаемым характером. А целостность естественного порядка, в котором может состояться или не состояться умопостигаемый характер, философ называет эмпирическим характером. Соловьев подчеркивает софийный характер связи двух характеров в человеке. С одной стороны, «наше материальное существо» является необходимым «орудием» осуществления нашей идеи, умопостигаемого характера. Эмпирический характер как совокупность натуральных свойств, влечений, инстинктов и интересов служит «необходимой подкладкой» для проявления «вечной сущности

человека», поэтому наша материальная природа не должна быть подавляема. Она должна быть так развита, чтобы стало возможно «полное воплощение божественного начала, то есть совместное одухотворение материи и материализации духа, или внутреннее согласие и равновесие обоих начал»¹³. «С другой стороны, связь двух характеров всякий раз существует конкретно, для каждого данного человека божественная идея выступает здесь и теперь не абсолютно, а применительно к его возможностям. «Хотя абсолютное благо (в абсолютном порядке) для всех одно и то же, но относительное благо, то есть проявление абсолютного в порядке естественном или временном процессе, различно для каждого, именно: оно соответствует степени развития каждого»¹⁴. Следовательно, эмпирический характер реализует «различную степень осуществления идеи», и это различие определяет место человека в «естественном порядке».

Так Вл. Соловьев вводит в отношении двух характеров важную для себя мысль о том, что человек как живая конкретность может осуществить себя только в ряду других конкретностей. Говоря о месте каждого в естественном порядке, Соловьев подчеркивает, что «общей мерой», которая определяет значение каждого в этом порядке, должно быть соответствие данного эмпирического характера с его вечным назначением. «Таким образом, — заключает Соловьев, — хотя все равно участвуют в абсолютной идее или входят в состав всеединства, но каждый, в силу своего собственного качества, представляя эту идею особенным образом, сам является как некоторая специальная идея, необходимая для полноты всеединого; другими словами, хотя все они по отношению к целому или в абсолютном (*sub specie aeternitatis*) тождественны между собою, как все конечные величины равны между собою по отношению к величине бесконечной, но взаимное их отношение друг к другу, в силу особенности или специальной идеи каждого, необходимо является различным»¹⁵.

Отношения двух типов характера определяет метафизическую сущность человека. Умопостигаемый характер получает силу реальной жизни благодаря эмпирическому характеру, а реальное существование приобретает смысл, подчиняя себя «целому» или абсолюту. Будучи проводником абсолюта в жизнь умопостигаемый характер выступает как нравственный закон, на

котором строится индивидуальная жизнь. Этот закон организует такие отношения между людьми, в которых и осуществляется всеединство как богочеловечество.

Третий аспект метафизического смысла человека в философии Вл. Соловьева – рефлексивность существования и сущности человека, метафизическая свобода человека. Вл. Соловьев выделяет два момента свободы: человек свободен в свободе и человек свободен в необходимости.

Свободу в свободе русский философ понимает как свободу в Боге или как состояние всеединства. В этой свободе отсутствуют какие-либо внешние ограничения. Человек «свободен в Боге, – пишет Соловьев, – ибо Бог есть не просто единый включающий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен и безусловно свободен»¹⁶.

Свобода в необходимости – это свобода в естественном порядке существования. Она означает, что человек вне Бога сам себя определяет, сам себя утверждает. Но в этом случае он подлежит необходимости. Однако необходимость всегда выступает как определенное состояние существования и проявления существования, как одно из состояний, в которых человек может находиться, а человек больше своих состояний, поэтому он свободен по отношению к ним. Следовательно, человек изначально свободен. «Человек, – пишет Вл. Соловьев, – имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем, ни другим, является как свободное «я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум другим сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере»¹⁷.

Метафизическая свобода человека, согласно Соловьеву, – это свобода самоосуществления, а не свобода воли, которая понимается философом как способность человека принимать решения, обусловленная мотивами и индивидуальным характером человека. В свободе воли, конечно, проявляется метафизическая свобода – свойство становящегося, самоутверждающегося бы

тия, но к ней сама свобода не сводится. Понимание свободы не как произвольного выбора, имеющего свои основания в разуме человека, а как выражение укорененности человека в бытии и признания человеком своей ответственности за свое человеческое бытие развивает традиции русской философии в учении о свободе в сознательном противопоставлении западноевропейскому рационализму. Так в логике всеединства Вл. Соловьева раскрывается метафизический смысл индивидуальности: тождественное себе Я, свободная живая конкретность бытия.

Целостная конкретность воплощенного Я есть осуществление «всеединяющего» смысла как нравственного делания, и эта целостная конкретность или абсолютная индивидуальность в человеческой истории явлена Богочеловеком Христом. Конкретный же человек – только образ и подобие Бога, поэтому он есть становящееся всеединое, становящаяся целостность, бытие, утверждающее себя. Бог «определяет только то, *чем* он становится, – содержание и цель его жизни; но что он этим *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом», – заключает Вл. Соловьев¹⁸.

Становящуюся индивидуальность философ анализирует через понятия духа и плоти, эгоизма и любви, пустой и истинной индивидуальности. Это понятия антиномические и образуют поле борьбы. В этом поле становится человек как его собственная жизнь.

Предельными основаниями этой жизни, согласно Вл. Соловьеву, является борьба духа и плоти. Духовная жизнь человека, духовная сторона его эмпирической индивидуальности определяется тем, как непосредственно является нашему сознанию разумно-духовное начало человеческого бытия, как человек осознает и претворяет в своей жизни идею всеединства. Разумно-духовное начало *дано*, утверждает Соловьев, человеку Богом, а содержание духовной жизни человека ему *задано*, он его должен сам выстроить. Разумно-духовное начало требует утверждения в мире всеединства и идеи добра, но человек может и не следовать этому требованию, если в своей духовной жизни, в течении, в направленности своей жизни он не будет придерживаться нравственных принципов. Главную роль в духовной жизни человека играет, как считает Соловьев, совесть, которая воз-

никает из специфически человеческого чувства, каким является стыд, образующий как бы корень «индивидуально-нравственного состояния» человека. Совесть – это нравственная самооценка, которая «не может оставаться в простом виде конкретного ощущения, она неизбежно проходит через среду отвлеченного сознания»¹⁹, поэтому является единством нравственного чувства и разума. Это единство и есть дух – духовная жизнь в своих самых первичных проявлениях. Более сложными (и вторичными) явлениями духовной жизни человека выступают, по мнению Соловьева, добродетели, которые также возникают в результате взаимодействия нравственных чувств и ума. Такие добродетели, как справедливость, умеренность, мудрость, мужество и т. д., не являются проявлением эмоциональной природы человека, но предполагают рефлексии и оценку. При этом важно, что основанием рефлексии и оценки оказывается различие добра и зла, достойного и недостойного бытия, должного и недолжного с точки зрения целого мирового процесса. Поэтому духовная сторона жизни человека «есть особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»²⁰.

Но этому направлению внутренней жизни противостоит в нашем внутреннем опыте «противоположное высшему сознанию течение, стремящееся захватить и потопить в материальном процессе начатки духовной жизни»²¹. Это течение Соловьев называет плотским началом. Мир природы дал человеку тело и это природное тело естественно включено во все природные процессы. Конечно, тело противоположно духовно-разумному началу по своей природе, но само тело, считает Соловьев, не является ни злом, ни добром. Зло порождается не телом, а плотью, которая представляет собою сопротивление материальной природы человека духовному преображению. Если природный мир подчиняет себе человека как животное, сводя все его назначение только к сохранению себя и продолжению рода, тогда гибнет человек как индивидуальность и человек теряет назначение своего бытия. Согласно Вл. Соловьеву, тело, не имея самостоятельного нравственного значения, служит орудием как для духа, так и для плоти, и нравственная борьба в области телесной или органической жизни становится борьбой за власть над те-

лом. Но «в силу неразрывной внутренней связи и непрерывного взаимодействия между духовною и плотскою сторонами человеческого бытия, как единого процесса, эти два требования – самосохранение духа от плоти и осуществление духа в плоти – не могут исполниться в совершенной отдельности – они неизбежно переходят одно в другое: дух фактически может ограждаться от захватов плоти лишь на ее же счет, следовательно, отчасти осуществляясь в ней, а вместе с тем, осуществление духа возможно только при непрерывных актах самосохранения его от продолжающихся плотских покушений на его самостоятельность»²². Поэтому эмпирический характер человека в его непосредственном жизненном проявлении всегда сопровождается борьбой духа и плоти. Плоть – это бытие, не владеющее собой, полностью обращенное наружу, бытие расплывающееся во внешности и заканчивающееся реальным распадением. Дух – это бытие по внутренним определениям, бытие вошедшее в себя, которое, действуя во вне, опирается на свои силы и не теряется во внешнем, а сохраняет себя. Эти крайние полюса эмпирического характера человека образуют поле действия воли. И самосохранение духа предполагает всегда *самообладание* – действие воли по установлению внутреннего равновесия эмпирического характера, сохранения его как основания индивидуальности.

Направленность воли на то или иное содержание, по мысли философа, придает индивидуальности определенность. Вл. Соловьев выделяет два типа индивидуальности – индивидуальность пустую и индивидуальность истинную. Метафизическим основанием этого различия является отношение умопостижимого и эмпирического характеров, отношения идеи человека и ее осуществления в человечески-природной форме. Первая из них порождается эгоизмом, вторая – любовью.

В каждый момент своего существования человек оказывается единством своей конкретности как таковой и способа своего бытия, с другой стороны, это единство само является только моментом (также конкретным) в общей цепи человеческой жизни, в промежутке между рождением и смертью. А общая цепь человеческой жизни, как считает Вл. Соловьев, также должна образовывать единство, иметь порядок и смысл, что зависит от

того, как человек понимает самого себя и способ своего существования и в данный момент, и в потоке жизни. Согласно Вл. Соловьеву, возможны два принципа понимания и реализации человеком самого себя и способа своего бытия – эгоизм и любовь, в которых философ видит два жизненных центра, определяющих отношение человека к миру и самому себе, и которые определяют тип индивидуальности.

