

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вып. 2 (22) 2009

Соловьёвские исследования. Вып. 2 (22) 2009

Журнал издается с 2001 года ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор)
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

А.В. Брагин, д-р филос. наук,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, О.Б. Куликова, канд. филос. наук,
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),
Л.М. Максимова, канд. филос. наук,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),
Е.А. Прибыткова, канд. филос. наук (Германия),
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва).

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра
философии, Российский научно-образовательный
центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26 97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

- © М.В. Максимов, составление, 2009
- © Авторы статей, 2009
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ

Дмитревская И.В. Логические аспекты учения В.С. Соловьёва о Богочеловеке и Богочеловечестве.....	4
Разов О.С. Интерпретация средневековой идеи триединства в философии В.С. Соловьёва.....	13
Кудряшова Т.Б. О взаимодействии систем категоризации христианской культурной традиции и дуалистического способа моделирования мира (на примере творчества В.С. Соловьёва).....	27
Артёменко Н.А. Вл. Соловьёв: феноменологическая программа.....	33

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Амелина Е.М. Государство и гражданское общество в русской философии всеединства.....	43
Смирнов М. Миф о пророке экуменизма.....	53

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Буллер А. Понятие <i>совесть</i> в нравственной философии Владимира Соловьёва.....	59
Кузин Ю.Д. Милосердие у В. Шекспира и Вл. Соловьёва.....	72
Глазков А.П. Философия всеединства и православная аскетика: историсофский аспект.....	80
Пилецкий С.Г. Теодицея Владимира Соловьёва.....	88
Мусинова Н.Е. Путь к совершенству – стремление к целостности (к всеединству).....	98
Пиркова О.Д. Проблема общественных условий нравственного становления личности в философии В.С. Соловьёва.....	103
Ерина Е.Б. Понятие духовности в философии В.С. Соловьёва.....	107

БИБЛИОГРАФИЯ

Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2007 – 2008) Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова	113
НАШИ АВТОРЫ	146

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ

И.В. ДМИТРЕВСКАЯ

Ивановский государственный университет

ЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ В. С. СОЛОВЬЁВА О БОГОЧЕЛОВЕКЕ И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Показано, что логика религиозной философии является видом интенциональной логики, основанной на структурной онтологии «качественного реизма» («платонизма»). В доказательстве реистичности Богочеловечества и Богочеловека В.С.Соловьёв имплицитно использует системные операции атрибутивного анализа и синтеза, с помощью которых обоснована также центральная идея всеединства.

The article shows that the logic of religious philosophy is a kind of intentional logic, based on structural ontology of “qualitative reism” (“platonism”). Solovyov proves the reistic nature of “God-man” and “God-mankind” implicitly by using the system operations of attributive analysis and synthesis which also substantiate the central idea of all-unity.

Ключевые слова: *религиозная философия, Богочеловечество.*
Keywords: *religious philosophy, God-mankind.*

Цель статьи – выяснить логику В.С. Соловьёва в книге «Чтения о Богочеловечестве». Она (логика), в свою очередь, помогает раскрыть системные аспекты главной философской идеи В.С. Соловьёва – концепции всеединства.

Специфика соловьёвской логики, на наш взгляд, определяется принятием особого рода структурных посылок – онтологии качественного понимания вещей (качественного реизма). Согласно концепции А.И. Уёмова, вещь определяется не как пространственно ограниченное тело, а как система качеств¹. На этой структурной онтологии базируется методология системного подхода, неявно присутствующая в работах В.С. Соловьёва. В частности, сама идея всеединства может быть развита с помощью модели «развертывания» открытой, авторегенеративной элементарноавтономной системы на разных уровнях её организации посредством системных операций реистического и атрибутивного анализа и синтеза. Эти операции позволяют также открыть закономерности процессов кенозиса и теофании, рассмотренных в книге «Чтения о Богочеловечестве».

В.С. Соловьёв видел путь становления нового человечества, свободного, жизнеспособного, обладающего высоким духовно-нравственным потенциалом, в воплощении в жизнь идеи всеединства. Он выступает с тезисом об организмичности религии и религиозного общества, считая, что и религия, и церковь должны представлять жизнеспособный организм. Главными составляющими концепции Богочеловечества являются сле-

дующие мысли: о необходимости восприятия и построения человечества как целостного организма на основе всеединства религиозного и церковного; о жизнеспособности как существенном качестве этого организма; об определённом направлении бытия человечества как жизнеспособного организма на векторе «временность – вечность» от временности к вечности; о творческом начале как необходимом сущностном компоненте Богочеловечества.

Концепция Богочеловечества развивается последовательно логически. В.С. Соловьёв в качестве основного постулата предполагает, что для нормального бытия человека в мире необходима его органическая связь с безусловным началом, которую осуществляет религия.

«Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»². Он пишет о необходимом характере этой связи для человеческой личности, потому что «сама личность имеет безусловное значение»³. Он критикует современные ему религии за отсутствие явного выражения этой связи и отмечает, что любые научные и социальные доктрины, в частности позитивизм и социализм, должны в своем содержании отражать связь человека и человечества с безусловным началом. Безусловным началом философ считает Бога. Отсюда – идея Богочеловека и Богочеловечества.

Саму безусловность он понимает в двух смыслах – положительном и отрицательном. Отрицательная безусловность, непременно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступить за всякое конечное и ограниченное содержание..., положительная безусловность – в обладании всецелою действительностью, полнотою жизни»⁴. В различении двух значений безусловности (абсолютности), на наш взгляд, находит выражение направление отношения человека к безусловному началу на векторе «временность – вечность»: положительная безусловность устремлена в вечность, отрицательная – во временность.

В.С. Соловьёв утверждает, что западная цивилизация освободила человеческую личность, признала её отрицательную безусловность, признала за человеком «божественные права», но не дала ему ни божественных сил, ни божественного содержания: человек и в жизни, и в знании допускает только ограниченную, условную действительность, действительность частных фактов и явлений»⁵. Но человек не хочет быть только фактом и явлением, он претендует на нечто большее: «человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т.е. она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия...»⁶. Философ отмечает ограниченность как старой религиозной веры в Бога, которая не доводится до конца, до веры в человека, так и современной внерелигиозной цивилизации, которая исходит из веры в человека, но не доводит ее до конца, т.е. до признания Бога. «Последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в еди-

ной полной и всецелой истине Богочеловечества»⁷. Безусловное начало востребовано и физической, и нравственной, и эстетической природой человека: только с позиции безусловности (вечности) можно вырабатывать критерии отличия здоровья и болезни, жизни и смерти, добра и зла, прекрасного и безобразного и т.п.

Вектор вечности – одно из составляющих свойств и явления, и понятия Богочеловека. Другой компонент – связь идеи вечности с идеей живого Бога. Философ отмечает, что не только в религии, но и в науке существует область веры, которая предшествует знанию. «Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует, – этого знать мы не можем, потому что все, что мы знаем реально, то есть все, что мы испытываем, существует в нас (как наши ощущения, наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то тем самым находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания...»⁸. Такова исходная гносеологическая позиция философа. Далее он развивает эту мысль следующим образом. В науке «существование внешней действительности утверждается верою, но содержание этой действительности (её сущность, *essentia*) дается опытом: что есть действительность – мы верим, а то, что такое она есть, – это мы испытываем и знаем»⁹. Итак, область веры неизбежно присутствует в структуре науки как предпосылочное «знание». Не случайно Э. Гуссерль, также занимающий гносеологическую позицию в построении теории чистого сознания и познания, стремился очистить философию от нелегитимных предпосылок, основанных на вере, в частности, от «естественной установки» признания существования объективного мира, – и сделать философию наукой¹⁰.

В.С. Соловьёв показывает, что для обретения наукой статуса точного и цельного знания необходимо построить систему: «данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительно существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собой, чтобы опыт был реализован в цельную систему, что достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму»¹¹.

О том, каким образом строится система, известно из содержания общей теории систем¹². В системе присутствуют разные уровни ее организации – концептуальный – уровень системообразующего свойства, структурный – уровень системообразующего отношения, субстратный – уровень элементов системы. Всегда доминирует и определяет характер системы и её наличие или отсутствие – концептуально-структурный уровень организации. По отношению к науке концептом является ее цель – раскрыть законы бытия объективного мира, причем, если последовательно придерживаться гносеологизма, полагание существования мира – предмет

веры; структура научного знания – рациональные связи, установленные между эмпирически наблюдаемыми фактами, а также между теоретическими понятиями, которые содержатся в той или иной концепции; субстрат – сами факты. Так можно интерпретировать в терминах системного подхода понимание целостного научного знания и структуры самой науки В.С. Соловьёвым.

И точно таким же образом строится система религиозного знания и миропонимания. В основании здания религии – вера в безусловное начало, в беспредельное и вечное, в Абсолют, то есть в Бога. Это концепт системы религиозного мировоззрения. Субстрат – факты религиозного опыта, в том числе мистического. Структура – связи, устанавливаемые между фактами религиозного опыта посредством религиозного мышления. Если факты науки добываются путем эмпирических наблюдений и экспериментов, путем практического преобразования природы, то факты религиозного опыта – результат откровения. Существуют низшие и высшие формы откровения. Если на низших ступенях откровения обнаруживаются лишь отдельные факты религиозного опыта, то на высших ступенях открывается вся система религиозного знания и сознания. «Что Бог есть мы верим, что он есть мы испытываем и узнаем... Опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же знание этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его откровение в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания»¹³. Далее В.С. Соловьёв указывает, что организация религиозного опыта в цельную систему производится с помощью религиозного мышления, которое является предметом философии религии.

Что же дает системное представление религиозного сознания? Оно помогает логически осмыслить идею всеединства, содержащуюся в понятии Бога. Говоря о высшей стадии Божественного откровения, В. Соловьёв подчеркивает, что она должна представлять собой, во-первых, величайшую общность, во-вторых, величайшую полноту и цельность (конкретность). Оба эти условия соединяются в понятии положительной всеобщности (универсальности). Отсюда следует: религия должна быть всеобщей и единой¹⁴. К системным характеристикам положительной всеобщности относится то важное свойство, что в этом органическом всеединстве каждый элемент обладает теми же «правами», что и целое, то есть объединение происходит не в пользу только целого, но и каждой части или элемента. Это доказывает, что такое объединение, действительно, – система – множество элементов, на котором реализуется отношение с заранее фиксированными свойствами, – а не конгломерат. И еще – это система элементарноавтономная, то есть каждая подсистема – это система в том же смысле, что и целое. Такова суть всеединства, открытого В. Соловьёвым, с теоретико-системной точки зрения. Отрицательное всеединство либо во-

все не является системой, либо представляет такое объединение, в котором «права» подсистем редуцируются в пользу целого (неэлементарноавтомная система). Именно в этом, системном, смысле Бог рассматривается как всеединое, безусловное, системно организованное начало мира.

Из идеи Бога как всеединого начала следует ряд других его атрибутов: прежде всего это понимание Бога как личности, затем утверждение живого Бога, как развивающегося жизнеспособного начала, наконец, понимание Бога как всеединого, центрального элемента мира¹⁵.

Представляет интерес логика мысленного «конструирования» из понятия Бога понятий «Богочеловек» и «Богочеловечество». Большое значение здесь приобретает традиция качественного понимания вещей и атрибутивно-го синтеза, которая при системном анализе обнаруживается в теории идей Платона. В. Соловьёв ссылается на теорию идей, полагая её, безусловно, религиозным знанием. В ранних работах мы обращали внимание на то, что противопоставление философии Платона и Демокрита проводится не только по гносеологическим, но и по логическим основаниям¹⁷. Если в основании учения об атомах Демокрита – структурная онтология пространственного понимания вещей (атомы – мельчайшие тела, обладающие пространственными характеристиками), то структурная онтология платонизма – качественное понимание вещей: вещь – это система качеств. Идеи Платона – это отдельные качества («человечность», «лошадность» и т.п.), которые впоследствии реализуются на отдельных, земных, пространственно определенных вещах и образуют классы, обладающие некоторым общим существенным свойством, определяемым идеей: класс людей, класс лошадей и т.п. В интенциональной логике эта операция описывается как атрибутивный синтез: качественно понимаемая вещь реализуется как свойство на другой вещи или классе.

«Учение об идеях, – пишет В.С. Соловьёв, – правильно развитое, указывает нам объективную сущность божественного начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним»¹⁸. Философ определяет основные компоненты, конструирующие божественную идею. Во-первых, это должны быть неразложимые единицы, своего рода атомы. Во-вторых, это действующие и воспринимающие действие центральные единицы бытия (монады). В-третьих, чтобы представлять содержание безусловного начала, эти единичные силы должны сами иметь определенное содержание, то есть быть идеями¹⁹. Синтез этих качеств дает понятие существа, из которого далее следует понятие живого Бога: для его познания недостаточно разума, нужна интуиция: «... отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и целостности её действительного предметного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться...»²⁰.

Философ критикует дохристианские религии (эллинистические религии, иудаизм) за то, что в них отсутствует идея живого Бога или личного Бога. Даже католицизм – абстрактное воплощение идеи Бога, лишен животворной Божественной силы. Все атрибуты живого Бога, который личностен, воплощает безусловное начало и в то же время несет идею всеединства как энергию любви, присутствуют только в православии.

Ответу на вопрос «Как возможен Богочеловек?» (и Богочеловечество) предшествует выяснение отношения между вечностью и временностью в горнем и тварном мире. Божественный мир обладает вечностью, земной мир временен. Но закон диктуется божественным миром, и Логос принадлежит ему же и задается Богом для тварного мира. Что касается тварного мира, то он по своей сути хаосомен. Норма – там, где действует закон, отсутствие закона – причина разобщения, раздробленности, в конечном счете, уничтожения системы и умирания. «Религиозное сознание, отправляясь от божественного всесовершенного начала, находит действительный природный мир несоответствующим этому началу, то есть несовершенным или ненормальным, а вследствие этого загадочным и непонятным. Он является чем-то неистинным и недолжным, а потому требуется его объяснить из истинного и должного, то есть из другого сверхприродного или божественного мира, который открывается религиозному сознанию как его положительное содержание»²¹. Различие между миром зла и миром добра как во вне, так и внутри самого человека является системным. Это разные системы, реализуемые на одном множестве элементов. Мир добра божествен, а потому нормален: его системообразующее отношение – стремление к единению, которое в человеческом обществе проявляется в альтруизме. Системообразующим отношением мира зла является разобщение, вражда, которые проявляются в обособлении и эгоизме. Концептом мира добра, Божьего мира, является Путь жизни, концептом мира зла – Путь смерти. «Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божьего»²². Итак, зло не имеет физического начала (всякое живое существо рождается во зле, то есть хотя бы с первоначальным грехом), оно имеет начало метафизическое: «первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области доприродного вечного мира»²³. И далее В. Соловьёв говорит о том, что в вечности Бог безусловно господствует как всеединое и доброе начало в двух сферах бытия – высшей, духовной, где Бог проявляется как воля, и второй, где Бог проявляется как ум, или Логос. А в третьей сфере, природной, или софийной, в которой и проводятся божественный замысел и воля, реализуются на земных, тварных вещах, где каждый «предметный образ воспринимает божественную волю по-своему, в силу своей особенности, тем самым, осваива-

ет её, т.е. делает её своею», тем самым ум и воля Бога перестают быть чисто божественными, – вот здесь и возникает возможность зла.

Как же все-таки возможен Богочеловек в реальности, если ум и воля Бога могут быть искажены в процессе воплощения в тварном, хаосомном мире? Процесс становления божественного всеединства в земном мире – это процесс, длящийся во времени. Он воплощается в эволюции земных явлений и процессов от неорганических форм к органическим и далее к социальным. Лишь в ходе эволюции кристаллизуется истинная форма Богочеловека и Богочеловечества, и, тем самым, в содержании человеческого бытия наряду с вектором временности (темпоральностью) возникает и укрепляется вектор вечности. Жизнь человека временна только как существа физического, телесного. Как духовное существо человек вневременен, вечен. Чтобы понять это, нужно понять внутреннюю сущность исторического Богочеловека, Иисуса Христа. Как явление человек бытует во времени, но по сути своей он тождествен Богу, а потому является носителем идеи вечности и всеединства.

В рассуждении В. С. Соловьёва о том, как возможен Богочеловек, то есть как понять этот феномен, существует логический аспект, связанный с онтологией качественного понимания вещей. Философ считает: «воплощение Бога в человека невозможно, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека»²⁴. Такое толкование Бога предполагает пространственное понимание вещей: Бог существует в особом пространственном мире. Нельзя говорить о воплощении Бога в человека, если он понимается как всеобщая субстанция, как принято в пантеизме. Это также разновидность пространственно-реалистической онтологии. По мнению В.Соловьёва, «самое понятие Бога как всецелого и совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутренней жизнью, или душой, которая состоит в том, что каждое существо, утверждая себя в своей границе вне Бога, вместе с тем не удовлетворяется этой границей, стремится быть и всем, т.е. стремится к внутреннему единству с Богом»²⁵. А вот здесь уже просматривается онтология качественного реализма: Бог – система качеств, которые могут воплощаться, реализовываться на материальных, земных вещах, становясь при этом не просто внешними свойствами их, а внутренними системообразующими свойствами-качествами. Таким образом, среди многих качеств, составляющих каждую материальную вещь, существует и особое качество – иметь божественное содержание. Здесь работает операция атрибутивного синтеза, о котором мы говорили в связи с рассмотрением логики теории идей Платона. Так понимаемого Бога философ называет «Бог–Слово». В подтверждение тому, что здесь действует модель атрибутивного синтеза, приведем следую-

щий текст: «Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия, что было бы невозможно, а воплощается Бог–Слово, то есть проявляющееся во вне, действующее на периферию начало бытия, и его личное воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено ряда других воплощений физических и исторических»²⁶. Процесс боговоплощения Соловьёв называет теофанией. Сходным с ним по логической структуре является процесс кенозиса, богонисхождения²⁷. Философ различает степени теофании: полную и подготовительную. Выясняется логический аспект проблемы боговоплощения, говоря о том, что принятие или непринятие этого тезиса зависит от того, как понимается Бог и человечество; в его понимании боговоплощение не только возможно, но существенно входит в общий план мироздания²⁸.

В последующем анализе этого вопроса В.С. Соловьёв доказывает, что человечество, в принимаемом смысле слова, является адекватным носителем божественных свойств, телом господним, оно софийно по своей сущности. В нем возможны к принятию и развитию главные свойства Бога–идея всеединства, живого Бога, божественного творческого начала, вечности бытия человека как существа духовного, «смертью смерть поправ», при конечности, временности его физического существования.

Итак.

1. Концепция Богочеловека и Богочеловечества В.С. Соловьёва является развитием центральной идеи его философии – идеи всеединства. Бог, воплощающий в себе это качество, одновременно в своем содержании конкретизирует его в ряде других качеств – живого Бога, творческого начала мира, вечности бытия и т.п., которые путем воплощения, теофании в земном, конечном, физическом человеке становятся внутренними свойствами человека, превращают его в Богочеловека. Богочеловек отличается от смертного существом тем, что является ярко выраженной личностью, он жизнеспособен, креативен и как существо духовное вневременен, бытует в вечности, «смертью смерть поправ».

2. Оставаясь телесным, материальным по форме бытия, Богочеловек не может избежать зла. София, Премудрость Господня, являясь одновременно и телом Бога, имеет двойственную природу, то приближаясь к Богу, то отдаляясь от него. Борьба со злом неизбежно заканчивается победой добра по определению: при вере и знании Бога, а также при религиозном опыте и мироощущении, когда присутствие Бога воспринимается душой человека, добро непобедимо, потому что Бог есть любовь и добро.

3. Обоснование закономерности возникновения Богочеловека как реального феномена и самого понятия «Богочеловек» проводится с помощью особого вида интенциональной логики, основанной на структурной онтологии качественного реизма: вещь не есть пространственно ограниченное тело, а есть система качеств. И Бог, и человек и Богочеловек, и Богочеловечество – не субстанции, не «тела», а системы качеств. Логическая операция атрибу-

тивного синтеза позволяет понять, каким образом качества Бога, и главное из них – всеединство, реализуются на земном человеке, образуя Богочеловека и Богочеловечество. Необходимым условием успешности этого процесса является свойство «вменяемости», способности принять в себя эти божественные свойства, как человека, так и человечества. В. Соловьёв считает, что и человек, и человечество в целом – вполне релевантны для воплощения Бога в качестве материального субстрата.

4. В обосновании идеи всеединства, а также самого понятия Богочеловека и Богочеловечества просматриваются операции системного подхода. Всеединные феномены – Бог, Церковь, София и т.п. – не просто конгломераты элементов (или качеств), а целостные системы, имеющие разные уровни организации – концепт, структуру, субстрат. Так, София в системе Богочеловека и Богочеловечества с логической точки зрения выполняет функцию системообразующего отношения, передающего, говоря современным языком, информацию и энергию от Бога к человеку и человечеству. Усвоившее эти энергоинформационные составляющие Бога человечество становится Богочеловечеством. Процесс создания Богочеловека и Богочеловечества системен: цель – концепт, поставленные Богом задачи – найти адекватный субстрат для воплощения (это человечество), структура – София, Церковь и т.п. отношение, передающее информационно-энергетические процессы от Бога к человеку, субстрат – воспринимающие эти процессы люди, человечество.

¹ Уёмов А.И. Вещи, свойства и отношения. М., 1956. Его же: Системный подход и общая теория систем. М., 1978. Его же: Онтологические предпосылки логики // *Вопр. философии*. 1969. №1. Уёмов А.И., Плесский Б.В. Реальность, относительность и атрибутивность системных моделей действительности // *Философско-методические основания системных исследований*. М., 1983. Дмитревская И.В. Онтологические модели мира и проблема реальности сознания // *Философия сознания в XX веке*. Иваново, 1994. Её же: Системный анализ категории «реальность» в гносеологии // *Становление и структура сознания и познания*. Иваново, 1982.

² Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М., 1989. С. 5.

³ Там же. С. 20.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М., 1989. С. 26.

⁷ Там же. С. 27.

⁸ Там же. С. 33.

⁹ Там же. С. 34.

¹⁰ Гуссерль Э. Логические исследования. СПб, 1909. Часть 1. Гл. II.

¹¹ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. М., 1989. С. 34 – 35.

¹² Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978; Уёмов А.И., Сараева И.Н.; Цофнас А.Ю. Общая теория систем для гуманитариев. Варшава, 2001.

¹³ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М., 1989. С. 38.

¹⁴ Там же. С. 38.

¹⁵ Там же. С. 54–70.

¹⁶ Дмитревская И.В. К вопросу о содержании категорий «единичное», «общее» и «особенное» // *Философские науки*. 1975. №1. Её же: Проблема обоснования достоверности общего знания // *Проблемы сознания: Межвуз. сб.* Иваново, 1976; Структурный аспект категорий «единичное»,

«общее», «особенное» и проблема реальности общего // Диалектика сознания и познания: Межвуз. сб. Иваново, 1982; Онтологические модели мира и проблема реальности сознания // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994; «Тимей» Платона: миф о живом космосе // Неосферная идея и будущее России. Иваново, 1998.

¹⁷ Дмитриевская И.В. Онтологические модели мира и проблема реальности сознания // Философия сознания в XX веке. Иваново, 1994.

¹⁸ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. М., 1989. С. 56.

¹⁹ Там же. С. 57.

²⁰ Там же. С. 63.

²¹ Там же. С. 120.

²² Там же. С. 123.

²³ Там же. С. 126.

²⁴ Там же. С. 153.

²⁵ Там же. С. 154.

²⁶ Там же. С. 154.

²⁷ Там же. С. 164.

²⁸ Проблеме теофании и кенозиса (Боговоплощения и Богонисхождения) посвящен ряд интересных работ. См., например: Моисеев В. И. Нравственный логос Вл. Соловьёва. М., 2004; Его же: Логика всеединства Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново, 2004. Вып. 8. Е.А. Плеханов так трактует сущность кенозиса: «Личное воплощение Бога в человеке не является чудом в собственном смысле, а имеет основания в общем порядке вселенского бытия и представляет собой высшее, но не последнее звено в ряду преобразовательных теофаний на пути к Богочеловечеству» (Указ. соч. С. 76). Отметим также явный логический подтекст в трактовке Богочеловечества у Н.А. Бердяева, который рассматривает первоначальный смысл этого понятия, как свойство, атрибут – «Богочеловечность», тем самым, Богочеловечество трактуется не как «множество» людей верующих, воцерквленных или иным способом «официально» приобщенных к вере, а именно «поцелованных Богом», имеющих «Бога в себе», «царство Божие внутри», имеющих «часть со мною», по словам Христа. Итак, в определении Богочеловека и Богочеловечества доминантный логический аспект – не предметный (вещный), а атрибутивно-реляционный: Богочеловек и Богочеловечество – «овеществленные» качества и отношения. Указанная трактовка является интерпретацией мыслей Н. А. Бердяева, изложенных в книге «Философия свободы» (Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 155–192).

О.С. РАЗОВ

Главное Управление Банка России
по Ивановской области, г. Иваново

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИДЕИ ТРИЕДИНСТВА В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Рассматривается предложенная В.С. Соловьёвым интерпретация идеи триединства и ее обоснование в русле его философских концепций; эта интерпретация сопоставляется с традиционным средневековым обоснованием триединства на примерах Августина, Боэция, Фомы Аквинского.

he article deals with Vladimir Solovyov's interpretation of the Trinity idea as an aspect of his philosophy. It also analyses the correlation between this interpretation and traditional medieval conception of the Trinity by Augustine, Boethius and Thomas Aquinas.

Ключевые слова: В.С.Соловьёв, триединство, Троица.

Keywords: V.S. Solovyev, the Trinity.

Среди обширного философского наследия В.С. Соловьёва существует труд, затрагивающий древнюю и непреходящую проблему обоснования идеи христианской Троицы и триединства. Данная работа посвящена исследованию предложенной В.С. Соловьёвым интерпретации идеи триединства и ее обоснованию в русле его философских идей, причем предметом интереса является исключительно вопрос о том, как, по мнению В.С.Соловьёва, возможно триединство ипостасей единой первосущности.

В историческом плане идеи Троицы и триединства рассматривались, например, Иустином Философом, Татианом, Афиногором, Феофилом Антиохийским, Иринеем Лионским, Тертуллианом (которому, собственно, и приписывают приоритет в использовании терминов «trinitas», «persona», «substantia» в отношении к Троице и триединству), Оригеном, Савеллием, Арием и многими другими отцами, ересиархами и просто философами-христианами.

Официально догмат о Троице был сформулирован в Никейском символе веры, который был принят на Первом Вселенском Соборе в Никее в 325 году. В 381 году символ был расширен и дополнен Вторым Вселенским Собором в Константинополе, после чего стал называться Никео-Константинопольским (Никео-Цареградским). Рассматривая текст символа веры, нетрудно заметить, что формулировка собственно догмата о Троице в концептуально-логическом плане недостаточно конкретна и допускает различные толкования.

Одним из первых, наиболее авторитетных истолкователей официального догмата о Троице и принципа триединства по праву является Августин Аврелий (Блаженный), посвятивший этому специальный трактат «О Троице» (если точнее, «Пятнадцать книг о Троице против ариан» (De Trinitate contra Arianos libri quindecim))¹ и не раз касавшийся разъяснения этого непростого предмета в других своих произведениях, таких, например, как «О Граде Божьем», «Исповедь» и др. В 15 книгах трактата «О Троице» рассматриваются и систематизируются многочисленные тексты Св. Писания, обосновывающие Никейский символ веры, кроме того, догмат троичности изучается в философском плане, при этом используется множество аналогий с миром природы и особенно – с формами деятельности человеческого ума.

Единство Троицы Августин обосновывает *субстанциальностью* Бога как сущности: «..Есть только одно простое и потому единственно неиз-

меняемое Благо – Бог. Этим Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые. Я говорю сотворены, т.е. соделаны, а не рождены. Ибо рожденное от простого блага равно просто и есть то же, что и то, от которого оно рождено. Этих двух мы называем Отцом и Сыном, и эти два вместе с Духом Святым суть единый Бог»². Причем, строго согласно символу веры, с одной стороны, субстанция эта *единична*, потому как «рожденное» (а не «сотворенное») от первичной субстанции этой же субстанцией и остается: «...это Благо одинаково просто, неизменяемо и совечно. И эта Троица есть один Бог и не теряет своей простоты от того, что Троица. Ибо эту природу Блага мы называем простой не потому, что в ней или один Отец, или один Сын, или один Дух Святой... Но Она называется простой по той причине, что то, что имеет, и есть Она сама...»³. Здесь, кстати, чуть ли не впервые формулируется тезис, который позже в более рафинированном виде появляется у Бозция и Аквината (см. далее): тезис о *единственно возможной божественной сущности (субстанции)*, совпадающей с *существованием*.

С другой стороны, Августин отрицает *номинализм* (например, савеллианский) Троицы, указывая, что элементы Троицы не суть простые имена, но *самостоятельные лица* (более привычно «ипостаси»): «...не потому, чтобы эта Троица существовала только по имени без самостоятельности лиц, как думали еретики-савеллиане... Ибо хотя Отец имеет Сына, однако же Он не есть Сын; и Сын имеет Отца, и тем не менее Он не Отец. Итак, насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же, Он есть то, что имеет; так, например, сам Он по себе называется живым, как имеющий жизнь, и эта жизнь есть сам Он»⁴.

Далее Аврелий в несколько неоплатоническом духе разъясняет суть различия ипостасей: «...Отец родил Слово, т. е. Премудрость, через Которую все сотворено, едиnorodного Сына, единый – единого, вечный – совечного, высочайше благой – равно благого; и что Дух Святой есть вместе Дух Отца и Сына и Сам единосущен и совечен обоим...»⁵, причем аналогия с плотиновскими Единым, Умом и Душой прямо-таки бросается в глаза. Вместе с тем Августин делает еще одно важное замечание, а именно: «...все это есть Троица по свойству лиц, и один Бог по нераздельному божеству, как и один всемогущий по нераздельному всемогуществу; но так, однако же, что, когда спрашивается об одном из Них, говорим в ответ, что каждый из Них есть и Бог, и всемогущий, а когда обо всех вместе, – то не три Бога или три всемогущих, но один всемогущий Бог: таково в трех нераздельное единство»⁶. Иными словами, *субстанциально* Бог есть *единичность*, различие же ипостасей («лиц») его определяется «по свойству лиц» «насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же», то есть выделение *отдельной ипостаси* из *единой субстанции* происходит путем фиксации определенной комбинации некоторых ее *свойств* и *отношения* этой комбинации к самой субстанции.

Помимо подобных отвлеченных рассуждений, для разъяснения сущности триединства и облегчения его понимания Аврелий приводит аналогию с человеком как отражением (образом и подобием) сущности божества: «..Я хотел бы, чтобы люди подумали над тремя свойствами в них самих... Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть. Я есмь, я знаю, и я хочу; я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу, и я хочу быть и знать. Эти три свойства и составляют нераздельное единство – жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и все-таки различны»⁷. Следует отметить, что Августин при этом специально оговаривает *сузубую условность* этой аналогии: «Они – все три, – конечно, совсем иное, чем Троица; я только указываю, в каком направлении люди должны напрягать свою мысль, исследовать и понять, как далеки они от понимания... Если, однако, он и найдет в этом что-то сходное и сумеет об этом сказать, пусть не думает, что он понял неизменное Существо, пребывающее над всем»⁸. Тем не менее Вл. Соловьёв принимает эту аналогию с энтузиазмом, используя ее для обоснования *структурной изоморфности* триединства и человеческой сущности.

Развивая мысль Августина и очищая ее от присущей последнему избыточной эмоциональности, «последний римлянин» Бозций в своих теологических трактатах изложил чеканные логические (и несколько аристотелизированные) формулировки сущности триединства. Основным аспектом обоснования единичности Бога он так же, как и Августин, предлагает *принципиальную единичность последней субстанции (формы)*: «Отец, Сын и Святой Дух – это один, а не три Бога. Основание их единства (*ratio conjunctionis*) – отсутствие различий (*indifferentia*). Ибо различие встречается там, где есть увеличение или уменьшение... Божественная же субстанция есть форма без материи, и потому она едина и есть то, что она есть... Итак, в Боге нет никаких различий (*diversitas*), а значит, и никакой, из различий происходящей, множественности (*pluralitas*); нет акциденций и [происходящего] из них множества (*multitudo*), а значит, нет и числа (*numerus*)»⁹. Иными словами, Бог есть *безакцидентальный предельный род* (форма), в силу чего принципиально единичен: «Бог ничем не отличается от Бога, поскольку ни акцидентальных, ни субстанциальных различий (*differentiae*), коренящихся в подлежащем, между ними быть не может. А там, где нет никакого различия, и подавно не может быть множественности, а значит, нет и числа; а следовательно, там есть только единство (*unitas*)»¹⁰.

В то же время единичность Бога совершенно не означает тождество «лиц» Троицы: «Однако мы произносим «Отец и Сын и Святой Дух» совсем не так, как [равноправные синонимичные названия] какой-нибудь многоименной вещи... Отец, Сын и Святой Дух – это хоть и одно и то же, но не то же самое... В самом деле, на вопрос: «То же ли самое Отец, что и

Сын?» – нам ответят: «Ни в коем случае». И на вопрос: «Одно ли и то же тот и другой?» – ответят, что нет.»¹¹.

Во-первых, для объяснения различия субстанциально идентичных «лиц» Боэций исследует различия между высказываниями о единичности Бога и высказываниями об особенностях его ипостасей. При этом он выделяет *общие, сущностные* («субстанциональные») характеристики божественности: «...что бы ни высказывалось о божественной субстанции, все это должно быть общим для Трех, и это будет своего рода признаком того, что могло бы сказываться о субстанции божества, а именно: что бы о ней ни сказывалось этим способом, все это будет сказываться и по отдельности об отдельных сведенных в одно Трех. Таким образом, если мы говорим: «Отец – Бог, Сын – Бог, Святой Дух – Бог», то Отец, Сын и Святой Дух – это один Бог. Поэтому если их единое божество (*deitas*) есть единая субстанция, то имя «Бог» может сказываться о божественности (*divinitas*) субстанциально»¹². Кроме того, указываются *частные*, «несубстанциональные» характеристики, которые как раз и позволяют выделить из единого Бога отдельные ипостаси: «... «Отец», «Сын» и «Святой Дух» не субстанциально сказываются о самой божественности, а каким-то иным способом, ибо если бы (каждое из этих наименований) сказывалось субстанциально, то оно сказывалось бы и об отдельных [из них], и обо всех [них] по отдельности»¹³. В результате соотношение между единым Богом как таковым и ипостасями интерпретируется как привычная аристотелевская иерархия рода и видов.

Во-вторых, Боэций использует идею особого «сказуемого отношения»: «...нельзя сказать, чтобы сказуемое отношения могло прибавить что-либо или отнять или изменить в самой по себе (*secundum se*) вещи, о которой оно сказывается. Оно целиком состоит не в том, что есть бытие (*quod est esse*) [вещи], а в том, как [вещь] выступает (*quod est se habere*) в каком-либо сравнении, причем не обязательно с чем-либо другим, но иногда и с самой собой (*ad idem*)»¹⁴. Особенность «сказуемого отношения» заключается в том, что оно не затрагивает *сущность* предмета высказывания, определяя лишь какое-то *отношение*, в котором он (предмет) находится с какой-либо сущностью, в качестве которой, помимо прочих, может выступать и сам предмет высказывания. Подобный прием позволяет Боэцию практически безупречно обозначить взаимные различия единосущных «лиц»: «Так вот, если «отец» и «сын» суть сказуемые отношения (*ad aliquid dicuntur*) и если они, как мы уже говорили, не различаются ничем, кроме отношения (*relatio*), а отношение сказывается о своем предмете как бы не само по себе (*non ... quasi ipsa sit*) и не сообразно вещи, о которой сказывается, – то отношение не создаст инаковости вещей, о которых сказывается, но – если можно так сказать, пытаюсь истолковать то, что едва поддается пониманию, – создаст различие лиц (*personarum*)»¹⁵.

Из всего сказанного Бозций делает окончательный вывод: «Таким образом, субстанция сохраняет единство [Бога], отношение же размножает Его в Троицу...»¹⁶, который, по сути, совпадает с объяснением триединства Августином, но высказан более конкретно и предварен сухим, безэмоциональным, но убедительнейшим логическим изложением.

По прошествии примерно восьмисот лет Фома Аквинский доказывал единичность Бога как предельной субстанции совершенно в русле традиций Августина и Бозция: «...не могут существовать два высших блага. То, что сказывается в наивысшей степени, находится только в одном (в одной вещи). Но Бог есть высшее благо, как показано. Следовательно, Бог один»¹⁷. Подобным же образом он рассуждал о Боге как о высшем совершенстве, предельной причине, первоначале, перводвижателе и т.п.¹⁸.

Кроме того, размышления над аристотелевскими категориями сущности и существования с неизбежностью (по мнению Фомы) приводят к необходимости существования *единственной сущности*, для которой первое совпадает со вторым: «...можно представить, что существует вещь, чья чтойность есть само ее бытие, и такая вещь может быть только одной и, притом, только первой, поскольку размножение чего-либо может произойти или вследствие присоединения некоторого отличия... или вследствие того, что форма воспринимается в различных материях... или вследствие того, что одно предполагается абсолютным, а другое воспринимается в чем-то... Но, если мы помыслим некоторую вещь, каковая есть только бытие, так что само бытие [в ней] есть нечто самостоятельно существующее (subsistens), то это бытие не примет прибавления какого-либо отличия, так как оно уже не будет просто бытием... и еще менее вероятно, что оно примет прибавление материи, ибо, в последнем случае, оно уже не будет бытием самостоятельно существующим... Остается заключить, что такая вещь, которая есть ее собственное бытие, может существовать только одна...»¹⁹. Ну, и в силу предельной субстанциальности подобной *единственной сущности*, она и есть Бог: «А так как все, что существует благодаря другому, восходит к (reducitur ad) тому, что существует благодаря себе (est per se), т.е. к первой причине, то необходимо должна быть какая-нибудь вещь, которая была бы причиной существования всех вещей, благодаря тому, что сама была бы чистым бытием (esse tantum), ибо, в противном случае, в отыскании причин мы шли бы до бесконечности... понятно, что интеллигенция есть форма и бытие и что она получает бытие от первого сущего, каковое сущее есть всецело бытие и первая причина, т.е. Бог»²⁰. Следует отметить, что тезис о единственности субстанции, чья сущность совпадает с существованием, появлялся и ранее (см. выше), но в столь рафинированно-абстрактном виде формулируется впервые именно у Аквината.

По поводу возможности *рационального* обоснования догмата Троицы Фома выражает определенные сомнения, поскольку, в силу *принципи-*

альной ограниченности человеческого естества, не считает возможным абсолютно достоверное познание божественной сущности иначе, чем через веру: «Нужно, очевидно, принять во внимание также и то, что чувственные вещи, из которых человеческий разум берет начало познания, сохраняют в себе некоторый след подражания Божеству, однако след столь несовершенный, что для прояснения собственной сущности Бога он оказывается решительно недостаточным»²¹, причем именно по отношению к Троице это сомнение выражено в явном виде: «Таким образом, человеческий разум для познания истины веры, которая может быть вполне известна лишь тем, кто видит божественную сущность, может собрать кое-какие правдоподобные доводы. Однако их отнюдь не достаточно для постижения вышеназванной истины так, как если бы она была понятна [человеку] непосредственно или благодаря доказательству... Такое мнение согласуется и с авторитетом Илария, который говорит в книге «О Троице», рассуждая о подобного рода истине, так: веруя, “берись за дело, стремись вперед, не отступай: пусть я знаю, что ты не достигнешь цели...”»²². Поэтому Фома предпочитает рассуждать не конкретно об *ипостасях Троицы*, но о *множественности* приписываемых Богу имен.

Непротиворечивость божественной единичности и существования множественности приписываемых Богу имен Фома объясняет следующим способом: во-первых, он указывает, что человеческий ум и его способность познания просто не в состоянии постичь всю полноту и целостность Бога, в силу чего вынужден одновременно познавать лишь какие-то его *стороны, смыслы* его совершенства, давая при этом им отдельные имена: «...чем выше ум, тем больше он может познать разом, в то время как ум более низкий может достичь познания этого лишь через множество [операций] ... поскольку мы по природе не можем познать его иначе, как путем восхождения от его действий к нему самому, постольку и его совершенство нам приходится обозначать различными именами, так как в вещах совершенства различны»²³.

Во-вторых он указывает, что различные имена Бога не есть тождественные синонимы: «На основании вышеизложенного можно показать, что, хотя имена, сказываемые о Боге, обозначают одну и ту же вещь, они не синонимы, ибо обозначают не один и тот же смысл ... наш ум, составляя себе много понятий об одном, не заблуждается и не выдумывает пустое: ибо простое божественное бытие таково, что уподобляться ему можно посредством множества форм, как показано выше. Но сообразно этим разным понятиям, ум изобретает и разные имена, которые приписывает Богу. Приписываются же эти имена Богу не в одном и том же смысле; вот почему они, безусловно, не синонимы, хотя обозначают одну-единственную вещь: значение-то имён разное, потому что имя означает в первую очередь понятие ума, а не вещь, постигаемую умом»²⁴.

Иными словами, множественность имен Бога определяется тем, что они отражают различные «понятия ума», обозначающие различные «формы» «простого божественного бытия», то есть опять-таки различные комбинации *свойств* божественной субстанции и *отношения* этих комбинаций к первосущности.

На основании вышесказанного можно выделить общую методологию традиционного обоснования триединства: во-первых, доказывается *предельная субстанциальность* и простирающаяся из нее *единичность* Бога; логическим завершением этого положения является понятие о боге как о *первопричине*, или *субстанции*, *сущность* («чтойность») которой заключается собственно (и исключительно) в *ее существовании*. Во-вторых, указывается, что обозначаемое различными именами вообще (и ипостаси в частности) имеет не *реистическую*, а *релятивно-атрибутивную* природу, поскольку отражает не *сущность* Бога как таковую, а некоторые *относящиеся* к ней комбинации *свойств*, иначе говоря, различные *формы* существования первосущности. В-третьих, в качестве *примерной*, *сугубо иллюстративной* аналогии триединства предлагались некоторые существенные свойства человеческой личности (например, «быть, знать, хотеть» Августина) как сущности, сотворенной по божественному образу и подобию.

Обратимся к рассмотрению учения о троичности Божества в трудах В.С. Соловьёва. В основном следуя традиционной методологии обоснования триединства, сначала он считает необходимым рассуждение о сущности Бога как таковой. При этом он полемизирует с тезисом о том, что Бог есть первосубстанция, *сущность* которой заключается исключительно в *существовании*: «...Бог есть сущий, то есть Ему принадлежит бытие, Он обладает бытием. Но нельзя быть просто, только быть: утверждение – я есмь или это есть – необходимо вызывает вопрос, что есмь или есть?»²⁵.