Эгоизм как жизненный центр, по мнению Вл. Соловьева, играет в самоопределении человека двоякую роль. Во-первых, эгоизм, сосредоточивая внимание человека на самом себе, противопоставляет человека окружающему миру и тем самым разрушает всеединство. Но хотя эгоизм и разрушает всеединство, он все-таки, считает философ, неизбежен, закономерен в жизни человека. Эгоизм вырастает из плотских отношений к миру. Человек утверждает себя первоначально как природное существо, его воля во всех своих актах определяется стремлением к природному существованию, которое противостоит единству с другими. Поэтому человек естественно стремится к овладению данным ему миром. В природном самоутверждении человек, подчеркивает Вл. Соловьев, не выбирает – таков способ бытия природы. Поэтому индивид лишен здесь индивидуального содержания.

Но хотя эгоистическое природное самоутверждение человека не является его свободным выбором, оно все-таки несет в себе определенный нравственный смысл. Если подобное бытие «свойственно всему живому, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя от всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая и отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах только *отражением всеединой идеи*, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании, как нечто чуждое, враждебное идее, как нечто недолжное или дурное»²³. В эгоизме человека природа продолжает этот разобщающий способ бытия: человек замкнут в себе, непроницаем для другого, другие, в свою очередь, непро-

нищаемы для нас. Люди друг для друга перестают быть живыми лицами, а становятся «пустыми личинами», и в этом зло человеческой жизни, здесь корни страдания человека: «зло есть напряженное состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли...»²⁴. И индивидуальность, неся в мир отрицательное, а не позитивное начало, не приобретает и сама положительного содержания. Эгоизм – поле, рождающее пустую индивидуальность.

Но эгоизм может играть и известную позитивную роль в самоопределении и самостоятельности человеческого существа как существа индивидуального. Этот положительный смысл эгоизма объективно связан с тем, что всеединство не может осуществиться без качественной определенности своих элементов, без становления индивидуальной, целостной, органичной формы. Поэтому человек должен овладеть своей индивидуальностью, чтобы процесс реализации всеединства мог осуществиться, а движение к индивидуальности начинается с эгоизма и всегда содержит в себе его элементы, которые могут либо усиливаться, либо ослабляться и заглушаться полностью в процессе развития индивидуальности. Обсуждая различные аспекты действия порожденного природой человека эгоизма, Вл. Соловьев выделяет разные уровни его проявления: в природе человека, на уровне человеческой психики, на социальном уровне. Но независимо от уровня «ложь и зло эгоизма, – пишет Вл. Соловьев, – состоит вовсе не в том, что этот человек слишком высоко себя ценит..., а в том, что, приписывая себе по справедливости безусловное значение, он несправедливо отказывает другим в этом значении..., он утверждает бесконечную разницу, совершенную несоизмеримость между собою и другими: он сам по себе есть все, они сами по себе – ничто»²⁵. Тем самым другие люди «являются для нас не как живые лица, а как пустые личины»²⁶. Воплощением пустой индивидуальности, по убеждению Вл. Соловьева, является человекобог, понятие, широко бытовавшее в современной ему культуре. В теории эгоизма философа понятие человекобога выражает дурную бесконечность человеческого разума, способного ухватить всеединство только в теоретическом понятии. Уже в самой природе человека, подчерки-

вает Вл. Соловьев, заложено бесконечное стремление «быть всем», будучи только «этим». Эта «коренная стихия бытия» человека осознается разумом как желание «быть как Бог», самостоятельно ставить цели, имеющие основание только в разуме, и все объяснять только на основании доводов разума. Это приводит к тому, что человек не может выйти за границы своего эгоизма: «он хочет иметь божественную сущность от себя, – пишет Вл. Соловьев, – хочет сам овладеть ею»²⁷. И такой «индивидуальный человекобог есть воплощение лжи, пародия на Христа, или антихрист»²⁸.

Понятию пустой индивидуальности Вл. Соловьев 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 существо человека. Как и эгоизм, любовь – это сила реальная, «укоренившаяся в самом глубоком центре нашего бытия и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу действительность»²⁹. Но любовь в отличие от эгоизма выражает не закон жизни индивидуального существа, а общий закон бытия как единства, который говорит о неизбежном восхождении бытия к совершенству и бессмертию. Любовь в философии Соловьева и выражает собою ту высшую степень симпатии и солидарности, без которых не может реализоваться всеединство и не может осуществиться восхождение бытия к совершенству.

Противостоит эгоизму по направленности своего действия, но совпадая с ним по силе воздействия на человека, любовь вытесняет эгоизм как жизненный центр в бытии человека и выводит его из ложного самоутверждения своей индивидуальности к действительному ее утверждению. «Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности»³⁰, – пишет Вл. Соловьев.

Но для того чтобы любовь могла стать жизненным центром для человека, необходимы определенные условия, так как любовь, хотя и связана с бытийными основаниями человека, не вытекает из простого его существования в мире, как это характерно для эгоизма. И тогда смысл человеческой любви, в которой достигается высший расцвет индивидуальной жизни, дол-

жен раскрыться через призму сознательной способности человека – способности постигать истину всеединства. Разумное сознание дает человеку знание о ценности жизни других людей и ложности эгоизма, но не спасает человека от эгоизма. «Любовь больше, чем разумное сознание, – пишет Вл. Соловьев, – но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасательная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человек может различать самого себя, т.е. свою истинную индивидуальность, от своего эгоизма, а потому, жертвуя этим эгоизмом, отдаваясь сам любви, он находит в ней не только живую, но и животворящую силу и не теряет вместе со своим эгоизмом и свое индивидуальное существо, а напротив, увековечивает его»³¹. Образуя свой жизненный центр, любовь выявляет способность человека выйти за свои естественные пределы и осуществить волю к солидарности. В этом смысле любовь есть преодоление зла, как распада и взаимной вражды. Именно в любви, отмечает Вл. Соловьев, реализуется собственно человеческое свойство – способность к бесконечному стремлению и пониманию, без чего невозможно становление всеединства. Любовь создает особый способ восприятия мира, «заставляя нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого»³². Истинная индивидуальность, как уже отмечалось, для Соловьева выступает онтологической реализацией всеединства, ибо именно она может «стать нераздельною и незаменимою частью целого, самостоятельным живым и своеобразным органом абсолютной жизни»³³. А любовь выступает формой приобщения отдельного существа к абсолютной жизни и формой постижения человеком этого абсолютного бытия. «Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, – пишет Вл. Соловьев, – мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом»³⁴.

Любовь как общий закон живого бытия в индивидуальной

человеческой жизни становится. Она, считает Соловьев, проходит путь от влечения к постижению смысла жизни и завершается в абсолютной индивидуальности и бессмертии. Все виды любви, все ее ступени развития носят софийный характер и раскрывают, согласно философии Соловьева, «духовно-физический процесс восстановления образа Божия в материальном человечестве»³⁵. Это – сильная идея в учении об индивидуальности Вл. Соловьева, ибо для него важно подчеркнуть, что индивидуальность – не свойство индивидного бытия, человеческой личности, 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 неизбежно поднимает его над его природным существованием, позволяет ему овладеть творческой силой природы, которая с грехопадением получает центробежное направление, разделяя человека, как выражается Соловьев, «и в ширь и в глубь», погружая человека в «частичное существование». Преодолеть это неистинное существование человек не только должен, но и может 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»³⁶. Вот в этой идее – истинный человек как высшее единство мужского и женского начал – обнаруживается суть соловьевского учения об индивидуальности: в его логике всеединства это понятие выводит нас за пределы единства двух людей к таким человеческим отношениям, содержанием которых становится индивидуальность. В понятиях духовной телесности и богочеловечества Вл. Соловьев выражает идеи о том, что человек не может быть индивидуальностью без таких условий его бытия, которые, во-первых, создавались бы им самим и в которых он был бы свободен, а во-вторых, ставили бы его в такие отношения, где каждый был бы подобен ему, т.е. всегда был бы целью для всех и никогда ни для кого – средством. Человек утверждает себя в индивидуальности, а индивидуальность восстанавливает солидарность в мире и утверждает богочеловечество, в котором достигается «свободное согласо-

ние божественного и человеческого начала»³⁷.

Богочеловечество имеет свой прообраз в Богочеловеке. Богочеловек Христос – это совершенный человек, Абсолютная Индивидуальность, в которой сняты все противоречия и достигнуто абсолютное единство божественного и человеческого. Христос, явившийся в середине истории, задает, считает Вл. Соловьев, цель последующей истории. «Я есмь путь, истина и жизнь», – заявляет Христос. И это определяет, по Соловьеву, всю последующую историю и человеческую жизнь. Совершенное богочеловечество – это только совершающееся общество, которое становится усилиями человека, стремящегося к правде. А «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»³⁸. Так становится истинная индивидуальность, которая объединяет людей, ибо, с одной стороны, она является целью каждой личности и раскрывает полноту ее жизнедеятельности, а с другой – она может свершиться только в гармонии и сотрудничестве с другими, в полноте универсальной жизни.

Так понятая индивидуальность позволила Соловьеву поставить проблему бессмертия. Преодоление человеком смерти, считает русский философ, достигается на пути любви, ибо «неизбежность смерти и пустота нашей жизни совершенно несовместимы с тем повышенным утверждением индивидуальности своей и другой, которое заключается в чувстве любви»³⁹. Чувство любви, как уже говорилось, преодолевает эгоизм и по своему основному смыслу утверждает безусловное значение другой индивидуальности, а через это и своей собственной. «Но безусловная индивидуальность не может быть *преходящей* и не может быть *пустою*»⁴⁰, – считает философ.

Бессмертие, как справедливо утверждает Соловьев, совершенно несовместимо с пустотою нашей жизни. Действительно, если человеческая жизнь сводится только к смене механического труда и грубочувственным удовольствиям, то можно ли ратовать за вечное продолжение такой жизни. Но, замечает философ, при более внимательном рассмотрении мы увидим, что бессмертие несовместимо и с жизнью, которая более наполнена

содержанием. Жизнь гениев и великих людей, которые одарили человечество бессмертными произведениями, «при бесконечном продолжении индивидуального существования этих гениев на земле потеряла бы всякий смысл», так как их произведения имеют значение «лишь как данные раз навсегда». «Можно ли представить себе, – пишет Соловьев, – Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно продолжающего изучать небесную механику, не говоря уже о нелепости бесконечного продолжения такой деятельности, какую прославились Александр Великий или Наполеон»⁴¹. Бессмертие не означает бесконечного продления жизни во времени. Бессмертие – это избавление от неизбежности смерти и наполнение абсолютным содержанием своей жизни. Так понятая индивидуальность, а для каждого человека она открывается в любви, несовместима со смертью. Индивидуальность преодолевает смерть не потому, что индивидуум непрерывно живет, а потому, что она несет в себе всеединую сущность, она, как говорит Вл. Соловьев, *другое единство*, подлинное бытие, а как подлинное бытие она не может стать небытием.

Таким образом, понятие индивидуальности раскрывает саму сердцевину философии Вл. Соловьева - софийное преобразование становящегося всеединства, в котором индивидуальность есть свидетельство бытия о себе как о совершенстве.

¹ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9 т. Т.6. С.75.

² Там же. С.46.

³ Там же. С.50.

⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9 т. Т.7. С.203.

⁵ Там же.

⁶ Соловьев В.С. Собр.соч. В 9 т. Т.7. С.196 – 197.

⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.114. СПб.

⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.178, 181. СПб.

⁹ Там же. С.174.

¹⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.319 – 320. СПб.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С.321.

¹³ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.174. СПб.

- ¹⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.179 – 180. СПб.
¹⁵ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.176. СПб.
¹⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.322.
¹⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.150. СПб.
¹⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.2. С.323. СПб.
¹⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.7. С.56.
²⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.7. С.64.
²¹ Там же.
²² Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.7. С.66.
²³ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.131.СПб.
²⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.132.СПб.
²⁵ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.377.
²⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.131.СПб.
²⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.151.СПб.
²⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.4. С.402.СПб.
²⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.379.
³⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.376.
³¹ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.376.
³² Там же. С.378.
³³ Там же.
³⁴ Там же.
³⁵ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.387. СПб.
³⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.384. СПб.
³⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.179. СПб.
³⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т.3. С.9. СПб.
³⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. В 9т. Т.6. С.390. СПб.
⁴⁰ Там же.
⁴¹ Там же. С.391 – 392.

Е.Г. СИЗАРОВА

Владимирский юридический институт Минюста России,
Ивановский филиал

**ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА НА РАЗВИТИЕ
НРАВСТВЕННО-ПРАВОВЫХ ИДЕЙ В РОССИИ**

Выдающиеся личности, какой несомненно был Владимир Сергеевич Соловьев, обладают особенной интеллектуальной ин-

туцией, способностью понимать важнейшие проблемы эпохи, от решения которых зависят судьбы народов. Одной из таких проблем в России конца XIX века была проблема правового нигилизма. Традиционно отечественные мыслители занимались осмыслением религиозно-нравственного сознания, оставляя в стороне правовое и политическое. Русская интеллигенция вообще отрицательно относилась к праву, связывая его с насилием, властью, произволом государства. В проектах социального переустройства главная роль отводилась нравственному совершенствованию народа, воплощению в жизнь христианских идеалов. Здесь именно и состояла большая ошибка. Невозможно поддерживать общественное бытие только нормами морали, отменив «несправедливые» законы. Государство немислимо без права, закона. Проблема в том, чтобы этот закон был выражением общего блага, а не чьих-либо интересов.

Свое видение этой насущной для России проблемы соотношения права и государства, права и нравственности Владимир Соловьев изложил в своих поздних работах «Оправдание добра» и «Право и нравственность». Он первым из русских философов заявил о необходимости преодоления правового кризиса, утверждения ценности права и формирования правосознания нации.

Следуя логике построения философских концепций, Соловьев начал с доказательства объективной принадлежности права общественному бытию. Предельно общим основанием социального бытия является отношение «человек-общество». Из этого отношения выводятся два важнейших элемента: благо общества и благо личности. Общество существует для человека, человек – цель сама по себе. Вместе с тем личность несостоятельна без социума. У Соловьева читаем: «Нравственный интерес требует личной свободы. Вот условие, без которого невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие. Но человек не может существовать, а следовательно, и развивать свою свободу и нравственность иначе, как в обществе. Итак, нравственный интерес требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества»¹. Таким образом, согласование личной свободы и общего блага есть объективно существующая социальная необходимость, выражением которой является моральное и правовое должествование. Со-

ловьев подчеркивал, что сочетание личных и общественных интересов не только цель морали, но и права. Обеспечить жизнедеятельность общества невозможно одной моральной проповедью, поскольку «...существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех»². Эту безопасность может обеспечить право. Здесь Соловьеву удается преодолеть еще одно кажущееся нерешаемым противоречие. Если правовое принуждение ограничивает личную свободу, то право не может быть ценностью. Выход был найден следующий: «...нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования и, как такое, требуется самим нравственным началом, хотя и не есть его прямое выражение»³. Принуждение необходимо для осуществления личной свободы и потому нравственно оправдано.

Утвержденная Соловьевым идея моральности правового принуждения получила развитие в трудах других философов. С.Л. Франк, в частности, писал, что право и государство должны создавать внешние условия, наиболее благоприятные для свободного внутреннего самосовершенствования человека. Принуждение необходимо во внешней борьбе со злом, грехом: «Корысть, злоба, ненависть, властолюбие, жестокость – все это отравляет и губит человеческую жизнь. Человек имеет поэтому и нравственную обязанность противостоять этим проявлениям зла, оберегать жизнь от губительных последствий. Это практически невозможно без применения принуждения. Арестовать вора и насильника, поставить внешнюю преграду эгоистическим действиям, причиняющим страдание другим людям, – есть нравственный долг человека...»⁴.

Вернемся к концепции Соловьева. Право и мораль – формы выражения социальной необходимости. Логика рассуждения требует постановки следующего вопроса. Если право имеет нравственную сущность, чем же оно отличается от самой нрав-

ственности? Соловьев указывает на три признака. Право не заменяет нравственность полностью, но и не является нравственно-нейтральной категорией. Располагаясь между областью идеального добра и областью действительности, право выступает как «...низший предел или определенный минимум нравственности»⁵. Таково первое отличие права от нравственности. Согласно второму признаку, право есть требование реализации определенного минимального добра. Третий признак логично следует из второго: осуществление минимума нравственности допускает принуждение. В результате Вл. Соловьев дает определение права в его соотношении с нравственностью: «...право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»⁶.

Это определение, сконцентрировавшее в себе суть взглядов Соловьева на право, вызвало немало критики. Главным оппонентом Вл. Соловьева был выдающийся русский юрист и философ права Борис Николаевич Чичерин. В своей работе «О началах этики» он подверг серьезной критике идею Соловьева о принудительной реализации определенного минимума добра. Подчинение нравственности праву влечет за собой печальные последствия. «Требования закона всегда конкретны, четко сформулированы и ограничены, тогда как нравственность стремится к абсолюту и требует беспрестанной внутренней мобилизации. Именно поэтому юридическое определение нравственных обязательств, по мнению Чичерина, было бы полным уничтожением свободы совести и лучшим обоснованием всевластия государства во всех сферах человеческой жизни»⁷. Последнее неизбежно ведет к тирании. Чичерин основательно доказывал абсолютную невозможность принудительного осуществления добра. Он не мыслит, что право может каким-либо образом способствовать улучшению нравственности. Вместе с тем нельзя не отметить важного момента в позиции Чичерина по данному вопросу. Критикуя Соловьева за идею правовой институализации нравственности, он не отрицал необходимости правового обеспечения правил человеческого общежития. Исследователь А. Валицкий подчеркивает этот момент: «...чичеринская критика Соловьева была прежде всего критикой правовых методов реа-

лизации в общественной жизни нравственного идеала⁸. В этой связи интересно заметить, что в вопросе свободы воли и автономности нравственности юрист Чичерин был более последователен, чем философ Соловьев.

Полемика этих блестящих мыслителей стала плодотворным этапом в развитии философии права и оказала большое влияние на дальнейшее развитие нравственно-правовых идей в русской философии. Павел Иванович Новгородцев продолжил исследование проблемы воплощения абсолютного идеала в общественной жизни. Первоначально он разделял точку зрения Чичерина о строгом разделении морали и нрава. Позднее пришел к выводу о необходимости синтеза нравственного абсолюта и реальной жизни, должного и сущего. Эта мысль была одним из важнейших итогов спора Соловьева с Чичериным. Формулируя принципы возможного сочетания концепций двух мыслителей, Новгородцев пришел к идее дополнения права свободы личности правом на обеспечение достойного человеческого существования. Эту идею, впервые высказанную Вл. Соловьевым, он выразил как правовую проблему: «Задача и сущность права состоит действительно в охране личной свободы, но для осуществления этой цели необходима и забота о материальных условиях свободы; без этого свобода некоторых может остаться пустым звуком, недостижимым благом, закрепленным за ними юридически и отнятым фактически. Таким образом, именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее осуществления; во имя достоинства личности, оно должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование»⁹.

Определение Соловьевым соотношения права и нравственности имело еще один важный аспект. Право как минимум нравственности является выражением Добра, но, безусловно, его не исчерпывает. Право не является абсолютной ценностью, как мораль, но от этого не перестает быть ценностью. Философ пишет о том, что абсолютное и относительное существуют в неразрывном единстве: «...везде абсолютное начало облечено в относительные формы, и относительное внутренне связано с абсолютным и держится им...»¹⁰. Эту идею замечательно разработали С.Л. Франк и Б.А. Кистяковский.