Здесь В.С. Соловьёв, в отличие от Аквината, не считает возможным свести «чтойность», то есть сущность Бога, к чистому бытию: «Бытие вообще обозначает, очевидно, лишь отвлеченное понятие, действительное же бытие необходимо требует не только известного сущего как субъекта, о котором говорится, что он есть, но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: что есть этот субъект или что он собою представляет...»²⁶. Более того, в работе «Критика отвлеченных начал» он особо останавливается на том, почему сущее не есть бытие и наоборот; по его мнению, *бытие* есть всего лишь *предикат* абсолютно сущего, гипостазирование которого неправомерно: «Если всякое бытие по необходимости есть только предикат, то сущее не может определяться как бытие, потому что оно не может быть предикатом другого. Оно есть субъект, или внутреннее начало всякого бытия, и в этом смысле различается ото всякого бытия»²⁷.

Таким образом, В.С. Соловьёв решительно выступает против аквиновской «пустоты», бессодержательности определения божественной

сущности: «...если бы мы предположили существо, которое никаким образом не утверждает и не полагает никакого объективного содержания ... то мы не имели бы логического права признать самое бытие такого существа, так как за отсутствием всякого действительного содержания бытие становилось бы здесь пустым словом, под которым ничего бы не разумелось или которым ничего бы не утверждалось, и единственным ответом на вопрос: что есть это существо? – было бы здесь: ничто»²⁸.

Полагая подобное определение сущности Бога недостаточным и неприемлемым, В.С.Соловьёв считает необходимым дополнить его несколько неоплатонистически-пантеистическим тезисом о том, что «Бог есть все»: «Если, таким образом, Бог как сущий не может представлять только бытие вообще-то единственным возможным ответом на вопрос: что есть Бог, является уже известный нам, именно, что Бог есть все, то есть что все в положительном смысле или единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога»²⁹.

При этом он считает, что подобное определение позволяет избежать, во-первых, логического атеизма: «Если бы божественная сущность не была всеединою ... то, следовательно, что-нибудь могло бы быть существенно вне Бога, но в таком случае Бог ... не был бы абсолютным, то есть не был бы Богом. Таким образом, утверждением всеединства Божия устраняется дуализм, ведущий к атеизму»³⁰. Кроме того, это положение, по мнению В.С.Соловьёва, устраняет натуралистический/идеалистический пантеизм: «...этим утверждением устраняется натуралистический пантеизм, который под всем разумеет не вечную полноту божественного бытия, а только совокупность природных явлений, единство которых и называет Богом. Наконец... это же наше утверждение Бога как всеединого устраняет и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с его объективною идеей»³¹.

Далее следует рассуждение, показывающее, что конструктивная функция *отношения* в плане выделения из единосущного Бога различных производных сущностей не является для В.С.Соловьёва тайной: «...Бог, как субъект или сущий, то есть как обладающий этим содержанием или сущностью, необходимо различается от нее, как во всяком существе мы должны различать его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, что им или в нем утверждается или выражается, – различать как выражающего от выражаемого или как себя от своего. Различие же есть отношение»³².

Достаточно интересно описание В.С.Соловьёвым прямо-таки аристотелевского механизма «актуализации» Богом собственной сущности-содержания: «в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий, содержание же его – все или всеобщая сущность хотя существует и здесь ... но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же, чтобы она была действительной, Бог должен не только

содержать ее в себе, но и утверждать для себя, то есть он должен утверждать ее как другое, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное ... собственная сущность Божия ... в этом втором виде выступает как некоторая идеальная действительность; если в первом положении она скрывается в глубине субъективного, непроявленного бытия, то здесь она полагается как предмет»³³.

«Актуализация» сущности-содержания видится В.С. Соловьёву крайне важным этапом формирования полноты бытия: «Для того же, чтобы не только он сам как субъект, но и то, чего он ЕСТЬ субъект ... получила такую же действительность и из потенциальной стала актуальной, необходим некоторый акт самоопределения или самоограничения сущего... В этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет или противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету – это есть акт саморазличия сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой – все или множественность»³⁴.

Несмотря на то, что следствием «актуализации» сущности-содержания является некое новое «определенное бытие», изначальное единство Бога при этом не пропадает, но переходит в *новое состояние*: «В другом сущее остается тем же, во множественности остается единым. Но это тождество и это единство необходимо различаются от того тождества, того единства, которые представляются первым положением сущего: там оно есть непосредственное и безразличное – здесь же оно есть утвержденное, проявленное или опосредствованное, прошедшее чрез свое противоположное, то есть чрез различие, и тем самым усиленное (потенцированное)»³⁵. Иначе говоря, непосредственно за актуализацией сущего-содержания следует *третий* этап состояния Бога как абсолютно-сущего: «Таким образом, здесь мы имеем новое третье положение или вид абсолютно-сущего, вид законченного, совершенного единства, или абсолютно-го, утвердившего себя как такое»³⁶.

В результате В.С. Соловьёвым определяются *три фазы* («положения») абсолютно-сущего: «Итак, мы имеем три отношения или три положения абсолютно-сущего как определяющего себя относительно своего содержания. Во-первых, оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою ... во-вторых, оно полагается как проявляющее или осуществляющее свое абсолютное содержание, противопоставляя его себе или выделяя его из себя актом своего самоопределения; наконец, в-третьих, оно полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании ... другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее»³⁷.

Собственно говоря, вполне понятно, что эти три «положения» имеют самое непосредственное отношение к трем ипостасям Троицы, о чем В.С. Соловьёв и пишет далее: «...признавая вообще божественное начало

как сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый по-своему относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием»³⁸. И далее в полном соответствии с канонически-генетическим определением ипостасей («Отец», «Логос-София», «Дух святой»), как, например, у Августина: «Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, то есть непосредственно существующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого, и третий есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, – Дух совершенный, или законченный, – Дух святой»³⁹.

Нарисовав такую величественную (и совершенно гегельянскую) теогоническую картину, В.С. Соловьёв задается вполне логичным вопросом: «Но каким образом, признавая трех божественных субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами?»⁴⁰.

Следует отметить, что *конкретного* ответа на то, «каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества», В.С. Соловьёв не предлагает (если не считать ответом изложенный выше механизм самопорождения трех ипостасей из единого абсолютного начала). Вместо этого он довольно пространно рассуждает о двух типах мышления, «механическом» и «органическом», отмечая: «Должно заметить, что общая идея триединства Божия ... никогда не встречала возражений со стороны наиболее глубоко-мысленных представителей умозрительной философии: напротив, они относились к этой идее не только с признанием, но и с энтузиазмом как к величайшему торжеству умозрительной мысли. Непонятною же или и просто нелепою являлась эта идея лишь для внешнего, механического рассудка, который не усматривает внутренней связи вещей в их цельном бытии, не усматривает единого во многом и саморазличения в едином, а мыслит все предметы в их односторонней отвлеченной исключительности, в их предполагаемой отдельности и внешнем отношении друг к другу в формах пространства и времени»⁴¹. Иными словами, для «органического» типа мышления триединство, как вид более общего всеединства, очевидно само по себе и отдельного доказательства не требует.

Иначе говоря, В.С. Соловьёв считает, что существует определенный *структурный изоморфизм* всякого бытия, что позволяет объяснить идею триединства (как частный случай всеединства) на основе *определенных логических форм*: «Возвращаясь к истине триединства, должно сказать, что она не только вполне понятна с логической стороны, но и основана на общей логической форме, определяющей всякое действительное бытие, и если эта форма в применении к божеству кажется более трудною для понимания ... то это зависит не от того, чтобы божественная жизнь менее, чем все другое, подлежала в своей формальной, объективной стороне ло-

гическим определениям ... а только от того, что самая область божественного бытия не составляет обычного предмета нашего мышления»⁴².

Для облегчения понимания идеи триединства, по мысли В.С.Соловьёва, можно привести некоторые логически изоморфные аналогии: «...для лучшего усвоения самой формы триединства необходимо указывать ее в применении к такому бытию, которое для нас более близко ... нежели бытие божественное; усвоивши общую форму триединства в бытии конечном ... мы уже без труда можем развить и те видоизменения этой формы, которые обусловлены особенностями того нового содержания, к которому форма эта должна быть применена при определении бытия абсолютного»⁴³. В качестве примера таких аналогий он указывает на рассуждения Лейбница о триединстве разума: «Наш разум, говорит Лейбниц, представляет необходимо внутреннее триединство, когда обращается на самого себя, – в самосознании. Здесь он является, как три в одном и одно в трех. В самом деле, в разуме, как сознающем или разумеющем себя, сознающее (субъект) и сознаваемое (объект) суть одно и то же, – именно один и тот же разум, но и самый акт разумения и сознания, соединяющий сознаваемое с сознающим (субъект – объект), есть не что иное, как тот же самый разум в действии, и те два первые момента существуют только при этом третьем и в нем, так же и он существует только при них и в них»⁴⁴. Кроме того, он вспоминает аналогию, указанную Блаженным Августином в его «Исповеди», но умалчивает о том, что сам Августин считал ее сугубо иллюстративной.

В качестве примера используемого В.С. Соловьёвым принципа логического изоморфизма можно указать его аналогию тройственного отношения к своему содержанию для абсолютного духа и для субъективного сознания: «...во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный, или цельный, субъект: в нем уже заключается ... все собственное содержание нашего духа, наша сущность, или идея, определяющая наш индивидуальный характер... Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь – проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует действительно (актуально) во множестве различных проявлений ... Наконец, в-третьих... мы можем рефлексировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное я, единство которого ... не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени... Таким образом, тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и указанное нами прежде отношение субъекта безусловного или абсолютно-сущего к его безусловному содержанию или всеобщей сущности»⁴⁵.

Итак, используемая В.С. Соловьёвым методология обоснования идеи триединства, с одной стороны, достаточно хорошо коррелирует с традиционной. Он таким же образом полагает Бога *предельным* и *единичным* основанием всяческого бытия, а различные ипостаси порождаются

внутри его посредством определенного *отношения* к его собственной сущности. Вместе с тем, в отличие от традиционного метода, первосубстанция В.С.Соловьёва выступает как *субъект*, по отношению к которому даже бытие *предикативно*.

Следует отметить, что предложенные им определения предельной субстанциальности Бога не столь логически безупречны, как, например, у Бозция или Аквината, расширение понятия Бога в пантеистическом духе («Бог есть все») в принципе и по определению объясняет единство ипостасей Троицы (равно как и более всеобщее всеединство), но не представляется необходимым *именно для объяснения проблемы триединства* в ее канонической постановке; нечеткое же использование понятий «сущность» и «содержание» сводит на нет идею о предельной субстанциальности Бога как сущности, поскольку, с одной стороны, все сущее интерпретируется как содержание сущности Бога («все в положительном смысле или единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога»), а с другой – противопоставляется ему как нечто *иное* («Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности»), причем речь не идет о какой-то *ипостаси* (возможность *отношения* которой к божественной сущности была логически обоснована традиционалистами), а о Боге вообще, как таковом. Кроме того, *предикативный* характер бытия по отношению к Сущему, как замечал еще Фома, ставит вопрос о *характере и сущности* этой самой предикативности как *отношения* бытия к Сущему, иначе говоря, непонятно, *что именно* связывает Сущее с существованием (бытием), определяет бытие Сущего, не является ли, случайно, это «что» *первоначалом* по отношению к Сущему, и как тогда определяется бытие *иного* по отношению к первосущности. К тому же не совсем понятна подобная вольность в истолковании ключевого для Августина, Фомы (да и всего канонического христианства) тезиса «Аз есмь Сущий».

В качестве объяснения триединства Бога В.С. Соловьёв предлагает гегелевский триадный *генетический принцип* саморазвития Абсолюта (самого Гегеля, кстати, не смущало то, что чистое бытие есть ничто). С одной стороны, это определенная новизна по отношению к традиционалистам, но с другой – неоплатоническое порождение Ума и Души Единым (прослеживающееся, например, у Августина) достаточно хорошо коррелирует с подобным механизмом. Вместе с тем генетический принцип возникновения триединства *объясняет* его, но *не доказывает*, что хорошо понимали традиционалисты, в силу чего развивали *логические* обоснования триединства. Понимает это и В.С.Соловьёв, поэтому предлагает в качестве *доказательства* триединства принцип *логического изоморфизма*, согласно которому все бытие структурируется согласно одинаковым логическим формам. В качестве иллюстрации этого принципа В.С. Соловьёв приводит аналогию с субъективным сознанием, что само по себе тоже имело место у Августина, который, тем не менее, не считал подобные аналогии доказательными.

При этом следует отметить, что принцип логического изоморфизма для В.С. Соловьёва важен не столько тем, что позволяет, по его мнению, объяснить и доказать идею триединства (каковое доказательство для него отнюдь не самоцель), сколько тем, что постулирует структуры, *объединяющие* субъективный разум со *сверхразумной предельной субстанцией* – Богом в частности, и идею всеединства в целом.

¹ Блаженный Августин Аврелий. О Троице. В 2 кн. М.: Образ, 2005.

² Августин Блаженный. О Граде Божиим. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 526.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Августин Блаженный. О Граде Божиим. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 547.

⁶ Там же.

⁷ Аврелий Августин. Исповедь. М.: Канон, 2003. С. 212.

⁸ Там же.

⁹ Бозций А.М.С. Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества // Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 148

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Бозций А.М.С. Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о Божестве субстанциально // Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 158.

¹³ Там же.

¹⁴ Бозций А.М.С. Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества // Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 152.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Аквинский Фома. Сумма против язычников. В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 193.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Аквинский Фома. О сущем и сущности / Пер. В.Е. Куранова, Ю.А. Шичалин // «Editio Leonina»: SANCTI THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA IUSSU LEONIS XIII. P.M. EDITA. TOMUS XLIII. CURA ET STUDIO FRATRUM PRAEDICATORUM. Rom: editori di San Tommaso, 1976.

²⁰ Там же.

²¹ Аквинский Фома. Сумма против язычников. В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 39.

²² Там же.

²³ Там же. С. 169.

²⁴ Там же. С. 179.

²⁵ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 109.

²⁶ Там же.

²⁷ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 701.

²⁸ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 109.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 110.

³¹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 109.

³² Там же.

³³ Там же. С. 111.

³⁴ Там же. С. 112.

³⁵ Там же. С. 115.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 127.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, С. 120.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 125.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 126.

⁴⁵ Там же. С. 118.

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановский государственный университет

Ивановский государственный химико-технологический университет

**О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ СИСТЕМ КАТЕГОРИЗАЦИИ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
И ДУАЛИСТИЧЕСКОГО СПОСОБА МОДЕЛИРОВАНИЯ МИРА
(НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА В.С. СОЛОВЬЁВА)**

Творческая, исследовательская деятельность В.С. Соловьёва дает ряд идей, важных в методологическом отношении, для современного культурфилософского дискурса. Они рассматриваются в когнитивном аспекте через характеристику различных систем категоризации – бинарную и тернарную – как разных способов создания «культурной картины мира». Показывается роль и соотношение этих систем категоризации в ранних работах В.С. Соловьёва, а также значение тернарной модели в формировании принципа всеединства.

Solovyov's creative research gives us a number of important methodological ideas for contemporary cultural and philosophical discourse. The article presents a cognitive analysis of these ideas by describing Binary and Trinity categorizing systems as different ways of creating "the cultural picture of the world". It shows the role and correlation of these categorizing systems in Solovyov's early works as well as the significance of the Trinity model in forming the all-unity (vseedinstvo) principle.

Ключевые слова: бинарное моделирование, тернарное моделирование, культурная картина мира, всеединство.

Keywords: binary model, trinity model, cultural world picture, all-unity (vseedinstvo).

Для второй половины XIX века характерны ряд процессов, весьма важных для современного понимания феномена культуры: *во-первых*, это разделение наук на науки о духе (культуре) и на науки о природе; *во-вторых*, это выделение из культурфилософии раздела, области исследований, впоследствии оформившихся в культурологию; и *в-третьих*, это расширение общественного осознания процессов секуляризации культуры и «религиозной трансформации».

В то же время философия по-прежнему представляла как методология гуманитарных исследований. И в зависимости от философско-методологической установки формируются самые различные подходы к рассмотрению культурных феноменов. Творческая, исследовательская деятельность В.С. Соловьёва, оставаясь в большей мере в области философии, дает ряд идей, весьма важных в методологическом отношении, для формирования на их основе специфического культурологического подхода, особой культурной картины мира.

Преимущество соловьёвской методологии в том, что в случае ее намеренного, явного применения в сфере исследований культуры, можно было бы избежать многих затруднений и тупиков развития культурологической мысли, которые к настоящему времени уже осознаны как исторический факт. Более того, эта методология не потеряла своей актуальности и для современного культурфилософского дискурса, а потому стоит обсудить и проблемы, и способы их решения, характерные для текущего теоретико-гуманитарного процесса.

В самом общем виде мы выделяем две проблемы. *Первая* – связана с «культурной картиной мира» и представлением об «универсальной культуре». *Вторая* – носит гносеологический или когнитивный характер и характеризует систему категоризации, способ моделирования мира или базовые структуры мышления, на основе которых и создается «культурная картина мира». Эти две проблемы трудно соотносимы на основе иерархического принципа: почти невозможно убедительно указать, какая из них является основополагающей, а какая – следствием. Они связаны более сложными взаимоотношениями.

Обращаясь к вопросу о системах категоризации, обусловленных той или иной культурной традицией, выделим две из них: бинарную и триадическую. Но прежде чем говорить об отношении к «бинарным оппозициям» и тринитарным структурам у Соловьёва, следует заметить, что эта проблема позднее рассматривалась в работах С.Л. Франка, посвященных идее «живого знания». Она затрагивалась А.А. Ухтомским в его философствовании по поводу «учения о доминанте». Этой теме посвящено немало страниц в разного рода работах по семиотике, структурализму и т.д. Однако, как видим, это все работы, вышедшие много позднее соловьёвских. Поэтому мы обращаемся к первым значительным работам Соловьёва, для того чтобы рассмотреть по ним некое предшествующее состояние проблемы. В частности, в данной статье мы обращаемся к тексту «Кризиса западной философии» как одному из показательных по обсуждаемой тематике.

Помещенное в самом начале данной магистерской диссертации утверждение автора о том, что основой этой работы является убеждение в исчерпании возможностей философии, как «отвлеченного, исключительно теоретического познания»¹, задает один из главных мотивов работы, а

именно мысль об односторонности классической философии, односторонности, являющейся главным ее недостатком. Заметим, что зародившаяся в недрах философии культурология, почти полностью переняла эту особенность и по настоящее время не преодолела ее влияние.

Однако для нас в данном случае, важно увидеть то, что стоит за этой односторонностью, обуславливает ее. Ведь анализируя историю западного мышления, философ, по сути, описывает историю дуалистических форм мышления, сопровождавших это развитие: дуализм разума и веры, разума и природы (опыта, эмпирии), материи и идеи, субъекта и объекта, явления и сущности (сущего), феномена и ноумена, воли и представления, культуры и цивилизации. С самого начала Соловьёв подчеркивает выхолощенность как самого противопоставления, так и исторического результата «борьбы противоположностей», поскольку в любом случае мы теряем «живую силу»² человеческого духа. К «двойному результату», или противоречию, как показывает Соловьёв, приходит не только Декарт, но и Спиноза, и Лейбниц, и английские эмпирики, и Кант, и Гегель, и позитивисты. В каждом из этих анализируемых им учений либо преувеличивается, либо преуменьшается самостоятельная роль субъекта в познании, то же относится и к пониманию так называемой объективной реальности. Вся классическая западная философия, будучи рациональной и тяготея к рационализму, неизбежно преувеличивая значение понятийного мышления, закономерно пришла к абсолютному панлогизму Гегеля.

В этом отношении Соловьёв подчеркивает значительный прогресс в преодолении субъект-объектного (и не только) дуализма в философии Шеллинга, говорит о повороте в ходе всей западной философии, связанном с учением Шопенгауэра, у которого воля становится примером внутреннего единства, не являющегося ни отвлеченным понятием, ни формальной априорностью, но непосредственным актом постижения сущего. Но приоритет в преодолении односторонности, все же остающейся у вышеназванных философов, он оставляет за Эдуардом фон Гартманом с его «философией бессознательного». Во всех названных случаях Соловьёв как будто ищет нечто третье, объединяющее начало, которое находит то в «абсолютном субъекте» у Шеллинга, то в «воле» у Шопенгауэра, то в «бессознательном» у Э. фон Гартмана.

Но и в этих трех учениях Соловьёв видит основополагающие алогизмы. Таким образом, все неудачи западной философии Соловьёв связывает с рассудочностью, отвлеченностью мышления и познания, основанного на анализе, на разложении «непосредственного конкретного воззрения – на его чувственные и логические элементы» и на последующем их гипостазировании³. Слабость западной мысли – в «гипостазировании отвлечений», в приписывании им «полноты действительности» и остановка на такого рода самоутверждении. Более того, альтернативное развитие западной философии (например, у Шопенгауэра) также связано только с ре-

акцией на господство рассудочного мышления, а потому неизбежно является «односторонней ограниченностью», носящей в себе следы того, против чего она выступает. Благодаря этому дуализм только множится, в том числе и в противодействующих течениях западной философии. Получается, что *дуализм, даже при критическом рассмотрении его составляющих, неизбежно ведет к появлению и гипостазированию новых разделенных и противопоставленных феноменов*. Поэтому все выделенные подобным образом начала являются одинаково абстрактными и неистинными⁴. Более того, попытка механического воссоединения таких «гипостазированных абстрактов» (как это делает Э. фон Гартман, соединяя волю и представление (идею)) не может привести к успеху.

Надо отметить, что последующее развитие западной философии лишь дополнительно подтверждало верность соловьёвских догадок. Быть может, наивысшее выражение дуализм нашел в структурализме, выделившем бинарную оппозицию в качестве основополагающей структуры мышления. По-видимому, значительную роль в развитии подобного рода тенденций сыграла секуляризация.

Не можем не отметить, что в отечественной философской мысли (едва ли не того же периода возникновения структуралистских идей), обратившейся к альтернативной теме «живого знания», заметно влияние обсуждаемых в данной статье соловьёвских идей. Недаром С.Л. Франк, глубоко разрабатывавший идею «живого знания», говорит о влиянии на него Соловьёва «на уровне бессознательного». Особенно интересны размышления *о причинах гипостазирования развития мышления средствами бинарных оппозиций*, приведенные А. А. Ухтомским в рамках его учения о доминанте. Как он пишет, формированию слоя знания вневременного обобщенного характера, оторванного от динамики реальной жизни, вырванного из временного контекста, в котором непрерывно развивается единичное, эмпирическое, способствовало, возможно, само качество человеческого сознания, нуждающегося для своего развития в «*контрасте представлений*», вплоть до диаметральных противоположностей⁵. Поэтому субъективное требовало чего-то независимого от него – объективного, конкретное – абстрактного. Но в этом стремлении к устойчивости содержится и серьезная опасность, поскольку замкнутая на себя и самодостаточная абстракция больше уже не нуждается в развитии и перед ней встает вопрос: зачем еще продолжается жизнь действительности и тянется эта, все одна и та же, отныне скучная и ничего нового не способная дать канитель, когда все уже известно и все, что могло быть сказано, сказано?! Последствия такой смены установки могут быть весьма серьезны: вневременные мертвые формы, ищущие своего подтверждения и обеспечения, могут на определенном этапе предстать основой мира и мир с этого момента перестает «управляться свободой и любовью». Теряются два великих достижения жизни: «способность сохранить свою устойчивость перед

лицом опыта, а затем – способность расширить свою устойчивость через обогащение опытом»⁶. Здесь кроется одна из причин разрыва, который впоследствии будет обозначен как разрыв между познанием и жизнью. Кстати, А.А. Ухтомский выделяет *веру* как особую способность, соединяющую жизнь и познание.

Так же и Соловьёв подчеркивает, что в области религии обособление частных начал *не могло произойти* в силу того, что здесь познание одновременно «должно быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащим целому народу...». Все это превращает познание в «идеальное воззрение». В то же время, утверждает Соловьёв, анализируя причины выделения и обособления отдельных познавательных начал в светской философии, иные формы воззрений связаны с обособлением личности, с раздвоением между отдельным лицом и обществом, что неизбежно ведет к распадению между теорией и практикой, между школой и жизнью⁷. Актуальность этих размышлений, как представляется, в современной науке о культуре лишь возросла.

Распад цельного мира на сферы познания, «субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой», привел к редукции многообразия модальностей, то есть к обособлению вопросов разряда «что есть?» от вопросов из ряда «что должно быть», «чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить»⁸.

Наиболее адекватную форму философствования в данной работе раннего периода Соловьёв находит, как мы уже отмечали ранее, в «философии бессознательного» Э. фон Гартмана. Причем, заметим, анализ этой философии Соловьёв проводит не через дихотомическое деление, а каждый раз через выделение трех сторон. Например: учение о познании, учение о сущем, учение о должествующем быть. Причем в области познаваемого он, опять же, видит три «коренных источника познания»: опыт внутренний, опыт внешний и рассуждение⁹. Он показывает взаимообусловленность частей триады, а не их противопоставление, утверждая, что не может быть ни чистой эмпирии, ни чистого умозрения, причем и то и другое образуется в действительное познание только посредством особых логических условий. И дальше он показывает, что какое бы противопоставление мы ни взяли, эти противоположности всегда соединены чем-то, что «утверждается как всеобщее и необходимое» по отношению к обеим частям, являясь по отношению к ним «необходимым условием их существования»¹⁰. Следует отметить, что эту третью составляющую он называет по разному: «условием», «синтезом», «законом», «связью», но в любом случае она «первое нашего сознания и им предполагается»¹¹. Полноценное следование такому методу, предполагает Соловьёв, приближает к «всецелому внутреннему синтезу противоположных начал». Другими словами, здесь имеется в виду модель генерирующего, порождающего типа, частным и наиболее распространенным случаем которой является триадическая модель. Обращение к такого рода модели вовсе не означает, что

«деление на два» заменяется «делением на три»: это два разных способа описания мира, находящихся в отношении дополнительности. В данном случае принцип дополнительности, как философский принцип, говорит о том, что эти модели не способны замещать одна другую, они несовместимы в одной плоскости видения, а требуют принципиальной смены установки.

В заключение своей работы Соловьёв замечает, что такого рода истины, которые западное сознание утверждает в форме рационального познания, всегда утверждались великими теологическими учениями Востока «в форме веры и духовного созерцания»¹². Эти заключительные замечания служат еще одним примером, указывающим на необходимость и возможность единения западных интеллектуальных форм с полной духовных созерцаний Востока, единение науки, философии и религии – на основе модели порождающего типа.

Таким образом, уже в данной ранней работе Соловьёва прослеживается его принципиальная позиция, которая не могла не привести к идее всеединства, которая так или иначе построена на основе тех же моделей генерирующего, в т.ч. тринитарного, типа.

Что же касается вопроса об универсальной культурной картине мира, то ее построение методологически явно или неявно может осуществляться как на основе дуальных структур мышления, так и на основе триадичных структур. Если преобладают бинарные оппозиции, то неизбежно возникает внутренний конфликт, когда те или иные типы культур начинают противопоставляться (Восток – Запад, культура – цивилизация, элитарность – массовость, внешнее – внутреннее и проч.) и так или иначе конкурировать за место на иерархической лестнице. Такого рода проблемы гораздо в меньшей степени свойственны культуре, воспринимаемой сквозь призму триадичности.

Как представляется, формирующееся на этой основе гораздо более «живое», по сути, познание, как предмет исследования и реальность, не только снимает противоречие чувственно-эмпирического и рационально-теоретического, разделение философии дискурса и философии идей, но и *нейтрализует множество других бинарных оппозиций*: общее-частное, неизменность-развитие, покой-движение, знание-понимание, репрезентация-солипсизм, объективное-субъективное и т.д. Оно принципиально строится и действует *по иной модели*. Хотя нельзя не признать, что рождение и становление каждой из указанных выше оппозиций в сфере культуры имело под собой множество вполне обоснованных причин. Однако возникающая на этой основе тяга к застывшим, отвлеченным конструкциям разума нередко зачеркивает позитивные достижения, а потому нуждается в преодолении. Тогда и построенная на новой основе универсальная культура выступает как форма преодоления частичного характера человеческого бытия, форма достижения целостности. Между различными типами культур выстраиваются не иерархические, а гетерархические связи и отношения. Они подразумевают гетерогенность (ризоматичность), рекурсивность (обратная связь), динамичность. Все это снимает остроту противоречивости их оценок.

В то же время при такой культурной картине мира ни одна из культур не может претендовать на роль идеальной, центральной, образцовой (как это долгое время происходило с европейской культурой, а ныне происходит с американской), поскольку каждая из них рассматривается лишь как частное проявление, актуализация общекультурного потенциала человечества, в котором априори слиты воедино еще не использованные, а также уже проявившиеся возможности науки, искусства, религии, мистики и других сфер деятельности человека. Как представляется тринитарное мышление есть один из путей к такому пониманию культуры.

¹ Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 5.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 75.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Ухтомский А.А. Доминанта. Статьи разных лет. 1887–1939. СПб.: Питер, 2002. С. 26, 34.

⁶ Там же. С. 281–282, 288.

⁷ См.: Соловьёв В.С. Указ соч. С. 91.

⁸ Там же. С. 93.

⁹ Там же. С. 101.

¹⁰ Там же. С. 103–104.

¹¹ Там же. С. 112.

¹² См.: там же. С. 121–122.

Н.А. АРТЁМЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА

Анализируется феноменологическая программа В.С. Соловьёва, ядром которой является критика картезианского cogito. Проводится аналогия между двумя феноменологическими «заявками», которые мы можем обнаружить у Вл. Соловьёва в его незаконченном проекте «Теоретическая философия» и у основателя феноменологии Э. Гуссерля в лекциях «Идея феноменологии».

This paper is dedicated to the analysis of Vl. Solovyov's phenomenological program, the core of which is the sharp criticism of Cartesian cogito. The author draws an analogy between two different phenomenological "declarations", which we can find in Vl. Solovyov's "Theoretical philosophy" – the project, which wasn't finished, and in the lectures of the founder of phenomenology – E. Husserl – "The Idea of Phenomenology".

Ключевые слова: субъект, опыт, сознание, феноменология, достоверность, наука, добро, безусловность, дескрипция, очевидность.

Keywords: subject, experience, consciousness, phenomenology, trustworthiness, science, good, absoluteness, description, evidence.

Феноменологическое направление, конечно же, преувеличенно было бы считать в русской философии приоритетным. Однако вклад русских философов в развитие феноменологической традиции — что касается, прежде всего, исследования проблем чистого сознания и оснований познавательной деятельности — следует признать безусловно заслуживающим внимания. Речь не идет о феноменологическом прочтении русской философии (такие попытки предпринимались неоднократно) или о попытке «вписать» русскую философию в европейскую философскую традицию. Учитывая специфику такого жанра, как «научная статья», мы вынужденно ограничимся здесь лишь указаниями на «сходства», принимая во внимание, однако, что разговор о русской феноменологической философии предполагает в первую очередь серьезную аналитическую работу, т.е. подробный содержательный и терминологический анализ.

Итак, проследим аналогии между двумя феноменологическими «заявками» или программами, которые мы можем обнаружить у Вл. Соловьёва в его незаконченном проекте «Теоретическая философия»¹ 1899 г., посвященном проблеме поиска аподиктических оснований для философии и дескрипции чистого сознания, и у основателя феноменологии Э. Гуссерля в лекциях «Идея феноменологии»² 1907 г., в которых Гуссерль начинает с проблемы основания философии как научной дисциплины, впервые четко формулирует идею феноменологической редукции, а также очерчивает круг проблем и задач чистой феноменологии, определивших все его последующее мышление.

Примечательным оказывается тот факт, что и работа Соловьёва уже во время издания вызывала острые критические споры, и лекции Гуссерля не встретили того отклика, на который он рассчитывал, судя по той замечке, которую Гуссерль сделал год спустя: «Это было новое начало, к сожалению, моими учениками не настолько понятое и принятое, насколько я того ожидал. Трудности были также слишком велики и не могли быть преодолены с первого раза»³.

В качестве темы, которую мы возьмём здесь как путеводную, выступает проблема редукции к чистой сущностной сфере и дескрипции чистого сознания — проблема, которая является своего рода «пропедевтикой» любого феноменологического исследования. Описание области чистого сознания в классической феноменологии, схватываемое изначально на уровне картезианского *ego cogito*, обнаруживает целый ряд проблем, при этом на общефилософский уровень эти проблемы транслируются как поиск аподиктических оснований для философии и «оправдание» ее притязаний на звание самостоятельной научной дисциплины и представляют особенную важность как для Вл. Соловьёва, так и для Э. Гуссерля. Надо сказать, что к моменту гуссерлевского провозглашения нового феноменологического принципа мышления европейская философия испытала достаточно сильные потрясения.

Толчок к разрушению классической философской картины мира первым дал Кант, всегда стремившийся увидеть в философии науку, то есть подвести аподиктическую базу под всякое научное и философское мышление.

Существует мнение, высказываемое многими критиками, что в «Теоретической философии» Соловьёв шел тем же путем, каким некоторое время шёл Гуссерль⁴. Действительно, Вл. Соловьёв внёс немалый вклад в исследование доопытных структур сознания, а в вопросах, касающихся проблемы основания философии как научной дисциплины и дескрипции чистого доопытного сознания, во многом предупредил Э.Гуссерля⁵.

Соловьёв начинает первый очерк «Теоретической философии» («Первое начало теоретической философии») с необходимости и «самостоятельной потребности» в сочетании религиозного нравственного учения с философской этикой, ибо «кроме практических целей жизни существует в нашем духе <...> потребность, чисто умственная, или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительною» (С, 759). Однако в области нравственной философское мышление подчинено интересу «чистой воли», которая «стремится к добру и требует от ума отчетливее и полнее выяснить, в чем состоит *истинное* добро<...>» (С, 759). Соловьёв обращает внимание в первую очередь на мотивы стремления к истинному добру, различая, во-первых, мотив, связанный с нашей нравственной природой и требующий «жить сообразно истинному добру и *для этого* знать его подлинную сущность», во-вторых, мотив, диктуемый потребностью в отчетливом философском мышлении (пусть и у меньшинства), в силу которого мы хотим знать истину «ради нее самой» (С, 759). Таким образом, Соловьёв утверждает коренное единство между добром и истиною, «так как без этого единства самое понятие *истинного добра*, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру» (С, 759). Интересным представляется тот факт, что обращение к гносеологической проблематике, т.е. к «вопросам сугубо отвлеченным, абстрактным», предваряется рассуждениями о нравственной природе любого теоретического отношения к жизни, иначе говоря, убеждением в единосущности «жизни и знания», доброй воли и истинного знания, следуя которому мы должны постоянно прислушиваться к внутреннему единству своих познавательных (а значит, и нравственных – в силу взаимного тождества Истины и Добра) сил. Задача, поставленная Вл. Соловьёвым, требует от мыслителя такого качества ума, как добросовестность, затрагивая, тем самым, тему ответственности философа в деле исследования истины: «Философ отличается от не-философа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать

окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением» (С, 761).

Требование отчета и проверки, иначе говоря, требование достоверности, является общим для всех наук, так же как и интерес к истине не составляет отличительного признака философии по отношению к другим наукам, которые «все стремятся к истине». Стало быть, речь идет о проблеме определения статуса философии, которая, взятая в феноменологическом ключе, понимается — и Вл. Соловьёвым и Э. Гуссерлем — как проблема основания познания. Вопрос не в том, чтобы выявить роль философии в целом, сформулировать для нее некую метазадачу, которая позволила бы провести четкую грань между науками философскими и нефилософскими, дать ей тематическое определение, например, как дисциплины, сочетающей в себе сугубо теоретический характер с практической составляющей, или же попытаться очертить ее проблемное поле и спектр тем, задающих особый статус философии. Решение этой задачи видится и Соловьёвым, и Гуссерлем прежде всего в выявлении *метода*, который, формируя основную философскую установку, приводит и к определенному тематическому полю. Соловьёв поясняет: «Если <...> отличительный характер философии не состоит в том, что она относится к истине, то он может определяться лишь тем, *как* она к ней относится, с *какой стороны* к ней подходит, *чего* в ней ищет» (С, 761). И далее: «К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею. Отсюда нельзя заключать, что философия заранее уверена и ручается в достижении безусловно достоверной истины; она *может* ее никогда не найти, но она *обязана* ее искать *до конца*, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения» (С, 761).

Ключевым моментом становится классическая проблема достоверности, с решения которой началась когда-то философия Нового времени. Философия определяется не как обычная наука в ряду других наук, что связано в первую очередь с тем подходом (методом), который присущ философии в отличие от других наук. Дабы подчеркнуть специфику этого подхода, Вл. Соловьёв выделяет две степени достоверности — относительную (ею довольствуются частные науки, принимая без проверки те или иные положения) и абсолютную (к которой стремится философия); Э. Гуссерль вводит различие между естественной направленностью образа мыслей и философской, иначе говоря — между естественной установкой и феноменологической (при этом феноменология понимается Гуссерлем *прежде всего* как «специфическая философская установка мышления, специфически философский метод» (ИФ, 85). Философию не может удовлетворить то невнимание к основаниям и характеру необходимости их ус-

мотрения, которое свойственно другим наукам, напротив, то, что другие науки полагают в качестве само собой разумеющегося, для философии выступает лишь как предпосылка, положение, которое должно пройти необходимую проверку разумом⁶. Категорический отказ от каких бы то ни было догматов и предпосылок — шаг, который неоднократно предпринимался в истории философии. Соловьёв пишет, что «теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала» (С, 764), Гуссерль формулирует принцип беспредпосылочности, возведенный в ранг одного из важнейших условий бытия новой философии (феноменологии). Однако данными заявлениями проблема основания философии не только не решается, но даже нисколько не проясняется. Философия желает быть беспредпосылочной наукой, которая не может иметь незыблемой опоры «ни в чувственном, ни в религиозном опыте» (Вл. Соловьёв), а должна быть наукой о «строгости и чистоте очевидностей» (Э. Гуссерль)⁷. Таким образом, философия должна быть построена по принципу очевидностей, а это значит, как отмечает В.В. Воронков в своей статье «Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьёва», в частности, что должно быть проведено «четкое разграничение производного (того, что возникает благодаря познавательной деятельности) и производящего (того, благодаря чему возникает сама познавательная деятельность)»⁸. В связи с этим для Соловьёва важным оказывается исследование предпосылок, или условий, познания, выявление которых эксплицируется им как фундирование теоретической философии вообще. Соловьёв специально подчёркивает, что философию от других дисциплин отличает не предмет, но сам *способ рассмотрения* предмета, формулируя, тем самым, концепцию различных теоретических установок для наук, которая соответствует концепции наук с догматической и философской (феноменологической) установками, принадлежащей Гуссерлю, на что также указывает В.В. Воронков⁹. Подобные установки на безусловную достоверность философии восходят еще к первому правилу метода, как его сформулировал Декарт. Естественен дальнейший ход как соловьёвской, так и гуссерлевской мысли: обращение к идее аподиктичности, само-достоверности мышления, которую мы опять-таки находим у Декарта. Примечательным оказывается тот факт, что обращение к Декарту оборачивается и для Соловьёва, и для Гуссерля критикой картезианской концепции и превращается в проблему «преодоления» Декарта¹⁰.

Как уже отмечалось, проблема определения статуса философии понимается обоими авторами как проблема основания познания, т.е. проблема «первой очевидности». В лекциях «Идея феноменологии» Э. Гуссерль разыгрывает по заранее известному сценарию весь драматизм той ситуации, в которой философии предъявляются требования беспредпосылочности: «как может утвердить себя некая наука о познании, если <...> позна-

ние поставлено под вопрос? <...> можно усомниться, возможна ли вообще подобная наука. Если она все познание ставит под вопрос, то как же она может возникнуть, ведь любое познание, выбранное в качестве исходного пункта, как таковое поставлено под вопрос?» (ИФ, 44—45). Возможность познания является само собой разумеющейся для естественного мышления, естественной установки. Феноменологическая установка предполагает, что познание *ставится* под вопрос. Утверждение, что познания вообще не существует, привело бы к абсурду, так как это утверждение само есть результат познания. Таким образом уже на уровне логического обнаруживается необходимость указания на такое познание, которое дано в «усмотрении» очевидным образом и исключает любое сомнение¹¹. Иначе говоря, следует дать слово самому познанию, а не строить некую мета-теорию. Весь драматизм концентрируется на ключевом моменте: познание есть познание познающего субъекта, которому противостоят познанные объекты. Как может познание удостоверить свое соответствие познанным объектам? Речь, таким образом, идет о сущностной корреляции между актом познания и предметом, или, как пишет Соловьёв: «так как предмет не существует для нас иначе, как чрез наше знание о нем, то вопрос о достоверности предмета есть собственно вопрос о *достоверности знания о нем*» (С, 768). Общий исходный пункт, стало быть, таков: каким образом возможно совпадение мысли о предмете с его действительным бытием и как такое совпадение удостоверяется в каждом отдельном случае? Для того чтобы этот вопрос мог быть *поставлен*, следует указать на некую исходную самодостоверность, каковой и выступает «безусловная самодостоверность наличного сознания» (Вл. Соловьёв), или «*cogitationes* — как первые абсолютные данности» (Э. Гуссерль). И здесь вопрос об аподиктической достоверности познания уже напрямую отсылает к Декарту. Несмотря на изначально заявленную несомненность тезиса *cogito*, он неоднократно обсуждался и подвергался сомнению в последующей философской традиции.

Обратимся к критике картезианского *cogito* у Вл. Соловьёва. Он начинает с того, что «<...> знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *со-знанием*, *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: $A = A$ » (С, 771). Здесь Соловьёв обращает внимание на способ данности того или иного факта, на его присутствие в поле сознания. Рассуждения Соловьёва близки декартовскому *cogito*, однако дальше их пути расходятся. По Декарту, из сознания следует реальность сознающего субъекта, которого Соловьёв нарекает самозванцем без философского паспорта. Здесь полезно вспомнить, что именно тесная связь сознания и мышления со-

ставляет основу концепции мышления у Декарта: «Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить»¹². Процедура сомнения, продельваемая Декартом, направлена на отыскание несомненного, которое заключается в самодостовренности собственного существования: сомнение в собственном существовании уже подразумевает существование самого сомнения, а значит, и сомневающегося. Основным моментом является тот, что «быть» приравнивается к мысли, мыслящей самое себя: все, что я воспринимаю, может быть сомнительным, но то, что я воспринимаю воспринимаемое, — это несомненно. То есть осознание и есть мышление, или мышление есть как осознание чего-то. Здесь сознание редуцируется к осознанному: сомнению можно подвергнуть результат деятельности сознания, но не саму деятельность. Так Декартом открывается самоочевидность я, на которой строятся «условия бытия» мысли.