Франк считал ошибкой смешение двух важных сторон человеческой жизни – внутренней и внешней: «Толстовцы и фанатики внешних дел права и государства разделяют одно и то же заблуждение: смешение сущностно-творческого с вспомогательно-механическим делом, внутреннего с внешним. Отвергать абсолютное на том основании, что оно – не абсолютное, и признавать его, только превознося его до значения абсолютного, – значит не понимать различия между абсолютным и относительным...»¹¹. Здесь Франком высказана очень важная идея об относительной ценности внешней деятельности человека. Да, одна правовая деятельность человека не может обеспечить существование добра, но это не значит, что следует отрицать ценность права вообще: «Правы толстовцы, когда говорят, что насильем нельзя сотворить благо и истребить зло... Но они неправы, когда поэтому считают всю эту сферу жизни и деятельности ненужной и губительной. Если нельзя на этом пути сотворить благо, то можно и должно ограждать его; если нельзя истребить зло, то можно обуздать его и не позволить ему разрушать жизнь»¹². С другой стороны, признавая необходимость действенной борьбы со злом, нельзя утверждать, что только принуждением можно утвердить добро.

«Никогда еще добро, – справедливо указывал Франк, – не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было создано самой энергичной и разумной общественной деятельностью»¹³. Итак, всякая общественная деятельность, в том числе и правовая, не может ни отрицаться, ни абсолютизироваться. Право как область внешней деятельности человека, не претендует на статус абсолютной ценности, но, обладая ценностью относительной, заслуживает внимательного отношения. Правовая деятельность, как и любая другая, необходима и значима. Согласно концепции Франка, всякая такая деятельность, поставленная на надлежащее место, не только правомерна, но и обязательна»¹⁴. Философ пишет: «Государство и право должны ограждать жизнь от губительных последствий греховной воли... создавать внешние условия, наиболее благоприятные для свободного внутреннего самосовершенствования человека...»¹⁵. Не составляет труда увидеть в этом положении идею Соловьева о праве как «минимуме нравственности». Франк утверждает, что право и нравственность

не исключают друг друга, а дополняют. Следуя христианской традиции, он пишет: «...нравственная жизнь, превосходя и превозмогая закон, не отменяет его, а только его восполняет»¹⁶.

Б.А. Кистяковский, так же как и С.Л. Франк, указывал на диалектику абсолютного и относительного в ценностях и доказывал ошибочность отрицания ценности права на том основании, что оно не является абсолютной ценностью. «Право, – пишет Кистяковский, – не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, религиозная святость. Значение его более относительно... Относительное значение права дает повод некоторым теоретикам определять очень низко его ценность»¹⁷.

Тогда как именно право, обладая формальным свойством, выражающимся в дисциплинирующем действии, способно обеспечить внешнюю свободу и справедливость. «Социальная дисциплина, – категорично утверждал Кистяковский, – создается только правом»¹⁸. И это ценностное значение права не должно отрицаться: «...наряду с абсолютными ценностями имеют значение также и ценности относительные; наряду со стремлением к личному самоусовершенствованию и нравственному миропорядку необходимо также осуществление самого обыденного, но прочного и устойчивого правопорядка»¹⁹.

Следует сказать еще об одном важном моменте в нравственно-правовой позиции Соловьева. В каждом аспекте проблемы социального бытия он логично выделяет теоретическую и практическую стороны. Философские построения при всей глубине не носят отвлеченного характера, а являются путеводными нитями в реальной организации жизни общества и человека. Так о соответствии реальных законов сущности права Вл.Соловьев писал, что «...если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным сознанием добра, то мы можем заранее быть уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права, и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в их сохранении, а только в их правомерной отмене»²⁰.

Философ последовательно выступал за отмену смертной казни. Общественный интерес может только ограничивать личный, но не упразднять его: «...меры против преступника никак

не могут доходить до лишения его жизни или отнятия у него свободы навсегда»²¹. Смертная казнь как устрашение и возмездие не оправдана с нравственной точки зрения. Используя наказание одного человека в целях устрашения других, мы нарушаем важнейший моральный закон, согласно которому ни один человек не может быть средством для чьей-либо пользы. Вл. Соловьев отрицает и другой аргумент в пользу смертной казни – принцип равного воздаяния. Единственный случай, соответствующий этому принципу, – убийство. Развивая далее идею наказания, значительное внимание философ уделяет содержанию этого понятия: «Общественная опека над преступником, поручаемая компетентным людям с целью его возможного исправления, – вот единственное понятие «наказания», или положительного противодействия преступлению, допускаемое нравственным началом. Основанная на этом пенитенциарная система, будучи более справедливой и человеколюбивой, чем нынешняя, будет, несомненно, и более действенной»²². При таком подходе к наказанию вся ответственность ложится на людей, работающих в пенитенциарных учреждениях: юристов, психиатров, лиц с религиозным призванием.

Высказанные Вл. Соловьевым идеи вызвали в свое время много восторженных отзывов и критических замечаний, что явилось стимулом к дальнейшему осмыслению феноменов морального и правового сознания.

Завершая разговор о влиянии идей Соловьева на философию морали и права в России, следует сказать, что были обозначены только некоторые из нравственно-правовых идей великого ученого и названы имена лишь некоторых из его последователей и оппонентов. Многие положения Соловьева развивали Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, Н.Н. Алексеев и другие. Владимир Соловьев был идейным вдохновителем течения «возрожденного естественного права». Интеллектуальный заряд этого мыслителя был столь велик, что и сто лет спустя мы с большим интересом постигаем его философию.

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.330.

² Там же. С.330.

- ³ Там же. С.330.
- ⁴ Франк С.А. Реальность и человек. М., 1997. С.391.
- ⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.328.
- ⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.320.
- ⁷ Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX - начала XX века // Вопр. философии. 1991. №8. С.32.
- ⁸ Там же. С.34.
- ⁹ Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Новгородцев П.И. Соч. М., 1995. С.322.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.323.
- ¹¹ Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С.576.
- ¹² Там же. С.579.
- ¹³ Там же. С.580.
- ¹⁴ Там же. С.580.
- ¹⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С.391.
- ¹⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.84.
- ¹⁷ Кистяковский Б.А. В защиту права // Власть и право. М., 1990. С.171.
- ¹⁸ Там же. С.171.
- ¹⁹ Там же. С.197.
- ²⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.335.
- ²¹ Там же. С.335.
- ²² Там же. С.295.

А.И. ТИХОНОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ОБЪЕКТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ФЕНОМЕНОВ КРАСОТЫ И ЛЮБВИ

Данная статья посвящена естественнонаучному анализу работ В.С. Соловьева «Красота в природе» и «Смысл любви»¹. Мне, как представителю естествознания, интересны именно те идеи Соловьева, которые могли бы указать путь из тупика, в котором оказалось современное естествознание в плане понимания сути феномена жизни. Возможно, не каждый согласится с выво-

дами, которые я формулирую, опираясь на законы природы, являющиеся, на мой взгляд, наиболее фундаментальными, гораздо более фундаментальными, чем, например, законы сохранения энергии, импульса и т.п. Этим законам подчиняется, по видимому, не только так называемая «неживая» материя, но и то, что мы традиционно обозначаем понятием «жизнь». Даже человеческий разум в принципе можно подвести под механику реализации данных законов. Конечно же, здесь открывается широкий простор для дискуссий.

Хотелось бы сразу четко выделить и акцентировать в работах Соловьева своеобразную триаду, которая, как я считаю, напрямую связана с тайной жизни: красота в природе – любовь – единство мироздания. Если родство таких феноменов, как красота и любовь, мы интуитивно ощущаем, то единство мироздания на первый взгляд не совсем уместно в данном ряду. Тем не менее именно любовь, согласно Соловьеву, является основой механики всеединства. Точнее сказать, роль любви, ее вселенская функция состоит в обеспечении единства всех явлений Вселенной. Именно во взаимной любви «двух различных, но равноправных и равноценных существ», когда они «служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением», происходит рождение единства. «Точно то же должно быть и во всех сферах жизни собирательной; всякий социальный организм должен быть для каждого своего члена не внешнею границей его деятельности, а положительной опорой и восполнением: как для половой любви (в сфере личной жизни) единичное «другое» есть вместе с тем все, так со своей стороны социальное все, в силу положительной солидарности всех своих элементов, должно для каждого из них являться как действенное единство, как бы другое, восполняющее его (в новой, более широкой сфере) живое существо»².

Поразительные подтверждения сказанному предоставляет нам естествознание XX века. Так одним из наиболее замечательных открытий квантовой физики является принцип дополнительности, сформулированный Н.Бором, согласно которому любое целостное явление в разных обстоятельствах проявляет себя противоречивым образом, так что при его описании оказывается возможным выделить по крайней мере два феномена, по

сути дела взаимоисключающих друг друга, не совместимых друг с другом, тем не менее немислимых друг без друга и сосуществующих в рамках единого целого. Классическим примером данного принципа является признание дуальной корпускулярно-волновой природы всех элементарных частиц. Именно в принципе дополнительности физика вплотную соприкоснулась с древним философским принципом дуальности мира, с диалектическим принципом единства и борьбы противоположностей.

Согласно современным представлениям законы природы являются способами, с помощью которых природа обеспечивает соблюдение разного рода симметрий. Например, закон сохранения энергии есть следствие симметрии времени, закон сохранения импульса – следствие симметрии пространства, закон сохранения момента импульса – следствие изотропности (симметрии различных направлений) пространства. Принцип дополнительности является, по всей видимости, следствием одной из наиболее глобальных симметрий – единства Вселенной, творящей себя из одной из самых удивительных субстанций – абсолютно Ничто, приблизительной моделью которого может служить физический вакуум. Так согласно теории П.Дирака вакуум флуктуирует виртуальными частицами, которые рождаются в актуальном мире в паре со своими античастицами, но достаточно быстро аннигилируют (схлопываются), не оставив практически никакого следа в актуальном мире. Если же с помощью внешнего электрического поля «расташить» только что народившуюся пару, то в актуальном мире появятся две новые вещественные сущности, например электрон и позитрон, зеркально симметричные друг другу. Но даже после того, как эти частицы будут удалены на значительные расстояния, они сохраняют связь друг с другом, составляя целостную систему, причем связь эта не подчиняется ограничениям по скорости передачи сигнала, констатируемым специальной теорией относительности (эффект Эйнштейна-Подольского-Розена).