Вл. Соловьёв возражает Декарту следующим образом. В cogito перед нами три термина: мышление, бытие («для того, чтобы мыслить, нужно быть») и субъект, который мыслит и тем самым существует. Из этих трех терминов Декартом выяснен лишь первый — мышление, которое есть только «замечаемый факт психического происшествия <...>, тождественная со своим содержанием прямая, простая или непосредственная форма сознания» (С, 778). Но если мышление действительно есть нечто самодостовренное, то нельзя сказать того же о мыслящем, т.е. о субъекте: «Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но что же, собственно, мы создаем, когда создаем себя?» (С, 778). Из факта наличия мышления нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления. Соловьёв ставит Декарту в упрек, что им были упущены из внимания различные понятия субъекта. Действительно, Декарт не проводит процедуру различения эмпирического субъекта и трансцендентального, он лишь задает тон последующему способу философствования — отныне возникающие вопросы будут обращаться непосредственно к самому сознанию, а поскольку признаком бытия сознания оказывается очевидность, а ясность и отчетливость единственными критериями научной философии, постольку разум постепенно превратится в «третейского судью», закрыв возможность для философского субъекта подойти к «своему подлинному и окончательному определению» — как *становящаяся разума истины*. В результате смешения чистого субъекта мышления и эмпирического Декарт незаконным образом создал нечто третье — «картезианского ублюдка», который совпадает и с чистым мышлением и с индивидуальным существом. «Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одной и той же мыслью я, никак не следует, чтоб это я было не мыслью, а чем-то другим <...>. <...> я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда

как их субстанцию <...>. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, как таковому, другой реальности, кроме феноменологической» (С, 784—785). Стало быть, Соловьёв констатирует отсутствие содержательной достоверности и данности субъекта в *cogito*, ибо чистое я — постоянный и неизменный субъект сознания — есть лишь феноменологическое условие данного мышления, постоянная форма, «неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия» (С, 785). *Cogito ergo sum* свидетельствует только о «безразличном феноменологическом субъекте», личное тождество Я=Я сводится здесь к форме тождества вообще: $A=A$ (С, 791), достоверность же эмпирической индивидуальности оказывается сомнительной, а ее содержание «призрачным». Таким образом, методическое сомнение должно, по Соловьёву, распространяться на обе стороны мыслимого — как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни. Критика Соловьёва имеет специфический аспект: он отвергает решение Декарта не потому, что оно исходит из сознания как факта, а потому, что Декарт ставит вопрос: чье сознание?¹³ «В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания чрез непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в Декартовой презумпции *cogito ergo sum*, ни в Лейбницевой гипотезе монад, ни в Мэн-де-Бирановых указаниях на активные элементы сознания» (С, 794)¹⁴.

Вл. Соловьёв выступает против картезианского персонализма, который оказывается отклонением от правильного пути, ибо помимо сознания факта есть еще стремление к познанию истины. С одной стороны, это стремление к истине является потребностью чисто умственной, теоретической, с другой — Соловьёв утверждает коренное единство между добром и истиной, поэтому оправдание истины оказывается необходимым условием оправдания добра. Но для оправдания истины необходимы исходные очевидности, «аксиомы», достоверность которых не вызывает никаких сомнений. В итоге Соловьёв приходит к следующему выводу: «Существует для начала философии триединая достоверность. Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, — психическая *материя* всякой философии. Во-вторых, достоверна общая логическая *форма* мышления, как такая (независимо от содержания). И, в-третьих, достоверен философский *замысел*, или решимость познавать саму истину <...>» (С, 829). Единство этой тройкой достоверности в том, что первый ее вид при-

сущ обоим другим, так как они суть прежде всего факты сознания, непосредственно достоверные. Но к этой субъективной достоверности логическое мышление привносит объективную значимость (формальную разумность), а философский замысел — акт воли, который «является действительным началом движения и превращает мышление в становящийся разум истины» (С, 830). «Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это тройкое подлежащее тремя различными именами, называя первое *душою*, второе — *умом* и третье — *духом*» (С, 830). Соловьёв подчеркивает, что первые два субъекта — низшие ступени по отношению к третьему. Им соответствуют пары «эмпирическая психология — формальная логика», «материальная пестрота — формальная пустота». Третий субъект — истинный, философствующий субъект (или «мышление безусловное», «становящийся *разум истины*»). Прямой путь и заключается в том, что «замысел» (по Соловьёву, высшая действительная форма достоверности), принадлежа субъекту, выходит из пределов субъективности («расширяет наше мышление»), «определяя философствующего субъекта тем, что больше его» (С, 830). Замысел познать безусловную истину «стоит во главе настоящей философии» (С, 826), однако основные учения новой философии — картезианство, кантианство, гегельянство, — по мысли Соловьёва, отклонились от этого пути. «В картезианском спиритуализме субъекту, *я*, или душе, придано значение как чему-то самостоятельно существующему, безотносительно к самой истине, и эта первая ложь осталась в школе, несмотря на благородные попытки преодолеть ее <...>» (С, 828). В результате картезианская «душа» перешла в кантианский «ум», а последний растворился в самом процессе мышления, не становясь и у Гегеля разумом истины. Такая деконструкция субъекта-собственника приводит Соловьёва к внеличностному пониманию сознания. «Преодоление» Декарта оказывается преодолением замкнутого мыслящего субъекта философским субъектом, ибо «все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания или как разум истины» (С, 828).

Еще раз отметим феноменологический характер и феноменологическую направленность описания у Вл. Соловьёва — акцент на живой очевидности непосредственного представления, указание на методологический принцип воздержания от суждений (идея *эпохе* в феноменологии), — а также укажем на ряд проблем, которые получают более детальную разработку в феноменологии, но которые мы уже можем встретить у Соловьёва: проблему редукции к чистой сущностной сфере и дескрипции чистого (доопытного) сознания, проблему корреляции предмета и мышления о нем, проблему достоверности или основания философии как научной дисциплины (принцип «беспредпосылочности»), проблему дескрипции

трансцендентального субъекта и способов его конституирования. В самом деле, мы можем обнаружить у Вл. Соловьёва заявку на феноменологическую программу, в которой именно критика картезианской концепции и порождает ряд существенных расхождений с феноменологической заявкой Э. Гуссерля, ядром которой также оказывается экспликация *cogito*.

¹ Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.1. Аббревиатура С отсылает далее к этому изданию.

² Гуссерль Эдмунд. Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем., послесл., коммент., словарь терминов Н.А. Артеменко СПб.: Издательский центр «Гуманитарная Академия», 2006. Ссылка на это издание происходит при помощи аббревиатуры ИФ.

³ Цит. по: Biemel W. Einleitung des Herausgebers // Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hua II, 2. Aufl. Den Haag, 1958. S. VII–XI.

⁴ См. например: Swiderski E.M. Vladimir Solovyev's "Virtue Epistemology" // Studies in East European Thought. Vol. 51. No. 3. September 1999.

⁵ По мнению Х. Дама, идеи, развиваемые Вл. Соловьёвым (особенно в период с 1892г. по 1899г.), «предвосхитили основной методологический инструментарий немецкой феноменологии». См.: Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: attempt at a comparative interpretation. A contribution to the history of phenomenology / Transl. by K.Wright. Dordrecht-Boston, Reidel. 1975.

⁶ Соловьёв пишет: не следует «признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью» (С, 765).

⁷ При построении этой науки Э. Гуссерль понимает, что без «критерия чистоты очевидностей» ее не построить. В то же время история показала: то, что было очевидным для науки ранее, в настоящее время таковым может и не быть. «Очевидность» оказывается очень хрупким инструментом в руках науки, с которым та явно не справляется. Границы очевидности заданы границей нашего знания, поэтому следует искать нечто настолько самоуверяющее, что его совершенно невозможно отрицать.

⁸ Воронков В.В. Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. № 7. С.23.

⁹ Там же. С. 24.

¹⁰ Хотя М. Хайдеггер отдает должное феноменологическому чутью Э. Гуссерля, считая, что именно он довел очевидность до логического завершения и вместе с тем до предельной «высоты», в то же время, по его мнению, ее использование для решения проблем философии уже несвоевременно. М. Хайдеггер стремится уйти от традиции «достоверности» и преодолеть беспредпосылочность очевидности, в русле которой развивалась вся философия Нового времени. Явно разочаровавшись в возможностях феноменологии по «теоретическому» обоснованию «очевидности», Хайдеггер попытался перенести решение этой сложной для трансцендентального мышления проблемы в другую плоскость. Для него подлинный вопрос об очевидности в фундаментальном смысле начинается только с вопроса о специфической очевидности подступа к бытию и размыкания сущего. То есть феномен очевидности — это вовсе не удел «мышления», а свойство бытия. Лишь тогда, когда сознание сумеет приблизиться к бытию, оно и само может претендовать на очевидность; до этой границы оно лишь подменяет свою теоретическую интуицию очевидностью и впадает в самообман. Поэтому Хайдеггер ищет ее *до-теоретические* основания.

¹¹ «Критика познания в этом смысле является условием возможности некой метафизики», — пишет Э. Гуссерль (ИФ, 44).

¹² Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т.1. С. 316

¹³ См. например: Гайденко П. Человек и человечество в учении В.С.Соловьёва // Вопросы литературы. 1994. № 2.

¹⁴ См. также: Плеханов Е.А. «Как возможна метафизика»: феноменологический проект Вл.Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. № 7. С. 5 – 21 (особенно С. 10 – 15).

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления, г. Москва

ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Раскрываются представления русской философии всеединства (В.С.Соловьёв, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк) о сущности и задачах государства и гражданского общества. Показано, что государство в философии всеединства рассматривается как положительное завоевание цивилизации и великая ценность. Государство является защитной оболочкой бытия национальности. Оно призвано выражать интересы всего общества как соборного лица и создавать нравственные условия для развития граждан. Подлинное развитие государства возможно лишь в тесной взаимосвязи с такими динамическими элементами политической сферы, как гражданское общество и личность.

The article reveals the views of the All-unity philosophy disciples (V. S. Solovyov, S. P. Troubetzkoj, S. N. Bulgakov, S. L. Frank) upon the essence and purposes of the state and civil society. It shows that in the philosophy of All-unity the state is considered to be a positive achievement of civilization and a great value. The state is a protective cover of the nationality entity. It has to express the interests of society as a catholic individual and create moral conditions for education of its citizens. True development of the state is possible only in close association with such dynamic elements of political sphere as civil society and personality.

Ключевые слова: *государство, служение правде, границы государственной власти, гражданское общество, партии.*

Keywords: *state, devotion to the truth, borders of powers of the state, civil society, parties.*

Русская философия всеединства зародилась и сформировалась во второй половине XIX в. Её основными представителями являлись В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин. Одна из своеобразных черт этого философского направления заключалась в том, что его методология носила одновременно светский и религиозный характер. Философы стремились осуществить интегральный подход, который применительно к анализу социальной действительности находил своё выражение в попытке положительного синтеза теологии, философии и науки. «Свободная теософия», указывал основоположник данного направления В.С. Соловьёв (1853–1900), является высшим состоянием всей философии «как во внутреннем синтезе трёх её главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно

и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»¹. В данной статье мы попытаемся раскрыть главное во взглядах русских мыслителей на сущность и назначение государства и гражданского общества.

Представители русской философии всеединства не могли обойти стороной проблему государства и гражданского общества, тем более что они жили в период, когда на повестку дня вставали вопросы определения путей реформирования российского государства. На их подходы к анализу политической сферы общества, помимо религиозной составляющей и консервативных симпатий, повлияла школа естественного права, ставшая методологической основой либеральной мысли на Западе и в России. Концептуальное ядро либерализма составили идеи Спинозы, Локка, Монтескье, Руссо, Канта и др. К основным ценностным установкам естественного права относятся: идеи неотчуждаемых прав человека, правовой защищенности личности и ограничения государственной власти.

В отличие от западных теоретиков русские философы искали метафизическое и религиозное обоснование естественно-правовых воззрений. Христианская трактовка проблемы человека предопределила то обстоятельство, что, разделяя основные идеи естественного права, они негативно относились к либерально-индивидуалистическим концепциям, в которых государство рассматривалось лишь как формально-юридический союз, существующий ради защиты эгоистических целей индивидов. Задачи, решаемые государством, считали они, не ограничиваются утилитарными потребностями. Они оправданы только тогда, когда опосредованы высшими, сакральными идеалами и ценностями.

Мыслители не писали специальных монографий, посвященных природе и назначению государства и гражданского общества, и, тем не менее, придавали им большое значение. Особое внимание они уделяли следующим вопросам: какова роль идеального компонента в политической сфере? каково происхождение государства? в чем сущность и смысл его бытия? как взаимосвязаны государство и общество? как соотносятся гражданское общество и государство? Наконец, их интересовали проблемы взаимоотношения государства и личности, проблема поиска оптимальных форм государственного правления и др.

При анализе политической сферы жизни общества мыслители исходили из того, что она включает в себя как материальные, так и идеальные компоненты. Она не есть только предметная действительность, но и творение духа, плод субъективного творчества людей, результат их активной деятельности. Сущность политической сферы жизни общества и ее институтов, считал, к примеру, Е.Трубецкой, мы не сможем понять и объяснить, исходя только из материальных отношений, из влияния «базиса». Он специально полемизировал с марксистским тезисом о том, что государство и правовые институты есть отражение экономических отношений. В политической и правовой сфере, так же как и в других, указывал философ в работе «К характеристике учения Маркса и Эн-

гельса о значении идей в истории» (1902), одними экономическими причинами ничего не объяснишь. Экономика не может осуществлять государственные и правовые акты. Они – плод сложной самостоятельной умственной деятельности субъекта, который не гарантирован от ошибок. Не случайно история знает много государственных переворотов или законов, экономически прямо губительных для страны. Поэтому, объясняя сущность политической и правовой сферы жизни общества, помимо экономических процессов надо иметь в виду «человеческую голову, вообще всю человеческую психику, которая перерабатывает сообразно законам логики и психологии весь разнообразный материал впечатлений, почерпнутый из экономической сферы»². Марксистской интерпретации сущности политической сферы общественной жизни, по мнению Е. Трубецкого, не хватает понимания роли познающего, действующего и творящего субъекта. Политическая сфера не только результат объективных процессов развития, но и творение человеческого духа.

Происхождение государства, как важнейшего элемента политической сферы жизни общества, связывалось философами с активным действием личного начала. Люди, создававшие государство, считал В.Соловьёв, «были носителями высшего сознания, лучшей лично-общественной нравственности»³. Это благодетели человечества, подвижники и герои. С. Франк, делавший акцент на органическом и постепенном процессе формирования государства, также фиксировал роль личного творческого начала в его возникновении. Если в догосударственный, «детский», период развития, писал он, общество развивается произвольно, то у истоков возникновения государственности стоит «созидательное мужское начало». Государство появляется тогда, рассуждает С. Франк, когда обществу грозит гибель от врага или внутренних раздоров. Тогда из политически аморфной, неподвижной и косной среды выделяется «группа смельчаков, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокруг своего естественного: самими своими природными дарованиями как бы предуказанного вождя»⁴. Властное водительство князя и его дружины спасают общество от внешней опасности. Так возникает некий орган защиты, требующий сознательной организации и дисциплины. Первоначально он имеет военно-административное значение. Позднее становится учреждением, объёмлющим все стороны общественной жизни. Постепенно создается прочная действенная организация, объединяющая несколько разрозненных племен в единое целое – государство как «единство планомерно устрояющей воли». Возникновение и проведение в жизнь государственной планомерности приводит к появлению отношений подчинения и властного водительства⁵.

В. Соловьёв определял государство как «общественное тело с определенной организацией, заключающее в себе полноту положительного права или единую верховную власть». Государство для него – это организм, в котором следует различать организующее начало (органы верхов-

ной власти) и совокупность организуемых элементов (массу населения на определенной территории и различные частные союзы). Так же как и власть⁶, государство в философии всеединства – явление двойственное, в котором перманентно воспроизводится конфликт духа и плоти. Государство, отмечал С. Франк, как и всякая вообще внешняя общественная организация, кроме конкретных обстоятельств своего бытия «опирается на внутренние духовные условия своего существования»⁷. Поэтому, с одной стороны, цель государства идеальная – «служение правде»⁸, с другой стороны, цель земная – устройство общественной жизни. Для успешного функционирования государства, указывал П. Флоренский, необходимо наличие прочных идеальных установок деятельности и ясное понимание основных положений, к которым должна приспособиться машина управления. Поскольку государство есть в то же время явление земное, то его существование, считали русские мыслители, неизбежно связано с принуждением. Оно необходимо как фактор, позволяющий, опираясь на существующие законы, ограничить «злую волю» людей и сохранить общественные и культурные устои. Подобная мера, отмечал В. Соловьёв, есть условие цивилизованной государственности. Государство, указывал вслед за ним Е. Трубецкой, есть по своему существу организация принудительная и насильственная. Поскольку государство является произведением человеческого творчества, рассуждал С. Франк, а значит, «искаженным воплощением божественной правды», то в борьбе с неизбежно возникающим произволом оно не чуждается насильственных средств для сдерживания беспорядков. «Государство, политическая власть, принуждение, – писал он, – все это есть роковая земная необходимость, без которой человек не может обойтись»⁹. Толстовское стремление охватить всю общественную жизнь лишь нравственным законом С. Франк находил абсолютно фантастическим. После революции он упрекал русского писателя в том, что его непротивленческая и всё упрощающая моральная проповедь «в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые погубили Россию»¹⁰.

Наличие необходимого насильственного элемента в жизнедеятельности государства, тем не менее, не означало гипертрофирования его роли в философии всеединства. Её важнейшей установкой был тезис о том, что государство не должно истреблять права и свободы граждан. В. Соловьёв, критикуя учение о государстве Платона, напоминал, что частный интерес, семья и частная собственность должны быть защищены от их поглощения государством, а свободная индивидуальность должна иметь возможность для самовыражения. Е. Трубецкой специально критиковал теорию государства Т. Гоббса, у которого оно уподобляется чудовищу, пожирающему все самостоятельное и независимое, превращая личность в винтик колоссального механизма. Он подчеркивал, что духовная жизнь общественного целого и конкретного лица не могут приноситься в жертву государственному колоссу.

Государство, считали последователи философии всеединства, способно и призвано влиять на духовное развитие общества. Оно организует, развивает или, напротив, уничтожает духовный мир личности и народа. Обращаясь к реалиям начала XX века, Е. Трубецкой указывал, что в современных европейских государствах экономические цели подмяли под себя духовные и государство «не склонно признавать никаких высших над собой ценностей, в том числе и ценности человеческой души и достоинства»¹¹. На алтарь государственного «смертного бога» приносится человеческий героизм, идеалы любви к родине и миллионы человеческих жизней. В таких обстоятельствах государство утрачивает свою духовно-организующую функцию и становится воплощением мировой бессмысленности. Подлинную полноту своего бытия, продолжает рассуждать философ, человек обретает лишь там, где он перестает быть средством для достижения внешних ему целей. Пока же, восклицает он, коллективная и государственная жизнь складывается таким образом, что в ней не только не остается места для утверждения достоинства человека, но даже извращается сам его духовный облик.

Философы искали пути установления баланса между интересами государства и личности. В. Соловьёв считал, что действительный прогресс осуществляется там, где государство как можно меньше стесняет внутренний нравственный мир человека. В то же время оно призвано как можно шире обеспечить внешние условия для достойного существования и совершенствования людей. Е. Трубецкой раскрывал диалектику взаимодействия личности и государства в своем труде «Энциклопедия права». «Для существования всякого общественного организма, в частности государства, требуется, – рассуждает он, – чтобы целое господствовало над частью. Где нет такого господства, с одной стороны, и подчинения, с другой, там не будет ни права, ни организованного общества, а будет анархия. Но подчинение лица государству должно иметь известные границы: лицо должно подчиняться государству лишь постольку, поскольку это необходимо для осуществления целей государственного организма, для его существования и процветания. Безграничное господство государства над личностью равнялось бы полному рабству индивидуума, а такое бесправие вовсе не нужно для целей общества: господство государства над личностью не простирается на все стороны существования личности, а только на некоторые его стороны – у всякого свободного лица есть сфера, где оно является независимым»¹².

Итак, для философии всеединства, государство до известных пределов может ограничивать права личности, но и само оно должно быть ограничено. Отечественные мыслители отмечали в то же время, что границы государственной власти подвижны, так как связаны с конкретными историческими условиями. Они зависят от меры индивидуальной свободы, принятой в данном обществе и в данное время.

Вообще государство как социальный институт предстало в рассуждениях русских мыслителей как большая общественная ценность. Оно знаменует собой, по выражению В. Соловьёва, важную ступень в развитии цивилизации и создает условия для культурного прогресса человечества, основанные «на сложном сотрудничестве». С появлением государства расширяется нравственный кругозор личности; формируются идеи патриотизма и гражданской доблести; качественно и количественно изменяется альтруизм, обращаясь на такие абстрактные предметы, как отечество, государство; обобщаются и возвышаются представления о Боге.

Ценность государства, подчеркивали философы, заключается в том, что оно одновременно есть воплощение общественной взаимосвязи людей и защиты общественного целого от анархии и распада. Крах государственности – тяжелое испытание для народа. *Смысл бытия государства* реализуется там, где оно *охраняет интересы общества как соборного лица*, как «сверхвременного единства». Защищая интересы общества как целого, государство защищает каждую личность. Государство выполняет свои функции тогда, когда оно реализует право человека на достойную жизнь и материальную защищенность. Государство – это «собираательно организованная жалость»¹³.