Причем здесь любовь? Если следовать логике Соловьева, любовь проявляется во «всеобщем тяготении, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить в себя взаимно». «Таким образом, и вся наша Вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных

атомов, а единое и связное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства»³. Согласно квантовой механике, любая частица в волновом аспекте своей природы представляет собой нечто, «размазанное» по всей Вселенной, так что все частицы по сути дела взаимопогружены друг в друга. Именно поэтому они умеют «чувствовать» друг друга на расстоянии и обмениваться квантами взаимодействия. При этом в мире явно обнаруживается тяготение друг к другу всего противоположного и отталкивание всего равнозначного. Причины такой закономерности следует искать, по-видимому, в одной из наиболее интересных симметрий мироздания – гармонии.

Анализ глобального эволюционного процесса, характерного для Вселенной, позволяет обнаружить в нем два взаимодополнительных потока – разрушение и созидание. Исторически первым был открыт принцип разрушения, получивший впоследствии название принципа роста энтропии. Любой природный процесс сопровождается ростом хаоса. Причем если в простейших физических системах понятие хаоса можно свести к степени концентрации энергии (порция более концентрированной энергии обладает меньшей энтропией), то с ростом степени сложности систем меняются и проявления хаоса. Так живая клетка в целях обеспечения баланса между приростом энтропии вследствие внутренних процессов и оттоком энтропии в окружающую среду через клеточную мембрану вынуждена с ростом собственного объема искать способ еще большего роста площади поверхности, что в итоге приводит либо к делению клетки на две дочерние клетки, либо к усложнению формы клетки, когда она либо принимает форму палочки, либо, как амеба, отращивает себе ложноножки и т.п. В многоклеточных организмах подобная тенденция приводит к богатству форм, которое в растительном мире выливается наружу (например, общая поверхность листьев дерева может в десятки раз превышать поверхность почвы, занимаемую, точнее затеняемую, данным растением), а в животном мире прячется внутрь тела (например, совокупная длина капилляров нашего тела оценивается километрами). Таким образом, принцип разрушения рождает в природе богатство форм. Причем народившаяся однажды форма в соответствии с законом экспансии жизни стремится размножиться в бесчислен-

ности и заполнить собой все доступное ей пространство. По сути дела это не что иное, как одна из сложных форм расширения, рассеяния, отталкивания, полностью удовлетворяющая принципу роста энтропии, гласящему в данном контексте, что все одинаковое должно быть рассеяно, смешано с другими формами.

В соответствии с принципом дополнительности, наряду с разрушением во Вселенной следует ожидать и равного ему по объему созидания. Принцип созидания (точнее принцип самоорганизации) начал оформляться в научное знание только начиная со второй половины XX века в трудах Онзагера, Пригожина, Хаккена и других творцов новой научной парадигмы, основу которой можно представить таким рядом дисциплин: неравновесная термодинамика – синергетика – теория систем. Математической формулировкой принципа самоорганизации можно считать вариационный принцип минимума диссипации (рассеяния) энергии, гласящий, что, несмотря на рост энтропии в любом процессе, природа стремится всегда выбрать такой сценарий протекания процесса из всех возможных сценариев, разрешенных связями, наложенными на систему, для которого прирост энтропии в единицу времени окажется минимальным. Другими словами, если в процессе роста энтропии в системе окажется возможным сформировать какие-то упорядоченные структуры, то они будут обязательно открыты и сформированы, тормозя тем самым рост энтропии.

Принцип самоорганизации неразрывно связан с принципом роста энтропии и является по сути дела предельным следствием данного принципа. Действительно, рост энтропии характеризуется рассеянием (отталкиванием) однотипных сущностей, способствует, с одной стороны, изменению форм сущностей, населяющих мир (мутации), порождая в частности разнообразие видов живых существ и т.п., с другой стороны, перемешиванию этих форм между собой. И если однородное отталкивается, то согласно тому же принципу разнородное стремится перемешаться друг с другом, испытывает энтропийное тяготение друг к другу. Именно в данном перемешивании рождаются новые устойчивые формы (колонии, симбиозы и т.п.). То есть среди хаоса взаимного расположения разнородных сущностей (в колонии разнородность достигается не столько многообразием родов,

сколько многообразием функций внутри социума) однажды открывается такое состояние относительно обособленной локальной группы сущностей, любая вариация которого ведет к уменьшению энтропии, что запрещается принципом роста энтропии. Такая локальная группа оказывается относительно устойчивой, проявляя себя как нечто локально целостное. Это состояние в физике называется энергетически более выгодным, или потенциальной ямой (в смысле состояния с минимальной потенциальной энергией). Такое состояние вовсе не означает, что не существует возможности перейти в другое состояние с более высокой энтропией. Но чтобы перейти в такое состояние надо, по крайней мере, на время погрузиться в состояние с меньшей энтропией, перейти через это состояние, являющееся энергетическим барьером на пути к более хаотичному состоянию. В результате данная локальная группа сущностей оказывается запертой в ловушке потенциальной ямы, обладая при этом иногда меньшей внутренней энтропией, чем энтропия окружающей среды. Попытка какого-то элемента данной группы выйти за пределы целостности приведет к временному уменьшению энтропии всей системы, что выразится в возрастании внутрисистемного напряжения в форме силы, стремящейся вернуть данный элемент на свое место. И в принципе не столь важно, рассматриваем ли мы «свободный» электрон, «пытающийся» выйти за пределы массива вещества, или человека, пытающегося выйти за пределы относительно стабильной социальной группы, и тому и другому необходимо проделать определенную работу выхода по преодолению энергетического барьера. И если им это все-таки удастся, то вся система в целом вынуждена перейти в новое квантовое состояние. Это состояние, кстати, будет характеризоваться новым значением энергетического барьера, который может уменьшиться и даже в принципе вообще исчезнуть, то есть система потеряет устойчивость и разрушится.

Вообще любая сила имеет энтропийную природу. То есть любая сила рождается как стремление системы перейти в состояние с большей энтропией. Наиболее ярким примером в этом плане является сила упругости растянутой резины. Молекулу каучука можно представить в виде хаотично скрученной полимерной нити. При растягивании резины происходит выпрямле-

ние, то есть упорядочение этих нитей, сопровождающееся уменьшением энтропии, на что система в целом откликается стремлением вернуться к хаосу в форме силы упругости⁴. Нечто аналогичное происходит, когда мы разделяем электрические заряды по разным обкладкам конденсатора. Природа «не терпит» скопления одноименно заряженных частиц и всячески способствует перемешиванию положительных и отрицательных зарядов, что проявляется в форме действия кулоновских сил электростатического отталкивания одноименных зарядов и притяжения разноименных. И. Ньютон для обозначения подобных тенденций ввел понятие силы, как наиболее близкое обыденному миропониманию человека. Но абсолютизовав четыре фундаментальных взаимодействия (гравитационное, электромагнитное, ядерное сильное и ядерное слабое), мы исключили из рассмотрения множество других природных сил, не сводимых к академически признанным силам, забывая, что и те и другие силы есть лишь следствие природных симметрий. Поэтому, например, сила полового притяжения мужчины и женщины оказалась исключенной из естественнонаучной парадигмы мира и вынесена в разряд очевидных, но по сути, околומистических явлений. В то же время в отношениях мужчины и женщины проявляются те же принципы, что и в отношениях, например, протона и электрона.

Все дело в том, что в отличие от электромагнетизма мы пытаемся найти механику полового влечения, не считая эти силы чем-то неразложимым на составляющие, то есть фундаментальным. Но механизмы эти очень сложны, при их детальном рассмотрении мы теряемся в хаосе физиологических процессов, в которых исчезает изначальная целевая составляющая такого влечения. В лучшем случае мы можем расшифровать механику инстинкта размножения. И то некоторые моменты этого инстинкта никак не вписываются в принцип антитеологичности, являющийся для современного естествознания одной из основополагающих аксиом. Мы никогда не сможем понять механику инстинкта размножения, если наряду с вопросом «как» мы не будем еще и отвечать на вопрос «зачем». Но в чем механика человеческой любви? Где истоки той силы, которая заставляет человека преодолеть непреодолимые препятствия? В каком направлении следует искать научное понимание смысла любви?

Ответы на эти вопросы возможны только с позиций холизма, то есть исходя из требований симметрии мироздания.

Дискуссия о достоинствах редукционизма и холизма ведется с давних пор, но в настоящее время приобрела наиболее острый характер. Редукционистский подход в науке дал богатые плоды в плане расшифровки механизмов явлений природы, благодаря чему появилась возможность смоделировать эти явления в технических объектах. Пока мы довольствуемся этими плодами и не задумываемся о сути явлений, смоделированных нами, редукционизм может торжествовать победу над холизмом. Но как только мы пытаемся углубить свои познания структуры мироздания, то неизбежно вынуждены признать, что открытые нами законы есть следствие холистских принципов Вселенной.

С точки зрения холизма в некоторых аспектах Вселенная представляет собой единую и неделимую целостность. Это не значит, что в ней невозможны никакие изменения. Но любое изменение рождается не иначе как в паре со своим отрицанием (принцип дополнительности). Причем если рассматривать мир с позиций данного конкретного явления, то отрицанием ему является вся остальная Вселенная, так или иначе вынесенная за пределы данного явления. И Вселенная эта выступает в форме единой и неделимой целостности, противостоящей данному явлению. Так что если в роли такого явления выступает мое «Я», то вся реальность за пределами моего «Я» (то есть «не-Я») может восприниматься мной в форме другого живого существа, которое, по словам Соловьева, восполняет меня в новой более широкой сфере⁵. Причем это «не-Я» обладает всеми признаками целостной личности, так что в нем можно усмотреть признаки Бога. Именно в абсолютизации этого аспекта миропонимания лежат, по-видимому, корни философии солипсизма. Другое дело, что природа вовсе не ограничивается только моим присутствием. Во Вселенной присутствует множество других «Я», каждое из которых является локализацией определенного аспекта природы, по отношению к которому вся остальная Вселенная выступает в роли отрицания данного аспекта.