Значение государства, указывал С. Булгаков, состоит в том, что оно является воплощением общенационального единства и служит охраной интересов своего народа. Являясь средством самовыражения национальности, оно формирует чувство сопричастности и привязанности к нему. Русское государство, указывал философ, дорого каждому русскому не просто потому, что оно государство, а потому, что в нем народность «имеет свой собственный дом». Философ подчеркивал, что поскольку в международных отношениях постоянно воспроизводится конкуренция и борьба, то значительную ценность представляет собой самостоятельный, здоровый национально-государственный организм с развитой экономикой и хозяйством. Сильное государство – залог спокойствия граждан.

Философы проводили существенное различие между языческим и христианским государством. Это объяснялось тем, что они платоновски выводили смысл государственного бытия из существующего в нем духовного начала, из господствующих духовных установок. Подлинную полноту значения государству, по их мнению, могут придать только идеалы христианства, указующего на Божественное начало как высший смысл бытия в мире. Поэтому главная задача государства – осуществить нравственную солидарность с царством Божиим на земле. В то же время мыслители признавали, что даже «осененное крестом» государство не является высшей формой жизни, так как подлинный христианин рассматривает его как ступень, ведущую в царство Божье.

В. Соловьёв, рисуя образ идеального христианского государства, указывал, что государственное руководство осуществляется в нём не для

утверждения чьей-то эгоистической силы, а во имя общего блага; что подчинение происходит не из рабского страха, а по совести, а права вытекают «не из безграничности человеческого эгоизма, а из нравственной бесконечности человека как существа богоподобного»¹⁴. Исторически прогрессивное значение возникновения христианского государства он связывал с появлением гражданского общества, раскрепощающего творческие силы людей. «Пока государство было все, – писал мыслитель, – общество было ничто. Но как только цель жизни была поставлена выше государства, так живые силы общества освобождаются, перестают быть рабами государства»¹⁵.

Итак, государство в философии всеединства есть выдающееся достижение цивилизации, результат деятельной и активной воли носителей более развитого нравственного сознания. Его сущность зависит от тех идеальных установок, на которых оно базируется. Высшим типом государства является правовое христианское государство. Как явление дуалистическое оно неизбежно использует элементы насилия, но его главная цель – создание необходимых условий для развития духовной жизни общества и свободной индивидуальности.

Философы прекрасно понимали, что государством не исчерпывается вся политическая сфера. Громадную роль играет в ней и гражданское общество. И государство, и гражданское общество тесно взаимосвязаны. Государство, писал С. Франк, есть «начало плановости» в общественной жизни, а гражданское общество есть «начало спонтанности и свободы». Функции гражданского общества, как и государства, не сводятся только к удовлетворению эгоистических целей индивидов, так как гражданское общество есть форма свободного общественного сотрудничества для достижения сверхиндивидуальных целей общества как единства. Задача государства состоит в том, чтобы «организовать свободу» и создать условия для процветания гражданского общества.

Философ одинаково отрицательно относился как к тем представлениям, где роль гражданского общества нивелировалась, так и к тем, где функции государства гипертрофировались. Принципиальную теоретическую ошибку либерального «манчестерства», отводившего государству роль «ночного сторожа», мыслитель видел в его номиналистических общеполитических предпосылках. Либерализм, считал он, осуществляет неоправданное отождествление государства с гражданским обществом, возводит механическую разделённость индивидов в абсолютный принцип. В реальности гражданское общество и государство не тождественны, но тесно связаны. Противопоставление индивида и общества, «Я» и «МЫ» теоретически неверно, ибо односторонне отражает лишь одну сферу общественной жизни.

П.А. Флоренский в работе «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) указывал, что тайна устройства устойчивого

государства заключается в сочетании интересов целого со свободой проявления сил отдельных людей и групп. При этом все, что составляет содержание жизни отдельных личностей, должно уважаться и оберегаться. Мудрость государственного управления не в истреблении тех или иных данностей, а в их умелом направлении. В то же время философ отрицательно относился к наличию в государстве постоянно борющихся политических партий. «Партии же, изъясляющие особо нарочитую преданность, – подчеркивал он, – не только излишни, но разлагают государственный строй, подменяя (собою) целое государство... в конечном счете становятся янычарами, играющими (верховой) государственной властью»¹⁶.

Л.П. Карсавин в работе «Государство и кризис демократии» (1934) также высказывал мысль о дезорганизующей роли партий в обществе. Партии, считал он, пытаются воспользоваться доверием народа ради своих корыстных целей. Тем более не может организовать народ одна единственная партия, так как, уничтожив другие, она становится деспотической и стремится подчинить народ через насильственное навязывание своей идеологии. Рациональные планы тех или иных партий разрушают старый народный строй и дезорганизуют народ, однако он выступает в исторической реальности как «живая социальная личность», которую невозможно подчинить рациональным теориям и схемам. «Ещё не было на земле, – восклицает философ, – безошибочных идеологий. И заставляя народ верить в ложные истины, насильственно навязывая их молодежи, эта единственная партия отравляет и разрушает себя и народ. Исчезла идеология якобинцев и «святых» Кромвеля, и, безусловно, исчезнет и коммунистическая»¹⁷.

Русские мыслители размышляли над принципами подхода к такой проблеме, как поиск наилучшей формы государственного правления. Они исходили из того, что нельзя обожествлять ту или иную форму правления, ибо она есть плод земного творчества людей, а значит, несовершенна. Вообще любой человеческий идеал, считали они, не является святыней. Не существует априорно заданных общественных форм, и, тем более, нельзя навязывать их кому бы то ни было. Поэтому следует исходить из двух факторов сразу: из общих теоретических положений и из реальных исторических условий. Мудрый политический деятель вырабатывает умение сочетать теорию и практику. Он подобен врачу, исходящему не только из тех или иных положений медицинской науки, но и из данного состояния пациента.

Во-первых, любая государственная форма должна соответствовать общим «вечным» принципам общественной жизни. Во-вторых, она должна быть согласована с теми конкретными эмпирическими условиями, к которым она прилагается. К ним, считал С. Франк, относятся: 1) материальные условия жизни общества; 2) его духовное (нравственное, религиозное, умственное) состояние, а также духовное состояние его отдельных слоев; 3) отношения между этими разными слоями (классами, национальностями и т.п.); 4) исторические задачи, которые в данный момент стоят перед обществом¹⁸.

Бывают и такие эмпирические условия, указывал философ, которые делают целесообразной даже деспотическую форму правления. Эта необходимость появляется при возникновении потребности в быстро и единодушно действующей воле. Однако оправданность такой формы, ее онтологическая правомерность, допустима, лишь поскольку она является «переходной мерой в интересах внутреннего оздоровления общества». Логическая эволюция деспотии ведет к ее самоустранению после установления свободного взаимодействия индивидуальных сил.

Идею сочетания теоретического и исторического подходов в вопросе о поиске наилучшей формы государственного устройства развивал и Е.Н. Трубецкой. Этот вопрос, указывал он, должен ставиться исходя не из абстрактных пожеланий, а лишь в связи с той мерой свободы, которая неодинакова в каждой конкретной временной, национальной, культурной ситуации. «В наше время, – пишет философ, – всякий образованный человек осознает нелепость самой постановки вопроса о том, каково вообще наилучшее общественное устройство. Такого государственного устройства, которое было бы для всех всегда и везде наилучшим, вообще не существует: можно, разумеется, ставить вопрос о наилучшем государственном устройстве для данной страны в данную эпоху, и, ставя этот вопрос для различных стран, мы, понятное дело, придем не к одному, а к множеству разнообразных решений»¹⁹.

Л.П. Карсавин, характеризуя наилучшую форму правления, обращал внимание на взаимодействие управляемых и управляющих в государстве. Наилучшая организация государства, подчеркивал он, есть та, которая помогает руководящему слою естественно вырасти из народа; постоянно сотрудничать с народом, наконец, согласовывает влияние руководящего слоя, а через него и самого народа, с силами и инициативами реальной власти²⁰. П. Флоренский был убежден, что строй, существовавший в 30-е годы XX века в СССР, не достаточно учитывал ее конкретно-исторические особенности. Излишняя унификация, указывал он, нивелирует личную, социальную и национальную жизнь. Поэтому экономическая, культурная, образовательная сферы должны быть реформированы в сторону децентрализации. Это, по его мнению, обеспечит интенсивность развития и ликвидирует гнетущее единообразие. «Очень скучно, – писал он, – когда и в Керчи, среди греческих развалин, и в Мариуполе, овеванном воспоминаниями о Пушкине... *везде видишь*: нигде кроме как в Моссельпроме». Но это *не только скучно*»²¹. Мыслитель подчеркивал, что, поскольку отечественная промышленность выросла в отличных от Запада условиях, она не должна слепо копировать иностранные образцы, а должна ставить свои задачи и решать их своими средствами. Государство же призвано в совершенстве знать свои ресурсы и надежно защищать внутренний рынок от иностранной экспансии. Итак, государство у последователей философии всеединства имеет двойственную природу: земную и трансцендентную.

Подлинная власть имеет духовные истоки. Она связана не с насилием, а с верой в авторитет или «призванность» властвующего, который выражает надгосударственные интересы искания «правды». Государство является положительным завоеванием цивилизации и великой ценностью. Оно отражает интересы всего общества как соборного лица, является защитной оболочкой бытия национальности, организует духовную жизнь общества и создает условия для нравственного развития граждан в свободе от эгоизма. Неизбежный элемент принудительности, существующий в государстве, не означает исключения духовной и материальной свободы человека. Юридически ограничивая права личности, само государство должно быть ограничено. Развитие государства происходит в тесной взаимосвязи с такими динамическими элементами политической сферы, как гражданское общество и личность.

Представления о сущности и задачах государства и гражданского общества у В. Соловьёва и его последователей явились средством борьбы с либерально-индивидуалистическим и марксистским взглядами на сущность государства. Они прямо или косвенно полемизировали с марксистскими идеями классово-антагонистической интерпретации природы государства как аппарата насилия и с пониманием политической сферы исключительно как отражения экономических отношений. В противоположность марксизму философы акцентировали надклассовую, объединяющую роль государства как выразителя интересов общества, как «соборного лица». Они выявили фундаментальность проблемы свободы человека и общества как важнейших ориентиров деятельности государства. В противоположность формально-юридической интерпретации роли и назначения государства они развивали мысли о значении духовных основ власти и сакральных, христианских ориентиров государственной жизни.

Либеральные подходы в понимании задач государства были синтезированы в философии всеединства с консервативным и религиозно-метафизическим элементом, что составило своеобразие подходов русских мыслителей.

¹Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С.194.

²Трубецкой Е.Н. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории // Проблемы идеализма: Сб. статей (1902). М., 2002. С. 56.

³Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 294.

⁴Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 137.

⁵В.Соловьёв в «Оправдании добра» почти также описывает возникновение государства. Он пишет: «Вспомним, как обыкновенно зачинается государственность: превосходящий других личными силами вожьд – военный или религиозный..., руководимый сознанием своего исторического призвания, а также личными побуждениями, собирает вокруг себя людей из различных родов, или колен, образуя с ними некоторое *междуродовое* ядро, вокруг которого затем добровольно или же принудительно собираются целые роды и племена, получая от вновь образовавшейся верховной власти законы и управление и теряя в большей или меньшей степени свою самостоятельность» (Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. 1988. Т. 1. С. 384).

- ⁶ Размышляя над природой власти, В. Соловьёв и его последователи приходили к выводу о том, что она двойственна. Антиномичную природу власти наиболее ясно выразил С.Н.Булгаков. С одной стороны, указывал он, власть – «самостоятельное мистическое начало», символ божественного всемогущества и благодати, а с другой – они есть «нечто натурально-человеческое, срединное, принадлежащее к области относительного» (Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 395).
- ⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 138.
- ⁸ Правда для С.Л. Франка, как и для всей философии всеединства, означает одновременно и «истину», и «моральное естественное право». Это не истина как теоретическая картина мира, а истина, которая совпадает с внутренней основой «подлинной», т.е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена (См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. С. 491 – 492).
- ⁹ Франк С.Л. Крушение кумиров. Соч. М., 1990. С. 130.
- ¹⁰ Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 494.
- ¹¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 29.
- ¹² Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб., 1998. С. 195.
- ¹³ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 522.
- ¹⁴ Там же. С. 407.
- ¹⁵ Соловьёв В.С. Собр. соч. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва, Э.Л.Радлова. 2-е изд. СПб. В 10 т. 1911 – 1914. Т. III. С. 411.
- ¹⁶ Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. Кн. 3. С. 108.
- ¹⁷ Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 1. С. 192 – 193.
- ¹⁸ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С.104 – 105.
- ¹⁹ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1917. С. 66.
- ²⁰ См.: Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии. С. 192.
- ²¹ Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 98.

МАРК СМИРНОВ

«Независимая газета», «НГ-религии»

МИФ О ПРОРОКЕ ЭКУМЕНИЗМА*

Рассматривается проблема единства христианских церквей и отношение к ней В.С. Соловьёва. Автор прослеживает эволюцию взглядов философа и анализирует их значение для современного экуменического движения.

The article deals with the problem of the unity of Churches and V.Solovyev's attitude to it. The autor follows the evolution of viewpoints of the philosopher and analyses their meaning for ecumenical movement.

Ключевые слова: *единство церквей, православие, католичество, протестантизм, эволюция теократической идеи.*

Keywords: *the unity of Churches, orthodoxy, catholic, potestantism, evolution of theocratical idea.*

Владимир Соловьёв – провозвестник христианского единства... Так русского мыслителя называли на Западе в начале XX века. «Пророк экуменизма» – еще один ярлык, навешенный на Соловьёва. Насколько справедливо – большой вопрос.

Запад начал узнавать Соловьёва еще при жизни. Первые работы философа, посвященные прежде всего апологетике папства и католичества, были опубликованы на французском языке. Это «История и будущность теократии» и «Россия и Вселенская Церковь». Причем с работой «Россия и Вселенская Церковь» русский читатель познакомился гораздо позже французского: на русский язык ее перевел Григорий Рачинский. В 1910 году появилась работа Мишеля д'Эрбиньи «Русский Ньюман». Французский иезуит увидел во Владимире Соловьёве фигуру, которая способствовала единству Церквей.

На Западе творчество Соловьёва интересовало не только католиков. Уже после смерти философа в 1900 году его работы привлекли внимание антропософов и теософов. Они также переводили его работы на иностранные языки. Их интересовали эсхатологические темы, нашедшие отражение, например, в последнем произведении Соловьёва «Три разговора, или Краткая повесть об антихристе».

Наконец, Соловьёвым заинтересовались протестанты. Уже в начале XX века «Повесть об антихристе» была переведена на английский язык, чему способствовали англичане. Накануне второй мировой войны и после нее очень большой вклад в представление о Соловьёве на Западе сделала Евангелическая Церковь Германии, в частности – профессор Людольф Мюллер. Благодаря ему в Германии существует полный перевод произведений Владимира Соловьёва на немецкий язык.

Таким образом, возник некоторый «миф» о том, что Владимир Соловьёв – предтеча того самого экуменизма, который мы знаем сегодня и который существует по крайней мере с послевоенных лет. Соловьёв – своего рода «икона» экуменизма, воплощенного в деятельности нынешнего Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). К этому следует относиться достаточно критически.

Доживи Соловьёв до наших дней, еще не известно, как бы он отнесся к деятельности ВСЦ. Устроил бы его такой «проект» объединения Церквей? Достаточно вспомнить сюжет «Краткой повести об антихристе», чтобы увидеть параллели между стремлением нынешних экуменических лидеров найти общий базис для всех религий и идеей соловьёвского антихриста созвать Вселенский Собор, чтобы объединить всех людей одной верой. Финал произведения со всей очевидностью дает понять, чем заканчиваются подобные проекты.

Занимаясь эпистолярным наследием Владимира Соловьёва, я 15–20 лет назад составил предметный указатель к четырем томам его писем. В этом указателе вы нигде не найдете таких тем, как «единство христиан»,

«единство Церквей». Зато очень много ссылок на папство, на Римско-Католическую Церковь, на преемство апостола Петра в римском догмате о папстве. Многие исследователи, в частности Николай Котрелев, отмечают, что Соловьёв прошел мимо протестантской традиции. Добавлю от себя: он прошел также и мимо древней восточно-христианской традиции, то есть мимо так называемых дохалкидонских православных Церквей.

Вот любопытный пример. Когда Соловьёв был еще совсем молодым человеком, в Россию приехал известный англиканский деятель Чарльз Палмер. Он заявил, что его вера не противоречит православию и даже хотел причащаться в православной церкви. На это он получил отказ, который был сформулирован известным богословом митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). Палмеру было сказано, что для этого нужно решение Вселенского Православного Собора.

Конечно, приезд Палмера и интерес англикан к православию не прошел бесследно в России. Этим заинтересовался предтеча Соловьёва, христианский мыслитель Алексей Хомяков. И хотя Хомяков олицетворяет собой славянофильство, тем не менее интерес к англиканству, к западному христианству в целом нашел отражение в его последующей переписке с Палмером.

В это же время русская богословская мысль была направлена и на других западных христиан, в частности на старокатоликов. Известный в то время богослов протоиерей Иоанн Янышев специально занимался проблемой возможного диалога и воссоединения старокатоликов и православных. А профессор Санкт-Петербургской духовной академии Василий Болотов даже готовил для Синода записку, в которой рассматривал «проблему *filioque*». Конечно, эти попытки православных богословов, с одной стороны, и встречное движение со стороны Запада, с другой – не привели к конкретным результатам. Но богословская, церковная, публицистическая мысль в России активно осваивала эту тему. Между тем в работах самого Владимира Соловьёва, посвященных собственно церковному вопросу, эта проблема не являлась магистральной. В деле воссоединения Церквей его, по сути, волновало лишь одно: объединение Православной и Римско-Католической Церквей.

Интересно, что в ранний период своего увлечения католичеством (условно – 1885 год) Соловьёв выступает апологетом не столько самого католичества, сколько института папства. Это дает возможность его критикам называть Соловьёва папистом. Действительно, Соловьёв прошел мимо томизма, мимо очень свойственной середине – концу XIX века увлечения произведениями святой Терезы Авильской и католического мистицизма. Он абсолютно не интересовался литургией.

Не случайно известный автор работы «Пути русского богословия» протоиерей Георгий Флоровский отмечал: «Не надо думать, что для Соловьёва мариология, например, имела какое-то большое значение».

Он считает, что «Литании» Соловьёва Деве Марии – его переводы из Петрарки – это только некий казус, случайность, которая ни о чем не говорит. Более того, в своих работах, например в реферате на книгу известного немецкого историка Иоганнеса Янсена, автора «Истории немецкого народа от конца Средних веков до нашего времени», Соловьёв писал, что плодом Реформации является упадок религии во всем современном мире. Ревнителю чистоты евангельской сделали все, что могли, чтобы очистить Европу от христианства. Такой результат заключался скрытно уже в самом начале этого движения, чего сами реформаторы не сознавали и не предвидели.

Для всякого историка это довольно спорное утверждение. Особенно если иметь в виду, что Реформация была естественным откликом на злоупотребления Католической Церкви и папства в Средние века и имела, безусловно, очистительный характер. Хотя последствия ее оказались несколько иными.

Конечно, не все известные русские писатели и публицисты того времени разделяли такую точку зрения. Именно поэтому в русской богословской литературе XIX века так много переводов протестантских трудов, сочинений тех же англикан и лютеран. Они заложили основу для богословского образования в духовных академиях России.

Внутри русского общества уже назревали тенденции к появлению чисто русского протестантизма. Появились баптисты, или штундобаптисты. В Петербург приехал лорд Гренвилл Вальдигрев Редсток со своим евангелическим протестантским учением, которое нашло большое сочувствие в аристократических дворянских кругах. Отставной полковник Василий Пашков и многие известные дворяне выразили горячее сочувствие этому учению. При этом достаточно вспомнить пример писателя Николая Лескова, который уделил редстокизму, квакерам (которых он называл «квакереями») большое внимание в своих произведениях. Лев Толстой также находился под влиянием этих тенденций в российском обществе – но не Соловьёв.

Конечно, все это было реакцией на «глубокую болезнь Русской Церкви», как говорил Достоевский, утверждавший, что Церковь находится «в параличе». Поэтому вполне естественно, что одни думающие люди, мыслители, не чуждые христианства, увлекались протестантскими идеями, а другие – и здесь мы должны обратить внимание на Соловьёва и его окружение – были заинтересованы католицизмом.

Здесь мы и сталкиваемся с главным вопросом, на который пока никто из исследователей не смог дать ответ. Кто повлиял на Владимира Соловьёва, кто способствовал переменам в его взглядах и переходу от славянофильства к католицизму? Мне приходилось писать в нескольких статьях, что события 1881 года – убийство императора и выступление Соловьёва против смертной казни убийц (его личная жизненная катастрофа в этой связи) – толкнули его из лагеря консерваторов, славянофилов в лагерь либералов, где пребывали и религиоз-

ные диссиденты русского общества, будь то католики или протестанты. В этом либеральном лагере Соловьёв встречает людей, которые являлись членами тайного католического кружка во главе с Елизаветой Волконской. И Соловьёв старался на протяжении оставшегося отрезка своей жизни действовать в ключе этого небольшого, но очень влиятельного католического движения. Влиятельного, потому что люди, входившие в него, были не из простого народа, они представляли высшую знать, аристократию, находившуюся в родстве со Столыпиным (как Наталья Ушакова) или с Бенкендорфом (Елизавета Волконская была его дочерью).