Могу ли я обнаружить какие-то подтверждения сказанному в естественнонаучных концепциях? Оказывается да. Наиболее ярким свидетельством этому является принцип Ле Шателье

– Брауна, согласно которому на любое изменение Вселенная откликается возникновением процессов, пытающихся затормозить данное изменение. Частным случаем данного принципа является общеизвестный со школы принцип Ленца: изменение магнитного поля наводит в проводящей среде вихревые токи (токи Фуко), которые своим магнитным полем направлены против причин, их вызывающих. Упомянутая уже ранее взаимодополнительность потоков разрушения и самоорганизации, тормозящей саморазрушение Вселенной, также является следствием принципа Ле Шателье – Брауна. Так, например, зарождение жизни на планете Земля можно рассматривать как отклик на остывание планеты. Еще более часто мы сталкиваемся с таким явлением из данного класса, как массивность тел. Согласно принципу Маха, массивность, то есть инертность физических тел, рождается как отклик со стороны Вселенной на попытку изменить состояние этого тела по отношению к остальной части Вселенной. Гравитационная масса физических тел (тенденция к слиянию массивных тел) является, по-видимому, откликом на расширение Вселенной. Во всех этих примерах общим является то, что Вселенная выступает по отношению к данному локальному явлению (изменению) как нечто стороннее целостное, которое противостоит данному явлению, но именно своим противостоянием дает ему право на существование, сводя к нулю итоговый баланс всего сущего как до рождения данного явления, так и после.

Является ли это Нечто, противостоящее каждому локальному явлению не только целостным, но еще и мудрым, то есть действительно ли мы вправе приписать ему качество Бога? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала определиться с тем, что такое мудрость. Если я несу в руках доску, то я обязательно найду центр тяжести доски, я считаю это более разумным, чем тащить ее за один из концов, затрачивая при этом излишние усилия. Принцип экономии силы является одним из проявлений разумности. В более сложных ситуациях мой разум выступает в качестве орудия, позволяющего мне построить свое поведение во внешнем мире более рациональным способом. Поиск наиболее оптимального состояния системы – это главная задача разума. Характерно ли это для окружающей меня реальности? Согласно современным представлениям первым следст-

вием симметрий мироздания являются так называемые вариационные принципы, согласно которым любая система стремится к состояниям, вариация которых не приводит к существенным изменениям интегральных параметров системы. Например, брошенный камень летит по параболе вовсе не потому, что так предписывает ему какой-то «слепой» закон природы, а потому, что вариация параболы, в отличие от любой другой формы траектории, практически не приводит к изменению величины действия, то есть интеграла по времени от разности потенциальной и кинетической энергий в каждой точке траектории. Только в этом случае оказывается справедливым закон сохранения энергии. Другими словами, парабола оказывается наиболее оптимальной формой траектории. Принципу роста энтропии также можно дать вариационную формулировку: любая система стремится к состоянию, вариация которого не приводит к существенным изменениям энтропии. Причем в процессе роста энтропии природа минимизирует прирост энтропии в каждый конкретный момент времени (принцип минимума диссипации энергии), чем по сути дела обеспечивает недопустимость скачков, рождая инертность любого процесса, постулируемую принципом Ле Шателье – Брауна. То есть практически все законы природы оказывается возможным вывести из принципа оптимальности, который в формулировке Коммонера в приложении к экологии звучит просто: природа знает лучше. В этом смысле противостоящее мне «не-Я» действительно обладает абсолютной мудростью Бога.

Если природа всегда права, то справедливо возникает вопрос, почему же в мире так много абсурда. Именно этот факт заставляет Соловьева заявить, что мир не может быть произведением некоего творческого начала, так как в этом случае он должен бы быть совершенным во всех своих проявлениях, являя собой «безмятежность и гармонию». «Мы видим здесь явные знаки внутреннего противоборства, толчки, судорожные сотрясения, слепые движения ошупью, неоконченные наброски неудачных созданий – сколько чудовищных порождений и выкидышей». «Если бы они (имеются в виду динозавры – А.Т.) удовлетворяли своему назначению и заслуживали одобрение Творца, как могло случиться, что окончательно исчезли с нашей Земли,

уступив место формам более уравновешенным и гармоничным»⁶.

Действительно, разве можно назвать оптимальным поведение мухи, бьющейся о стекло? Оказывается можно. Дело в том, что муха задействует один из самых эффективных алгоритмов поиска оптимального варианта – метод случайного поиска, совмещенный с градиентным поиском (в частности, по освещенности). Если бы пчелы безошибочно расшифровывали танец пчелы-разведчицы и все как один летели бы в правильном направлении, то пчелиная семья не смогла бы долго просуществовать. Примерно 5% пчел ошибаются и часто гибнут из-за этого. Но только благодаря им пчелиная семья может отыскивать новые цветочные поляны. Право на ошибку, заблуждение, абсурд играет в природе позитивную роль. Не случайно А.С.Пушкин назвал случай богом-изобретателем. П.Тейяр де Шарден считал, что в природе реализуется «тактика пробного нащупывания», которая является «неотразимым оружием всякого расширяющегося множества». Это не просто случай, но «направленный случай», делающий природу «неуязвимой от наносимых ей ударов». Это позволяет природе найти и испробовать все возможные варианты каждого своего шага и выбрать из этих вариантов только один – наилучший⁷.

Каково в природе соотношение стабильности (симметрии, законопослушания, здравого смысла, предсказуемости, порядка) и изменчивости (асимметрии, свободы выбора, абсурда, непредсказуемости, хаоса)? Энтропийный анализ показывает, что в устойчивых природных системах отношение порядка к хаосу тяготеет к золотой пропорции, то есть доля порядка тяготеет к 0,618, а доля хаоса – к 0,382⁸. Так если в моем поведении преобладает порядок (жизнь по расписанию), то я рискую впасть в скуку, меланхолию, вплоть до депрессии и апатии. Преобладание хаоса вызывает ощущение тревоги, страха, вплоть до ужаса (например, если я вижу нечто такое, что абсолютно не вписывается в рамки здравого смысла, и абсолютно непонятно, что от этого ожидать). В любом случае я буду стремиться к «золотой середине», которая вызовет у меня ощущение комфорта, может быть, даже счастья. Это состояние с наименьшим количеством внутренних напряжений, внутренних конфликтов, то есть то, что принято на-

зывать гармонией, которая по мнению одного из видных пифагорейцев Филолая «возникает из противоположностей» и есть «соединение разнообразной смеси и согласие разногласного»⁹. Причем это не просто соединение противоположностей в едином целом, по словам Аристотеля, гармония есть такое соотношение частей, когда они «более уже не могут принять в себя ничего однородного»¹⁰. То есть гармония есть наиболее оптимальное сочетание разнородных составляющих в едином целом, обеспечивающее длительное устойчивое существование этого целого. Типичный пример - музыкальная гармония. Так аккорд, включающий в себя совершенно разные звуки, тем не менее, обладает стройностью, красотой звучания, к которой трудно что-то добавить, чтобы не испортить.

В физике подобное состояние называется энергетически наиболее выгодным. Это состояние с наименьшей потенциальной энергией взаимодействия двух систем. В экологии это состояние с наименьшим количеством конкурентных отношений. Так «близкородственные виды или виды с очень сходными потребностями обитают обычно в разных географических областях или разных местообитаниях в одной и той же области либо избегают конкуренции каким-либо иным способом, например благодаря различиям в суточной или сезонной активности или различиям в пище»¹¹. Эта закономерность получила в экологии название принципа конкурентного исключения Гаузе¹². Видимо нечто похожее происходит и в микромире, где действует принцип исключения Паули: «В данной квантовой системе в одном и том же квантовом состоянии не может находиться более одного фермиона»¹³.

Природа противоречива. Здесь невозможно достигнуть полной свободы от противостояний и внутренних напряжений. Но в природе все гармонично, то есть самопроизвольно или нет, но во всех локальных процессах она стремится к минимальному количеству этих напряжений, к энергетически наиболее выгодному состоянию, что и знаменует собой состояние гармонии. Любое изменение данного состояния приводит к возрастанию напряжений, что порождает процессы, направленные на их уменьшение, возвращающие всю совокупность явлений в состояние гармонии. То есть гармония – это устойчивое состояние.

Тем не менее это состояние вовсе не эквивалентно безмятежности, более того, оно предполагает обязательное присутствие абсурда, хаоса, даже уродства.

Гармония не случайно связана с «золотой пропорцией». Являясь наиболее оптимальной мерой порядка и хаоса, гармония в то же время предполагает особое соотношение свойств единого целого и частей, из которого оно состоит. Вообще, «золотым сечением» или «золотой пропорцией» называется такое деление единого целого на две части, при котором отношение большей части к целому равно отношению меньшей части к большей (рис.1).

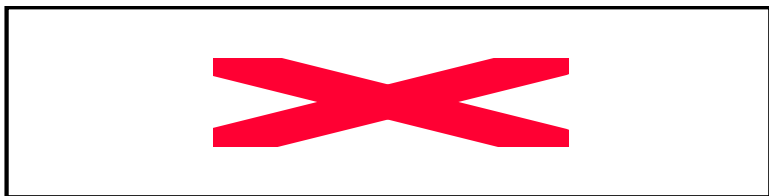


Рис. 1

Золотая пропорция прослеживается в огромном количестве явлений природы¹⁴. Особенно велико количество различных соотношений, подчиняющихся правилу золотого сечения в строении живых организмов. Достаточно вспомнить морскую звезду. Дело в том, что

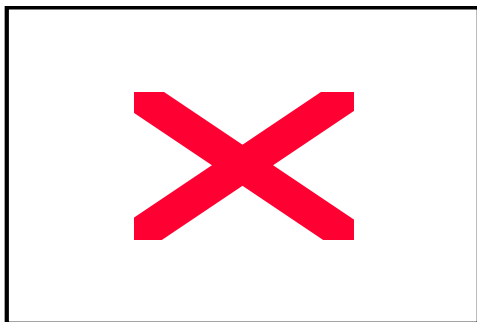


Рис. 2

пятиконечная звезда, или пентаграмма, практически целиком состоит из золотых сечений, их здесь можно насчитать более двухсот.

Среди наиболее интересных особенностей золотого сечения можно отметить то, что малая часть, получаемая при делении, оказывается подобной исходному целому. На рис.1 эту

особенность проследить не удастся, поэтому рассмотрим рис.2, на котором изображен «гармоничный» прямоугольник с соотношением сторон $AD/AB=\phi$. Если отсечь от него квадрат (EBCF), то оставшаяся меньшая по площади часть исходной фигуры окажется прямоугольником (AEFD), форма которого подобна форме исходного прямоугольника, то есть $AE/AD=\phi$. При этом площадь данного прямоугольника (меньшей части) относится к площади квадрата (большей части) так же, как площадь квадрата (большей части) относится к площади исходной фигуры (целого): $S_{AEFD}/S_{EBCF}=S_{EBCF}/S_{ABCD}$. Меньшую часть (AEFD) можно разделить аналогичным образом на квадрат HGFD и прямоугольник AEGH, который также оказывается подобным как прямоугольнику AEFD, так и исходной фигуре ABCD, так как в соотношении его сторон также заложено золотое сечение: $AH/AE=\phi$. Подобное деление меньшей части можно проводить до бесконечности, при этом всегда меньшая часть будет подобна фигуре-родителю, а также фигуре-прародителю и т.д., вплоть до исходной фигуры.

Интересно то, что одной из главных закономерностей природы является именно системный принцип подобия части и целого¹⁵. Ни одна самоорганизующаяся система не сможет существовать устойчиво, если в ее структуре не заложен принцип подобия с метасистемой, частью которой она является. Наиболее известным частным случаем данного принципа является закон естественного отбора Ч.Дарвина, гласящий в данном контексте, что в конкуренции среди живых существ наибольшие шансы на выживание и оставление потомства имеют те системы, которые наилучшим образом адаптированы к окружающей среде, то есть их структура и поведение подобны параметрам среды. Другим частным случаем принципа подобия части и целого является биогенетический закон, гласящий, что любой организм (любая самоорганизующаяся система) в процессе своего индивидуального становления обязан повторять эволюционный путь формирования данного вида организмов (систем). Таким образом, вся Вселенная строится так, что все ее части в структурном и временном аспекте подобны исходной целостности. Только в этом случае данная часть будет в состоянии существовать длительное время, не разрушаясь.

Гармоничный прямоугольник можно назвать примитивной моделью Вселенной. Именно несимметрия малой части, несущей в себе подобие целого, ассоциируется с жизнью, которая, как известно, асимметрична и пронизана золотыми пропорциями. Или, лучше сказать, она ассоциируется с той частью материи, которая подвержена самоорганизации на данном уровне природной иерархии систем. Именно симметрия оставшейся части ассоциируется с костной материей, точнее с той частью материи, которая на данном уровне природной иерархии систем ввиду своей симметрии, равновесия не участвует в процессах самоорганизации, или же эти процессы спонтанны и быстро затухают. Именно такие системы наиболее доступны для изучения с использованием методов формальной логики. Именно асимметрия живой материи не позволяет распространить формальную логику на понимание феномена жизни.

Определенной иллюстрацией к сказанному может послужить пример золотой пропорции в теле человека. Центр тяжести человека находится примерно на уровне пояса. Линия пояса делит тело человека на две части, причем отношение размера верхней части к нижней тяготеет к золотому сечению. Верхняя часть подобно всему телу в целом также делится на две части: меньшая – голова, большая – тело выше пояса. Отношение меньшей части к большей также тяготеет к золотому сечению. Любые отклонения от этих пропорций человек, сам того не подозревая, пытается компенсировать доступными ему средствами. Например, недостаточная, как правило, длина нижней части тела может быть скомпенсирована высокими каблуками или завышенной линией пояса.

Дело в том, что человек интуитивно чувствует золотую пропорцию. Имеются, конечно, некоторые различия во вкусах, но все же большинство людей наиболее красивым считает те формы, в которых присутствует золотая пропорция, а значит, в той или иной мере реализовано подобие с метасистемами и Вселенной в целом. Например, несмотря на всю привлекательность квадрата (то есть наиболее полной симметрии), почему-то фасады деревенских домов (а также дворцов и храмов, особенно античных) имеют обычно форму прямоугольника, изображенного на рис.2. Момент кульминации в музыкальных произведениях

также тяготеет к золотому сечению от начала произведения по отношению к длительности всего произведения. Соотношение предсказуемого и неожиданного в литературных произведениях также тяготеет к золотой пропорции. То есть понятие красоты имеет под собой объективную природу, что достаточно убедительно обосновали еще античные философы-пифагорейцы. Более того, то, что мы понимаем под красотой, похоже, лежит в самом фундаменте мироздания. Именно гармоничное соотношение законопослушания и свободы выбора в поведении любой самоорганизующейся системы гарантирует ей устойчивость, жизненность. Преувеличенное законопослушание рождает косность, неспособность искать новые решения при изменении внешней среды. Увеличение доли хаоса приводит к накоплению ошибки в структуре системы и ее разрушению. Только гармоничное соотношение между порядком и хаосом характерно для живых систем, для которых состояние гармонии обладает притягательной силой, оформленной в виде того или иного феномена, например красоты.

Что же мы будем тогда понимать под уродством? Вероятно, уродство является нарушением гармоничных пропорций, выход за пределы подобия с целостностью Вселенной, утрата по этой причине возможности воспринимать информацию, исходящую от источника бесконечной мудрости, неспособность поэтому правильно корректировать свою структуру и поведение. Такие дисгармоничные системы рано или поздно отбраковываются механизмами естественного отбора. И все-таки здесь есть одна лазейка, которую жизнь безошибочно находит в процессе реализации Шарденовской «тактики пробного нащупывания».

Особенность живых организмов в отличие от симметричной костной материи в том, что она крайне чувствительна к изменению структуры. Костная материя может принимать самые различные формы, жизнь обязана строго соблюдать правила построения собственного организма, свято хранимые в структуре молекул ДНК. Жизнь как бы «балансирует на лезвии бритвы», любое изменение внутренней структуры может оказаться губительным. Поэтому позволить себе противоречивость внутренней организации жизнь просто не может, все должно быть строго упорядочено. Но при этом теряется самое главное – подобие с

целостностью Вселенной, изначально гармонично противоречивой. Из этой, казалось бы, тупиковой ситуации жизнь находит однажды замечательный выход. Дело в том, что негармоничное порознь может объединяться в группы, создавая гармоничные целостности. Наиболее ярким примером в этом плане являются симбиотические отношения мутуализма, то есть такие кооперации двух видов живых существ, которые могут существовать только совместно и гибнут при разделении. Так лишайники долгое время считались самостоятельным видом, однако на самом деле это симбиоз гриба и водоросли, достигший стадии мутуализма: гриб разлагает органику до минерального состояния, снабжая водоросль питательными веществами, в то время как водоросль снабжает гриб продуктами фотосинтеза. Некоторые промежуточные виды лишайников до сих пор сохраняют элементы паразитирования гриба на водоросли¹⁶. Однако со временем многие отношения «паразит-хозяин» и «хищник-жертва» эволюционируют к взаимовыгодным симбиозам. Например, митохондрии, являющиеся энергетическими центрами живых клеток, имеют свою генетическую программу (ДНК), отличную от гено типа, хранящегося в ядре клетки. По-видимому, когда-то митохондрии были самостоятельными живыми существами, паразитировавшими на клетках, затем были найдены энергетически более выгодные взаимовыгодные формы отношений.

По сути дела, любая экосистема представляет собой единый симбиоз, в котором отдельные виды организмов крепко связаны друг с другом множеством связей, в первую очередь трофическими (пищевыми). Наиболее древние экосистемы, такие как тропические джунгли или коралловые рифы, представляют собой не столько колонии живых существ, сколько целостные социальные организмы. Эти экосистемы не только удачно вписываются в окружающую среду, например в среду океана, но и активно преобразуют эту среду, обеспечивая большую стабильность ее параметров. Это способствует тому, что в естественном отборе наибольшие шансы на выживание получают так называемые стенобионты (от слова «стенос» - узкий), то есть узкоспециализированные виды живых существ. Стенобионтные виды формируются в процессе эволюции эврибионтов (от слова «эури» - широкий), имеющих широкие приспособительные воз-

возможности, но уступающие стенобионтам в условиях стабильной среды. Эврибионты способны зарожать новые экосистемы в самых неблагоприятных условиях (типичный эврибионт – верблюд), однако по мере стабилизации экосистемы происходит функциональная дифференциация эврибионтов на более узкоспециализированные виды, каждый из которых более эффективно выполняет определенную функцию, необходимую для энергетики экосистемы. При этом новоявленные стенобионты оказываются очень зависимыми друг от друга, порождая длинные и разветвленные пищевые цепи, организуя внутренние локальные круговороты веществ от одного вида живых существ к другим. Так рождается многообразие видов. В результате тот же коралловый риф является примером самых богатых экосистем, хотя существует он в условиях крайне бедного поступления питательных веществ.

Стенобионт крайне негармоничен. Требование энергетической выгоды (экономии усилий) приводит к гипертрофированному развитию одних органов и атрофированию других. Все направлено на то, чтобы наиболее эффективно выполнить свою функцию внутри экосистемы. Именно эту негармоничность (точнее неэстетичность) отметил Соловьев, рассматривая червей и слизней в качестве примеров природного уродства. «Красота живых (органических) существ выше, но вместе с тем и реже красоты неодушевленной природы; мы знаем, что и положительное безобразие начинается там, где начинается жизнь».