Заметим, что у Владимира Соловьёва появляется не только интенция оправдать папство, защитить его и показать русскому обществу, что доктрина Католической Церкви также основана на учении святых отцов, но еще и попытка повлиять на политическую жизнь страны. Именно поэтому Соловьёв становится автором нескольких писем к императорам Александру III и Николаю II. Он обращается к ним, пытаясь повлиять на политику империи в области свободы религии, свободы вероисповедания.

Не знаю, насколько с этим связана идея о союзе Папы Римского и российского императора, разделяли ли эту идею члены кружка Волконской или же это была собственная утопия, фантазия самого Владимира Соловьёва. Но для нас, живущих в XXI веке, все это выглядит совершенно фантастично. Трудно себе представить, что союз Понтифика и российского императора мог кардинально повлиять на политическую историю того времени. Владимир Соловьёв, говоря о таком союзе, имел в виду ветхозаветное учение о царстве, священстве и пророках. В дополнение к царю и Папе, согласно его схеме, оставалось лишь найти Пророка.

Императора Александра III, который начал в России контрреформы и сам стал символом консерватизма того времени (о чем Соловьёв сказал: «Мы живем в эпоху замороженного говна»), трудно представить медиатором христианской политики, как выражался Соловьёв, во всемирном масштабе. Тем более трудно увидеть такого медиатора в фигуре Николая II, неспособного управлять даже своей страной. Мы не знаем, как бы сам Соловьёв относился к русской монархии, доживи он до 1905 года. Во всяком случае, его корреспондент, генерал царской свиты Александр Киреев, в 1905 году писал о «полной неспособности царя проводить как внутреннюю, так и внешнюю политику» и, абсолютно не веря уже в императорскую власть, вступил в «Союз русского народа»

Возьму на себя смелость утверждать, что и Соловьёв в роли пророка выглядел несколько комично. Если мы внимательно будем читать его стихи, то именно фигуре пророка в них посвящена масса шуточных и смешных строк.

Соловьёв не был бы Соловьёвым, если бы он не эволюционировал, не изменял свои взгляды, в том числе на папство и на Католическую Церковь.

Чем больше Соловьёв знакомился с реальным католичеством (о чем свидетельствует его переписка с иезуитами), тем больше он понимал, что его скорее теургические и теософские, чем католические идеи не находят понимания у современников в католическом лагере. Точно так же и католическая сторона по мере знакомства с Соловьёвым и перевода его работы «Россия и Вселенская Церковь» теряла к нему интерес.

В этот период Соловьёв испытывает страшное разочарование, когда понимает, что его утопии нельзя воплотить в реальной жизни. Это приводит его к пониманию единства Церкви уже только в эсхатологическом плане. Именно поэтому в его последней работе «Три разговора, или Краткая повесть об антихристе» появляется и положительный тип протестанта. Соловьёв признает, что протестанты в лице героя его повествования профессора Пауля (есть, конечно, некая контаминация с апостолом Павлом в этом имени) оказываются истинными христианами – они противостоят антихристу так же, как католики и православные.

Я не взялся бы назвать Владимира Соловьёва провозвестником христианского единства, хотя определенные заслуги в этой области у него есть. Еще в самом начале увлечения католичеством Соловьёв писал своему корреспонденту, уже упомянутому генералу Александру Кирееву: «Зря вы думаете, что речь идет о формальном, механическом соединении Церквей. Скорее речь идет о химическом процессе, когда из двух совершенно разнородных элементов можно создать нечто третье».

Соловьёв понимал, что такая утопическая и идеалистическая схема, как союз Римского Папы и императора, возможна лишь в отдаленной перспективе. Но некое сближение двух христианских конфессий, которые оказались разделенными после 1054 года, существует.

Соловьёв уже в XIX веке подготовил почву для того, чтобы православные и католики в наше время могли увидеть как общность своих вероучений, так и их различия. Этот процесс очень долгий и скорее всего может идти лишь на том самом «химическом уровне».

*Текст подготовлен по материалам выступления на международной конференции Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова «Владимир Соловьёв и Жак Маритен» (18 – 19 мая 2006 г.).

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. БУЛЛЕР

Staatsministerium Baden-Württemberg,
Stuttgart

ПОНЯТИЕ *СОВЕСТИ* В НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Первооснову человеческой морали Вл. Соловьёв ищет не в абстрактных принципах «чистого разума», а в моральной натуре самого человека. Эту первооснову образует для него чувство человеческого стыда, ставшее позже человеческой совестью. Понятие совести у Вл. Соловьёва обосновано антропологически. И хотя совесть проявляет себя только в индивидуально-субъективной форме, она у Соловьёва, являясь универсальным понятием, имеет под собой объективную основу.

В интерпретации Вл. Соловьёва совесть не является ни моральным принципом, ни практической нормой, а олицетворением добра или проявлением нравственного разума. Но в отличие от кантовского понятия разума, разум Соловьёва не «чист» и «формален», а наделён «человеческими» чертами: он не вечен, а преходящ, не „чист“, а эмпиричен. Одним словом разум Соловьёва историчен. Вл. Соловьёв не пытается освободить нравственный разум от влияния «эмпирических примесей» и человеческих чувств. Скорее наоборот – чувства, и особенно «высокие» чувства, играют у него решающую роль в процессе нравственного развития человека. В философии Вл. Соловьёва происходит легитимация понятия чувства как моральной инстанции. Для Вл. Соловьёва чувство есть не только инструмент познания мира, но и средство морального самосовершенствования человека. В нашем прагматичном, рациональном, высоко технологизированном и до мельчайших деталей урегулированном мире – в мире, в котором всё меньше места остаётся человеческим чувствам, принципы философии Соловьёва приобретают особую актуальность. Ведь и современный человек должен стремиться осуществлять добро, следуя внутреннему голосу своей совести.

V. Solovyov is looking for a fundamental principle of human ethics not in the abstract concept of “pure reason”, but in human being’s ethical nature. This fundamental principle is created for the philosopher by the feeling of human shame, which later transforms into human conscience. V. Solovyov anthropologically validates the idea of conscience. Although conscience manifests itself only in individually-subjective form, in Solovyov’s theory it is a universal idea, standing on objective ground.

In Vladimir Solovyov’s interpretation conscience is neither an ethical principle, nor a practical norm. It is an embodiment of good and an exertion of ethical reason. But unlike Kant’s idea of reason, “reason” in Solovyov’s handling is not “pure” and “formal”, but is endowed with “human” features: it is not eternal, but momentary, not “pure”, but empiric. In short, Solovyov’s “reason” is historical. V. Solovyov does not try to untie ethical reason from the influence of “empirical alloy” and human feelings. If anything - sentiments and, especially, “winged sentiments” play a crucial part in the process of ethical development of human being. Legitimizing of the idea of feeling as an ethical authority takes place in Vladimir Solovyov’s philosophy. For him “feeling” – is not only a tool for understanding the world, but also a means for ethical self-improvement. In our pragmatic, rational, highly technologized and structured to the last detail world, in the world, where less and less place is left to human feelings, the principles of Solovyov’s philosophy are especially relevant. A modern person should seek to do good, following the inner voice of his conscience.

Ключевые слова: *Вл. Соловьёв, Кант, высокие чувства, разум, стыд, совесть.*

Keywords: *V. Solovyov, Kant, winged sentiments, shame, conscience.*

Предисловие

Понятие *совесть* является центральной категорией нравственной философии Владимира Соловьёва. Но это понятие у Соловьёва настолько тесно связано с чувством человеческого *стыда*, что такая тесная связь этих понятий заставила нас обратиться и к анализу чувства *стыда*, тем более что для Соловьёва обе моральные категории – как *стыд*, так и *совесть* – образуют в их взаимосвязи фундамент человеческой нравственности.

Обращаясь к проблеме основ человеческой морали, Соловьёв следует научной традиции Канта, стремившегося к методически строгому обоснованию принципов своей философии. Именно Кант впервые ставит вопрос о предпосылках человеческой морали, т. е. рассматривает её с точки зрения «нравственного закона», демонстрируя при этом исключительную логическую строгость суждений. Влияние Канта на развитие нравственной философии было настолько велико, что каждая новая попытка обоснования морали после него могла быть по достоинству оценена только по отношению к его этической модели. Соловьёв, отдавая должное философским заслугам Канта, критиковал его в то же время за «субъективный идеализм», проявляющийся и в его моральной философии.

Из вышесказанного уже вырисовываются очертания структуры данной работы и затронутых в ней проблем. Эта работа состоит из двух главных частей: в первой её части речь идёт о соловьёвских понятиях *стыд* и *совесть* как фундаментальных предпосылках человеческой морали. Вторая часть посвящена сравнительному анализу понятия *совесть* в этических моделях Вл. Соловьёва и И. Канта. Что касается целей данной работы, то главная её задача состоит в решении этической дилеммы, присутствующей как в философии Соловьёва, так и в философии Канта и заключающейся в противоречии между *объективностью* нравственного принципа и *субъективностью* форм его осуществления. Понятие *совесть* как никакое другое понятие указывает на это противоречие, потому как *совесть* есть *субъективное* чувство, имеющее силу *объективного закона*. В нравственной сфере *совершенный* принцип предполагает наличие *несовершенного* состояния, и наоборот... Нравственная философия стремится к слиянию *объективного/совершенного* и *субъективного/несовершенного* начала морали в одно целое.

Моральную задачу человека она видит в его развитии к идеальному нравственному состоянию. Но в чём состоит смысл этого нравственного развития? Почему человек *должен* стремиться к совершенству? Зачем ему

дана *совесть*? Эти вопросы довольно сложны, чтобы рассмотреть их всесторонне в рамках одной небольшой статьи, но, не касаясь этих вопросов, нет и смысла заниматься проблемами нравственной философии.

От чувства *стыда* к чувству *совести*

Нечасто философы обращались к проблеме понятий *стыда* и *совести*¹, а у Вл. Соловьёва эти понятия занимают центральное место в его нравственной философии. Свой анализ понятия *совесть* Соловьёв начинает с исследования чувства человеческого *стыда*, потому как он в этом чувстве видит «первоначальную основу» *совести*. Анализ Соловьёва начинается очень примечательным замечанием: «Есть одно чувство, которое не служит никакой общественной пользе, совершенно отсутствует у самых высших животных и, однако же, ясно обнаруживается у самых низших человеческих рас. В силу этого чувства самый дикий и неразвитый человек *стыдится*...»².

Начиная стыдиться, человек осознаёт свою (не)принадлежность миру природы или же он открывает в себе двойственный характер своей природы. Без этой двойственности человеческой природы не было бы у него и чувства *стыда*. *Стыд* есть качество *разумного* существа, имеющего *природное* происхождение. В этом и заключается нравственное противоречие *стыда*. Попробуем подробнее это объяснить.

(1) Говорить о потере *стыда* имеет смысл только там, где есть разум. Было бы глупо обвинять агрессивного человека, теряющего вследствие болезни Альцгеймера свой разум, в том, что у него нет «ни стыда, ни совести». Больной человек не осознаёт потерю своего разума, а значит, и отсутствие чувства *стыда*. Он не может *стыдиться*, так как у него отсутствует и основа стыда – здоровое мышление.

(2) С другой стороны, чувство *стыда* предполагает наличие не только разума, но и природного, или же «плотского», начала у человека, его склонность к удовлетворению «животных» потребностей. Без этого качества человеку было бы просто напросто *ничего* стыдиться. Искусственный интеллект (робот) не знает чувства *стыда*. Но он не имеет также и чувств ненависти и злобы. Искусственный разум *бесчувствен*. На тему бесчувственности этого разума были созданы многочисленные фильмы (например, «Терминатор»), написано множество как фантастических, так и футурологических книг³.

Таким образом, двойственная натура человека определяет и двойственную суть понятия *стыд*, являющегося одновременно и *чувством* и *разумом*. *Стыд* соединяет в себе как природное, так и духовное начало: если он чувство, то непременно *разумное*, если он разум, но непременно *чувствительный*. С такой позиции и исследует Соловьёв роль чувства *стыда* в процессе нравственного развития человека.

Если человек имеет *стыд*, то это означает для Соловьёва, что он стесняется своего животного происхождения и своей зависимости от природного начала. Природная или материальная зависимость человека проявляется у него прежде всего в чувстве полового стыда. Для Соловьёва очень важно подчеркнуть, что в этом чувстве «человек признаёт для себя постыдным и следовательно дурным, недолжным не какое-нибудь частное и случайное уклонение от какой-то нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органический мир».⁴

Человек как существо «сверхживотное» и «сверхприродное» стыдится животной жизни, и «таким образом в *этом* стыде человек становится человеком в полном смысле слова»⁵. Перефразируя известный тезис марксизма, можно утверждать, что не *труд*, а *стыд* сделал из обезьяны человека. Человек есть «животное *стыдящееся*»⁶. Тот факт, что человек научился применять орудия труда, не является существенным признаком его *человечности*⁷. Главным признаком таковой является наличие у человека нравственности или же чувства *стыда*.

Если человек имеет *стыд*, то это означает, что он противится своему подчинению «равнодушной» природе, отказывается быть её простым орудием, т. е. не хочет *только* воспроизводить своё потомство, *только* удовлетворять свои животные потребности, быть *только* природным существом.

Ставя себя выше мира природы, человек тем самым «действительно выделяет себя из всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной»⁸. В *стыде* человек преодолевает своё природное начало как *в себе*, так и *вне себя*. Это его стремление отделить себя от мира природного и животного проявляется прежде всего в его внешних формах существования. Человек создаёт вокруг себя свой собственный искусственный мир, *очеловечивающий* его жизнь. Его мир – это неприродный мир его собственного личного пространства с особыми *человеческими* правилами существования. Имеющий *стыд* человек не принимает внешнюю природу таковой, какая она есть, а видоизменяет и *очеловечивает* её в соответствии со своей нравственной натурой. Он приводит внешний мир в соответствие со своим миром *внутренним*. И чувство *стыда* является в этом случае не чем иным, как средством самосовершенствования человека, своего рода внутренним инструментом преобразования мира внешнего.

Понятие *стыд* скрывает в себе неразгаданную тайну. Лучше всех это понял Соловьёв, справедливо заметивший, что никакой утилитарной «полезности» у стыда нет⁹. Развитие чувства *стыда* невозможно объяснить никакими экономическими причинами или материальными выгодами. Зачем человеку вообще дан *стыд*? Ведь он «мешает» человеку жить «в своё удовольствие», не даёт «развернуться» его эгоизму, препятствует его желаниям.

Проблема *стыда* состоит также в том, что «когда является стыд, *ещё* не может быть речи о злоупотреблениях, а когда является злоупотребление, тогда *уже* нечего говорить о стыде»¹⁰. Из сказанного следует, что *стыд* и злоупотребление являются взаимоисключающими категориями. Злоупотребление есть действие, а *стыд* не является действием и стоит выше всякого действия. Определённое действие становится только тогда в глазах человека *злоупотреблением*, когда оно вызывает у него чувство *стыда*. Без *стыда* нет и *злоупотребления*.

С другой стороны, *стыд* как нормативная категория может проявить себя только в событийном мире человека. *Стыда* нет и не может быть вне человеческого действия. С этой точки зрения действие и *стыд* – взаимозависимые категории. Если есть *стыд*, значит, было и действие, которого *не должно* было бы быть. Функция *стыда* оценочно-нормативная. *Стыд* должен «осудить» или же «предотвратить» безнравственные, т. е. неразумные, действия человека. Но прежде чем уметь осуждать или предотвращать определённые действия, человеку надо было вначале научиться *отличать* добро от зла. И эта способность *отличать* была дана человеку вместе с его чувством *стыда*, которое постепенно развилось у него в чувство *совести*. По мнению Соловьёва, *стыд* и *совесть* «говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро, это недолжно, это недостойно*»¹¹. В этом смысле *стыд* и *совесть* являются проявлением разума или добра в эмпирическом мире человека. В событийном мире добро проявляет себя в различных формах, но первоначальная форма его проявления у человека есть чувство *стыда*. В этом чувстве добро, как замечает Соловьёв, проявляет себя только по отношению к «плотскому» миру, но «из этой первоосновы, постепенно расширяя и уточняя свою конкретно-чувственную форму, оно переходит в виде *совести* на всю область человеческой этики»¹².

Совершенствуясь и развиваясь, эта первоначальная форма восприятия добра постепенно охватывает другие сферы человеческой жизни, так как «нравственная самооценка не может оставаться в простом виде конкретного ощущения, она неизбежно проходит через среду отвлечённого сознания, откуда и выходит в новой форме *совести*»¹³. *Совесть* в отличие от *стыда* является «более тонким» и «отвлечённым» чувством, утверждает Соловьёв, образно сравнивая её развитие с процессом развития «плотского индивидуализма» в эгоизм: «видоизменению плотского инстинкта в эгоизм соответствует видоизменение *стыда* в *совесть*»¹⁴. Хотя и в «плотском инстинкте», и в эгоизме речь идёт об одном и том же понятии собственного «я», однако в эгоизме это «я» предполагает наличие *личности*, осознающей себя таковой. «Плотский инстинкт», не являясь категорией социальной, знает только индивидуальную границу между «я» и «не я». Его сфера действия намного уже, чем сфера действия эгоизма.

Подобная дифференция существует также между понятиями *стыд* и *совесть*. *Совесть* не ограничивается санкциями и запретами, она не просто «подаёт сигналы», но и требует от человека моральной корректуры его безнравственных действий, являясь средством восстановления и сохранения справедливости.

Анализируя эпистемологические механизмы функционирования чувств *стыда* и *совести* в эмпирической жизни человека, Соловьёв стремится показать всю сложность процесса субъективного восприятия идеи добра. Но в центре внимания Соловьёва стоят не только когнитивные дифференции между понятиями *стыд* и *совесть*, но и их философско-историческая роль. Соловьёв убеждён, что всё развитие человеческого общества определяется идеей добра, ведущей человека от данного ему природой состояния «зверочеловечества» к идеальному состоянию «бого-человечества»¹⁵. Вся история человека есть история его нравственного совершенствования, и смысл этой истории только один – *нравственный*. Процесс развития чувства *стыда* ассоциируется у Соловьёва с определёнными конкретно-историческими состояниями человеческого общества.

Уже на ранних этапах исторического развития добро проявляет себя в чувстве *стыда* – чувстве, свидетельствующем о «самостоятельности» и «целостности» человеческого существа, охраняющем его от вторжения чужих сил и означающем также его «телесное целомудрие»¹⁶.

С развитием чувства *стыда* человек начинает стыдиться не только уступок своей низшей природе, но и всяких нарушений того, что является *должным* по отношению к людям. У него появляется чувство *жалости*. «Тут безотчётный инстинкт стыда превращается, как мы видели, в ясный голос *совести*, укоряющий человека не за одни плотские грехи, но также и за всякую неправду»¹⁷.

Одновременно с *совестью* у человека развивается особое чувство *страха Божия*, в котором человек познаёт своё особое предназначение и свою божественность: «Отрицательный голос стыда, совести и страха Божия на этой высоте становится в человеке прямым и положительным сознанием его божественности, или его сознанием бога в себе»¹⁸. Наделённый *божественным* сознанием человек окончательно освобождается от природной зависимости, становится *нравственным* существом.

Скептик может, конечно, выразить своё сомнение и поставить вопрос: Имеет ли смысл в наше время говорить о «божественности» человека, зная о всех тех преступлениях, которые были им совершены в недавнем прошлом? Этот вопрос вполне законен. Но также логичен и встречный вопрос: А есть ли у человечества альтернативы? По какому ещё пути должен двигаться человек, если не по пути своего морального самосовершенствования, т. е. своего развития к «богочеловечеству»? К звероподобному состоянию человеку стремиться не надо, он его уже не раз достигал. Падать человеку, как известно, всегда легче, чем подыматься ввысь, пото-

му как вниз его тянут природные силы, а вверх он может подняться только преодолев их. Соловьёв убеждён, что человек – каждый человек, независимо от его отношения к религии, – имеет все предпосылки для того, чтобы достичь самых высоких нравственных вершин. Этими предпосылками являются его чувства *стыда* и *совести*. Но эти чувства – именно предпосылки, но не цели нравственного развития человека.

Сравнительный анализ понятия *совести*
в нравственной философии Вл. Соловьёва и И. Канта

По своему смысловому содержанию соловьёвское понятие *совести* ближе всего кантовскому понятию «Pflicht» (*долг*), потому как немецкое слово «Gewissen» (*совесть*) есть для Канта лишь формальное понятие, не отвечающее за *должность* человеческих действий и потому не являющееся для него моральным законом. Один «практический разум» ответственен у него за принятие нравственных решений. *Совесть* может требовать от человека нравственных действий, но она не может их обосновать. Нравственное обоснование подобных действий лежит не в её компетенции, а является задачей одного «практического разума». Таким образом *совесть* для Канта является моральным чувством, но не моральным законом. В то же время она есть движущая сила, требующая от человека выполнения нравственного закона¹⁹. Именно по этой причине соловьёвское понятие *совести* сравнивается здесь с кантовским понятием *долга*.

Долг и *совесть* являются родственными, но не тождественными понятиями. Общий момент, который их объединяет, заключается в том, что как чувство *совести*, так и понятие *долга* включают в себя элемент абсолютного или безусловного начала. Так, например, Соловьёв считает, что «нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает абсолютного законодателя»²⁰.