Чем более совершенен организм, тем более стенобионтны (негармоничны, неэстетичны) его подсистемы, особенно если в качестве таких подсистем выступают крайне стенобионтные живые существа, коими являются органы тела многоклеточного организма. Они не способны к самостоятельному существованию за пределами своей крайне узкой экологической ниши. Здесь все направлено не на достижение личной гармонии, а на гармоничность всего организма в целом. Чем более самостоятельно и независимо живое существо, чем более оно претендует на право называться самостоятельным живым существом, тем в большей мере оно обязано вместить в себя противоречивость мира, благодаря чему единственно возможно достичь подобия с метасистемами более высокого порядка. Но как бы не стреми-

лось живое существо к достижению идеала красоты (гармоничности, самодостаточности), ему никогда не выйти за пределы своей экологической ниши, пусть даже и достаточно широкой и свободной, как например, у человека. Человек – это подсистема биосферы, один из ее органов. Мы не можем существовать в открытом космосе. По-своему мы не менее стенобионтны, чем тот же слизень. Конечно же, мы можем надеть на себя скафандр, но станем ли мы от этого эстетичней. Пока что это лишь подчеркивает нашу зависимость от цивилизации. О создании автотрофного скафандра нам остается пока только мечтать. В любом случае мы дети Вселенной, мы можем лишь приближаться к подобию с ней, но никогда, по-видимому, это подобие не станет полным. Мы всегда будем несколько ущербней, чем надсистема, от которой мы в данный момент органически зависим.

Поэтому красота всегда относительна, ее идеал ускользающе недостижим, как недостижима дурная бесконечность. Но это безусловный ориентир. Красота, чувство прекрасного – это голос Бога, зовущий к совершенству. Не случайно мы ищем, тщательно отбираем и закрепляем в своих потомках любое проявление красоты. В понятие красоты входит не только ощущение гармонии природных форм, не менее важное значение играет и гармония (красота) поведения, которая у животных закрепляется в инстинктах, а у человека, кроме того, достигает состояния голоса совести.

Как красота соотносится с любовью? Любовь – это системообразующая сила, сливающая негармоничные порознь элементы в единое гармоничное целое (или более близкое к гармонии). И типичным примером этому является любовь мужчины и женщины. Природа не случайно разделила все сущее на мужское и женское, каждое из которых по-своему ущербно и нежизнеспособно. Это наиболее фундаментальный тип симбиоза. Мужчина и женщина видят мир абсолютно по-разному, они абсолютно противоположны друг другу. Но именно это дает им шанс, находясь в неразрывном единстве, познать мир во всей его противоречивости. Это позволяет им, не теряя однозначности, достичь гармоничной противоречивости путем взаимодополнения друг друга. Стремление к полному взаимопониманию супругов – это нонсенс. В гармоничных семьях не столько достига-

ется взаимопонимание, сколько воспитывается взаимное уважение, умение принять точку зрения другого, умение находить гармоничное (компромиссное) решение. В результате даже там, где присутствует только один вид живых существ, изначально заложены потенции роста разнообразия.

Невозможность достижения полного подобия со Вселенной вовсе не означает, что невозможно подобие с определенным аспектом Вселенной. Именно этот аспект определяет функциональность данного вида живых существ, то есть его экологическую нишу. Чем полнее подобие организма с данным аспектом, тем он гармоничней. Но гармония эта однобока, почувствовать ее и оформить в ощущение красоты сможет только тот, кто занимает аналогичную экологическую нишу. Это не красота в полном смысле этого слова, точнее это не совершенство, но это красота в узком (стенобионтном) смысле. Чем удачней организм вписан в свою экологическую нишу, тем красивей он выглядит в глазах своих сородичей, населяющих ту же нишу. Поэтому пределом совершенства для человека (мужчины) является женское тело, обладающее определенными пропорциями, хорошо обособленными Ефремовым в «Лезвии бритвы». Однако бегемот, формы которого, по мнению Соловьева, тяготеют к образцу природного уродства, вряд ли сможет по достоинству оценить красоту человеческого тела. Нам же не понять его вкусов. Нам чужды его требования к экологической нише, мы не стремимся занять эту нишу, у нас нет желания входить в гармонию (подобие) с данным аспектом биосферы, поэтому нам не понять красоты бегемота.

Но даже и в рамках человеческой ниши с красотой не все так просто. Почему одному нравятся картины Рембранта, другой предпочитает Пикассо? По большому счету здесь нет принципиальной разницы с вышеприведенными рассуждениями. Современная человеческая цивилизация – это целостный организм, где каждая группа, даже каждый отдельный человек занимает определенную уникальную нишу. В процессе воспитания каждый человек формирует особое эстетическое чувство, характерное какой-то социальной нише. Разнообразие социальных ниш, как и разнообразие экологических ниш, обеспечивает устойчивость социума, защищает его от возможных потрясений. Социум в це-

лом более гармоничен, чем какая-либо социальная группа внутри него. Гармония обязательно несет в себе противоречивость. Поэтому, по-видимому, на каждую социальную нишу, то есть на каждый эталон красоты, найдется и антиниша, вкусы которой абсолютно противоположны первой. Все это есть результат дифференциации социума. Все это свидетельство относительной ущербности (негармоничности) каждой социальной группы, то есть каждого конкретного свода эстетических принципов.

В то же время все это свидетельствует о высокой степени дифференциации общества, то есть высокой степени стенобионтности отдельных социальных групп, составляющих это общество. Во все возрастающей степени человечество становится похожим на единый живой организм, противопоставивший себя остальной части природы. К чему это приведет, можно пока только догадываться. В любом случае природа знает лучше.

¹ Русский космизм: Антология философской мысли/Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Грачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 98.

⁴ Волькенштейн М.В. Энтропия и информация. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1986. – «Проблемы науки и технического прогресса». – 192 с.

⁵ Русский космизм: Антология философской мысли/Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Грачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 101.

⁶ Там же. С. 92.

⁷ Тейяр де Шарден. П. Пьер Феномен человека. Гл. ред. изданий для зарубежных стран изд-ва «Наука» 1987. – 240 с.

⁸ Сороко Э.М. Структурная гармония систем /Под ред. Е.М.Бабосова.- Минск.: Наука и техника, 1984. – 264 с.

⁹ Цехмистро И.З. Диалектика множественного и единого. Квантовые свойства мира как неделимого целого. М.: Мысль, 1972. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 26.

¹¹ Одум Ю. Экология. В 2 т.: Пер. с англ. М.: Мир, 1986. Т.2. С.95.

¹² Там же. Т.2. С. 88.

- ¹³ Яворский Б.М., Детлаф А.А. Справочник по физике. Для инженеров и студентов вузов. Изд. 4-е, перераб. М.: Наука, Гл.ред.физ.-мат. лит., 1968. С. 769.
- ¹⁴ Сороко Э.М. Структурная гармония систем /Под ред. Е.М.Бабосова. Минск: Наука и техника, 1984. 264 с.
- ¹⁵ Реймерс Н.Ф. Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М.: Журнал «Россия молодая», 1994. 367 с.
- ¹⁶ Одум Ю. Экология. В 2 т.: Пер. с англ. М.: Мир, 1986. 328 с.

НАШИ АВТОРЫ

Моисеев Вячеслав Иванович	д-р филос. наук, доцент кафедры философии Воронежского государственного университета. (Воронеж)
Пухликов Валентин Константинович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской Академии наук (Москва).
Воскобойников Анатолий Эммануилович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой гуманитарных наук Международного эколого-политологического университета (Москва).
Максимов Михаил Викторович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Пронина Татьяна Сергеевна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (Тамбов).

Ненашев Михаил Иванович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного педагогического университета (Киров).
Кудряшова Татьяна Борисовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Ивановской государственной архитектурно-строительной академии (Иваново).
Куликова Ольга Борисовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Баранец Наталья Григорьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ульяновского государственного педагогического университета (Ульяновск).
Волков Владимир Николаевич	канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Ивановского государственного университета (Иваново).
Малая Вера Григорьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Ерофеева Ксения Леонидовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).

Максимова Лариса Михайловна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Конева Людмила Александровна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Самарского государственного университета (Самара).
Сизарова Елена Геннадьевна	канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института (Иваново).
Тихонов Андрей Ильич	канд. техн. наук, доцент кафедры электромеханики Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).

***Внимание авторов и читателей
«Соловьевских исследований»***

Редакционная коллегия принимает рукописи в электронном виде на дискете стандартного формата (3,5 дюйма) с приложением двух экземпляров распечатки.

Максимальный объем статей и аналитических обзоров – 1 печ. л., рецензий – 0,5 печ. л., научных сообщений и кратких рецензий – 0,3 печ. л.

Правила оформления рукописи

- тексты должны быть представлены в виде файла на дискете (3,5 дюйма), набранного с использованием редактора Win Word 6.0 или 7.0 и на бумажном носителе в 2 экз;

- дискета должна быть обязательно проверена на вирусы;
- маркировка дискеты должна содержать Ф.И.О. автора и название;
- текст должен быть набран через 1 интервал, язык русский, шрифт Times New Roman, размер шрифта 12;
- параметры страницы: левое поле – 2,5 см, правое поле – 2,0 см, верхнее поле – 2,0 см, нижнее поле – 2,0 см;
- отступы в начале абзаца – 5 символов;
- запрет висячих строк обязателен;
- сноски – в конце текста;
- Ф.И.О. автора прописными буквами в правом верхнем углу; ниже – название учреждения, где работает автор, строчными буквами; ниже – прописными буквами название темы; далее – текст;
- страницы текста не нумеруются;
- дискеты не возвращаются.

Образец оформления заглавия текстов.

А.В. ИВАНОВ

Ивановский государственный энергетический университет
РОССИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ФИЛОСОФИИ
В.С. СОЛОВЬЕВА

ТЕКСТ СТАТЬИ.....

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей. Рукописи авторам не возвращаются.