Близкого взгляда придерживается и Кант, для которого основу чувства *долга* образует понятие «доброй воли», являющейся, по его словам, «абсолютно и без всяких ограничений *доброй*»²¹. «Добрая воля» добра сама по себе, как «вещь в себе», т. е. она есть «добро в себе». Но то, что является самим по себе, должно каким-то способом «являться» или проявляться в эмпирической жизни человека. Причём это проявление того, что есть само по себе, происходит не автоматически, а по человеческой воле, т. е. является результатом *свободного* действия человека, стремящегося познать мир «в себе» и осуществить «добро в себе». Инициативу в этом случае проявляет только человек.

Знакомый с основами философии Канта читатель тут же заметит, что здесь предпринимается попытка установить связь между принципами Кантовской Критики «чистого разума» и его Критики «практического ра-

зума». Но такая попытка вполне логична, так как обе Критики Канта образуют единую систему философских воззрений и требуют систематического подхода к себе. Систематикой такого подхода и объясняется тот факт, что мы в «доброй воле», с одной стороны, видим волю абсолютную, являющуюся без всяких ограничений доброй, а с другой стороны, волю субъективную, проявляющую свою доброту в чувстве *долга*. В интерпретации Канта *долг* является понятием «доброй воли», но «с определёнными субъективными ограничениями и препятствиями»²², т. е. *долг* для Канта есть понятие субъективное, имеющее под собой абсолютную основу. Без этой абсолютной основы понятие *долга*, как впрочем и понятие *совести*, было бы чисто *субъективным* явлением, лишённым всякой нравственной легитимации. Но не только абсолютный элемент, но также и идентичные механизмы воздействия на человека делают понятия *совесть* и *долг* родственными категориями, опирающимися к тому же на один и тот же принцип – самозаконности и автономности человеческой морали.

Соловьёв, исходя из принципа автономности морали, утверждает, что хотя человек, как и животное, живёт «общей жизнью вселенной»²³ и является элементом одного и того же жизненного процесса, но он «сам оценивает в мировом процессе – не по отношению к *данному*, а по отношению к идее достойного и недостойного бытия, или добра и зла, которая сама становится определяющим основанием или мотивом человеческой деятельности»²⁴. Близкого мнения придерживается и Кант, который со своей стороны замечает, что хотя всё в природе действует по закону, но «только разумное существо имеет способность или волю действовать по *представлению законов*, т. е. по принципам. Так как для действия по закону необходим *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум»²⁵. Если субъективная воля будет следовать разуму (разумному принципу), то в этом случае субъективное действие человека будет проявлением разума. Или, наоборот, «если разум будет неизбежно определять волю, то действия такого существа, объективность которых он познал, будут субъективно необходимыми...»²⁶. В этом случае одна «добрая воля» будет являться общей и определяющей волей каждого отдельного разумного существа, добровольно следующего принципам добра. Соловьёв поддерживает эту мысль Канта. Если каждый человек будет поступать *по совести*, следуя *божественному* идеалу, то тогда всё человечество придёт к состоянию «Богочеловечества», в котором абсолютная добрая воля будет одновременно доброй волей каждого отдельного человека.

Но так как человек, как известно, существо несовершенное, то на своём пути к нравственному идеалу ему не обойтись без силы морального самопринуждения. Моральное принуждение является исключительно принуждением *внутренним*. Принцип морального действия есть «добровольно-принудительный», причём не в том ироничном значении, хорошо известном русскому человеку из прошлых времён, когда внешние, а не

внутренние факторы вынуждали его к определённомu действию, а в значении действительно *добровольного* самопринуждения, т. е. в смысле автономного действия человека. Кант замечает по этому поводу, что в морали люди часто видят только то, что человек связывает себя правилами или привязывает себя к закону, но при этом они не видят, что нравственный человек подчиняется как *своему собственному*, так и *общему* законодательству²⁷. И там, где нет необходимости внутреннего принуждения, там нет и необходимости вступления в силу нравственных механизмов. Поясним это на примере.

Проявить чувства любви или жалости к абсолютно чужому и мало-симпатичному человеку намного труднее, чем любить и жалеть человека близкого и любимого. Потому как в случае с любимым человеком мне не надо принуждать себя к любви или жалости, так как чувства эти являются моими непосредственными желаниями. В случае же с чужим человеком меня заставляет моральная необходимость – *долг* или чувство *совести* – поступать *нравственно*. Отсюда следует, что понятия *долг* и *совесть* являются своего рода инструментами *нравственного* воздействия на человека. Однако, и это подчёркивает как Кант, так и Соловьёв, сами нравственные инструменты, воздействуя на человека, не принимают и не осуществляют никаких моральных решений. Процесс принятия и осуществления подобных решений является делом одного человека. И в пункте, что мотивация *нравственного* действия человека должна быть автономной и само-законной, позиции Канта и Соловьёва сходятся. Но они расходятся в другом пункте, касающемся *характера* субъективной мотивации нравственных действий человека.

Кант считает *нравственными* только действия, совершённые из «чистого» принципа, т.е. действия, выполненные в соответствии с моральным законом и исключаящие любые «эмпирические примеси» – субъективные чувства, наклонности и желания людей. При этом он замечает, что человек может формально действовать «в соответствии с чувством долга» (*pflichtmäßig*), но несмотря на это поступать *безнравственно*, оказывая, например, помощь другому человеку, думая вовсе не об этом человеке, а о своей репутации. Такое действие не может быть *нравственным*, так как мотивация *нравственного* действия должна быть абсолютно «чистой», считает Кант. *Нравственное* действие должно совершаться только «из чувства долга» (*aus Pflicht*), а не «в соответствии с долгом». *Долг* есть необходимость действия, ориентированного только на моральный закон²⁸. Все остальные действия, включая также действия, совершённые человеком из чувства любви или жалости, не являются для него морально «чистыми», а потому и не могут быть *нравственными*.

Соловьёв не мог согласиться с подобной интерпретацией человеческой морали. Кант интерпретирует «долг» как субъективную форму осуществления «чистой» воли, т. е. воли, которая свободна от всяких эмпири-

ческих мотивов, которая подчиняется только принципам чистого разума. Но эта «чистота» этического принципа Канта есть не что иное, как проявление у него «одностороннего субъективного идеализма»²⁹. Требование Канта человеку, чтобы его воля была не только автономна, но и «чиста», т. е. свободна от всяких материальных примесей, имеет что-то общее со стремлением человека, который, нуждаясь в воде, чтобы ею умыться и пить, пытается получить из неё «чистый водород»³⁰. По мнению Соловьёва, такое стремление к «чистоте» этических принципов ведёт нас к довольно парадоксальному выводу, при котором все действия человека, оказывающего из чувства жалости или любви помощь ближнему, лишаются «нравственного достоинства», потому как они, по Канту, не обнаруживают в себе «чистой» воли³¹. «И в этом случае он прав с точки зрения своей моральной химии, но дело в том, что высшая инстанция, к которой он апеллирует, – совесть – не становится на эту точку зрения»³². Чувство *совести* требует от человека не проявления «чистой воли», а *должного* отношения ко всем жизненным ситуациям, подчёркивает Соловьёв. Для нравственного действия вполне достаточно, если человек поступает *по совести* или *должно*.

Кант интерпретирует понятие *совести* с позиции «чистого разума», и моральной инстанцией для него является не голос *совести*, а формальное соблюдение морального закона. Но в отличие от морального закона *совесть* есть жизненный принцип. Она не существует вне жизни, её нет вне человеческого действия. Соловьёва интересует не «чистый» разум, а разум реального человека, стремящегося к нравственному совершенству. И в этом отношении эпистемология Соловьёва гораздо ближе теории познания Дильтея, чем философии Канта. Дильтей характеризует практическую деятельность разума одной фразой: «жизнь познаёт здесь жизнь»³³. У Дильтея «на место находящегося вне времени, свободного от действия, неизменного и бесконечного разума, на который ориентируется Кантовская Критика, вступает изменчивый, конечный разум, зависимый от условий времени и человеческого действия»³⁴, замечает Ридель. И это его замечание, по нашему мнению, как никакое другое, очень точно отражает суть этики Соловьёва. Ведь и Соловьёв выводит свои нравственные принципы из реальной человеческой жизни. Соловьёва интересует разум конкретный, изменчивый и зависимый от природы, т. е. разум эмоционально-чувственный. Такого разума не знает построенная по принципам чистой логики моральная философия Канта, временами принимающая нечеловеческие формы, настолько она у него «чиста» и *бесчувственна*. Рассуждение Канта о том, что нравственный человек есть личность, действующая по *долгу*, без сомнения, верно. Но в целях этого *должного* действия Кант исключает из своей моральной философии все человеческие чувства, потому как он стремится к «чистоте» человеческой нравственности. У Соловьёва же чувства – особенно «высокие чувства» – играют важную роль в процессе

нравственного обоснования человеческих действий. Продемонстрируем это на одном примере.

Допустим, трудно заставить себя посетить могилу матери, потому как я знаю, что на кладбище будет горько и больно, что там на меня обрушатся воспоминания. Я этого не хочу. Но я понимаю также, что должен пойти на кладбище, что я не могу поступить иначе. И я иду на кладбище. Что ведёт меня к могиле матери – чувство *долга* или внутренний голос моей *совести*? Кант и Соловьёв дали бы различные ответы на этот вопрос.

Кант указал бы на то, что человек поступает только тогда *нравственно*, когда он следует не чувствам, а моральному принципу или *максиме*, которые могли бы стать общим законом, в данном случае гласящим, что «каждый человек обязан не забывать и почитать память своих родителей». Только мотивация такого действия была бы «чистой», только такой человек действовал бы независимо от своих чувств, какими бы «высокими» они у него не были. Таков был бы ответ Канта на поставленный нами вопрос. У Соловьёва же человека к могиле матери повела бы не необходимость выполнения морального закона, а внутренний голос его *совести*. Человек этот, следуя голосу своей *совести*, победил бы в себе эгоизм и поступил бы *должно*.

Тут мы приблизились к важному моменту, отличающему принцип моральной философии Канта от главного принципа этики Соловьёва. В нравственной философии Соловьёва человеческое чувство принимает форму морального закона. У Соловьёва происходит легитимация ЧУВСТВА как моральной инстанции. Чувство у него есть не только инструмент познания, но и нравственного преобразования человеческого мира. Тезис Соловьёва прост – добро не может быть *бесчувственным*. Бесчувственное добро – *нечеловечно*. Кант, описывая нравственные действия разумного существа, противопоставляет *разум* и *чувство*. Соловьёв замечает по этому поводу, что не моральный закон, а только голос *совести* может напомнить человеку, если он, действуя в соответствии с формальным законом, поступает *бесчувственно* или *бесчеловечно*.

Совесть есть глубоко человеческое чувство, но человек может её и потерять. Это уже с ним случалось не раз в переломные, кризисные и революционные эпохи, будившие в нём целую гамму чувств, но чувств «низких» или низменных, таких как зависть, ненависть и месть. В переломные моменты истории потеря чувства *совести* человеком сопровождалась всегда вакханалией самых «низких» чувств. Причём чувства эти скрывались за вполне респектабельными революционными лозунгами – «равенство, братство, справедливость». Но за революционным призывом к «равенству» стояло часто обыкновенное чувство человеческой зависти. «Братство» являлось не чем иным, как стадным инстинктом группы людей, забывших о чувстве жалости к другим людям. Под маской «справедливости» скрывалось разрушительное чувство революционной мести. От

того, что месть стала *революционной*, характер свой она несколько не изменила.

Войны и революции разрушают внешний мир человека. Но этому разрушению внешнего мира человека почти всегда предшествует разрушение его внутреннего мира³⁵. *Человеческий* мир может быть разрушен или *бесчувственной* природой или *бесчувственным* разумом. Но в обоих случаях мир становится *бесчувственным*. В этом мире разум стоит под контролем «низких» чувств или природных инстинктов человека. В этом смысле мир *бесчувственный* есть также мир *неразумный*.

Глубоко прав Соловьёв, назвавший *стыд* и *совесть* первоосновой нравственности, чувствами, образующими фундамент *человеческого* бытия, являющимися началом начал *человеческого* в человеке. С «высоких» чувств начинается человек как *человек*, и с потерей этих чувств теряет он в себе всё *человеческое*.

Таким образом, понятие *совесть* является чувством *разумного* существа или же *чувственным* разумом. Разум, не имеющий чувств, как и чувства, лишённые разума, *безнравственны* и потому *бесчеловечны*. В понятии *совесть* человек преодолевает как *бесчувственность* своего разума, так и *неразумность* своих чувств и достигает слияния *объективного* начала нравственности с её *субъективным* началом, т. е. открывает и осуществляет в себе *божественное*.

¹ Мартин Хартман замечает, что на дефиницию понятия *чувство* философы потратили немало сил и времени, потому как это понятие включает в себя самые различные элементы – когнитивный, биологический, феноменологический и волюнтаристивный. См.: Hartmann, Martin: Gefühle: wie die Wissenschaften sie erklären. Frankfurt a. M. 2005, 21ff. /Хартман Мартин. Чувства и как их объясняют науки. Франкфурт на Майне, 2005. С. 21 – 23. (Все переводы немецких текстов были сделаны в этой статье автором.) Мы должны строго отделять психологические или социологические определения понятий *стыд* и *совесть* от их философских интерпретаций. В философском понимании эти понятия являются «высокими чувствами», включающими в себя нравственные суждения и оценки.

² Соловьёв Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв Вл. С. Соч. В 2 т. Изд-во «Директмедиа Паблишинг», 2002. Т. 1. С. 121.

³ Дальше всех в этом отношении пошёл английский исследователь будущего Ян Пирсон (Ian Pearson), считающий, что человек в состоянии, познав генетические «инструменты эволюции», применить их на практике и тем самым взять развитие эволюции в свои руки. Пирсон считает возможным создание на основе нанотехнологий новых жизненных форм, представляющих смесь человека и машины («Cyborg»). При этом он не задумывается об этических последствиях подобных генетических экспериментов. Интервью с ним на русском языке можно прочитать по след. адресу: <http://www.itogi.ru/archive/2005/21/65115.html>.

⁴ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 226.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Современная наука имеет достаточно фактов, доказывающих, что и животные могут применять орудия труда, образовывать социальные структуры с разделением труда, иерархическими признаками и управленческими функциями. Но организация жизни на моральной основе и по нравственным признакам возможна только у человека.

- ⁸ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 123.
- ⁹ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 126.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 133.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 234.
- ¹⁵ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 257.
- ¹⁶ Соловьёв Вл. Указ. соч. С. 265.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Подробнее об этом: Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg: Meiner 1990, 89 (Кант И. Критика практического разума. Гамбург: Майнер, 1990. С. 89).
- ²⁰ Соловьёв В. Указ. соч. С. 243.
- ²¹ Кант дословно: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.» См.: Кант И.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg 1994, 10 (Кант И. Метафизика нравов. Гамбург, 1994. С. 10).
- ²² Kant I., a. a. O., 14. (Кант И. Указ. соч. С. 14.).
- ²³ Соловьёв В. Указ. соч. С. 139.
- ²⁴ Соловьёв В. Указ. соч. С. 140.
- ²⁵ «Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln. oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.» См.: Кант И., а. а. О., 32 (Кант И. Указ. соч. С. 32.).
- ²⁶ «Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig...» См.: Кант И., а. а. О., 32 (Кант И. Указ. соч. С. 32.).
- ²⁷ «Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei...» См.: Кант И., а. а. О., 32 (Кант И. Указ. соч. С. 56.).
- ²⁸ «Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.» См.: Кант И. а. а. О., 18 (Кант И. Указ. соч. С. 18.).
- ²⁹ Соловьёв В. Указ. соч. С. 240.
- ³⁰ Соловьёв В. Указ. соч. С. 241.
- ³¹ Соловьёв В. Указ. соч. С. 242.
- ³² Там же.
- ³³ «Leben erfasst hier Leben...» См.: Dilthey Wilhelm Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1993, 164. (Дильтей Вильгельм. Критика исторического разума. Франкфурт на Майне, 1993. С. 164.).
- ³⁴ «An die Stelle jedes überzeitlichen, handlungsfreien, unveränderlichen und unendlichen Vernunftbegriffes, an dem noch Kants Kritik orientiert, ist, tritt ein Begriff von Vernunft, der die Bedingungen der Zeitlichkeit, Handlungsabhängigkeit, Veränderlichkeit und Endlichkeit des menschlichen Erkennens in sich aufnimmt.» См.: Riedel M. Einleitung zu Wilhelm Dilthey: «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften». Frankfurt a. M. 1993, 25 (Ридель М. Введение к работе Дильтея «Критика исторического разума». Франкфурт на Майне, 1993. С. 25.).
- ³⁵ О подобном разрушении внутреннего мира человека повествует сборник «Вехи» (1909), описывающий мышление предреволюционной интеллигенции, сеющей зёрна «классовой» ненависти и «революционной» мести, потому как понимающей, что революцию невозможно осуществить с чувствами *стыда, жалости* или *страха Божия*. Революции *совесть* не нужна.

Ю.Д. КУЗИН

Ивановский государственный энергетический университет

МИЛОСЕРДИЕ У В. ШЕКСПИРА И У Вл. СОЛОВЬЁВА

Рассматривается один из важных аспектов мировой гуманистической культуры. Выявление духовных связей между Англией и Россией тем интереснее в конкретных случаях, что эти связи представлены, с одной стороны, великим драматургом позднего английского Возрождения В. Шекспиром, а с другой – ярчайшим представителем русского Серебряного века философом и поэтом В.С. Соловьёвым.

This article considers one of the most important aspects of the world humanistic culture. The manifestation cultural ties between England and Russia in this article is especially interesting because they are represented, on the one hand, by Shakespeare, a great playwright of the late English Renaissance, and, on the other hand, by V. Solovyov, a philosopher and a poet, one of the symbolical figures of the Silver Age.

Ключевые слова: *английское Возрождение, благоговение, жалость, милосердие, стыд, человечность.*

Key words: *English Renaissance, fragrance, pity, mercy, shame, humanity.*

Была бы милость на земле едва ли,
Не доводи мы ближних до сумы,
И милосердя люди бы не знали,
Будь и другие счастливы, как мы.
У. Блейк

...Милосердие... не бывает чрезмерным...
Ф. Бэкон

Тема настоящей статьи на первый взгляд может показаться несколько необычной, но ее теоретическое осмысление, несомненно, прольет свет на один из важнейших аспектов гуманистической культуры, представленной, с одной стороны, великим драматургом позднего английского Возрождения Вильямом Шекспиром, а с другой – ярчайшим представителем русского Серебряного века философом и поэтом Владимиром Сергеевичем Соловьёвым.

Проблема милосердия в данном случае не представляетсяординарной и вряд ли может решаться путем экстраполирования общих этических принципов на конкретно-историческую почву духовной культуры человеческого сообщества. Указанная проблема преодолевает границы ее тривиально-одностороннего разрешения и выходит на уровень своего метаэтического и общеполитического толкования.

Быть может, эта небольшая статья поможет кому-то понять, на какой основе должны складываться наши связи с лучшими достижениями мировой мысли и культуры; понять, что может сблизить нас с европейским Возрождением и отечественным Серебряным веком, с Шекспиром и Вл. Соловьёвым и что может отделить нас, живущих в XXI веке, от тех, кто жил, творил и мыслил за столетия до нас.

«Милосердие», – читаем мы в «Словаре русского языка» С.И.Ожегова, – готовность помочь кому-нибудь или простить кого-нибудь из сострадания, человеколюбия»¹. Следовательно, «милосердный – проявляющий милосердие, вызванный милосердием»². Синонимы этого слова – сострадание, сочувствие, жалость, человечность.

Объяснение, взятое из толкового словаря, разумеется, не претендует на высокую научность и скорее характеризует обыденное понимание этого нравственного чувства. Более солидно это определение выглядит у Бернарда Мандевиля: «Милосердием называется такая добродетель, благодаря которой любовь, питаемая нами к самим себе, переносится на других, не связанных с нами узами дружбы или родства, и даже на совершенно неизвестных нам людей, перед которыми у нас нет никаких обязательств и от которых мы не надеемся ничего получить и ничего не ждем»³.

Эту мысль продолжает Л.Н. Толстой: «Милосердие состоит не столько в вещественной помощи, сколько в духовной поддержке ближнего. Духовная же поддержка прежде всего в неосуждении ближнего и уважении к его человеческому достоинству»⁴.

Если отождествить слова «милосердие» и «жалость», то вполне уместным прозвучит здесь замечание Д. Юма: «Жалость есть сочувствие к несчастью других, а *злорадство* – радость по поводу такого, причем это сочувствие и эта радость не вызываются ни дружбой, ни враждой. Мы жалеем даже незнакомых и совершенно безразличных нам людей; если же наше злорадство по отношению к другому человеку вызывается вредом или обидой, то оно является «мстительностью»⁵. «В жалости, – добавляет Юм, – всегда есть примесь любви или нежности, а в злорадстве – примесь ненависти или гнева»⁶.

Возрождение обладало неповторимыми атрибутивными чертами. Сегодня повторить, реанимировать эти черты невозможно. Однако можно и должно прибегнуть к аналогии. Поиск истинной веры, ощущение всемирной симпатии, осознание своеобразного величия эпохи, экзальтация «бремени страстей человеческих», жажда проникновенной любви, тоска по идеалу, перевод на «часах человеческого бытия» стрелок с позиции «человек как вид» на позицию «человек как индивидуальность» – все это качества, которым, пожалуй, нет недостатка в наше время. Современность, однако, такова, что в ней явно преобладает коллективное бессознательное; человеческий океан вздымается ровно и широко, ни одна волна не захлестывает другую: нет ни выдающихся подвигов, ни выдающихся преступ-

лений; причина, видимо, заключается в том, что отсутствует заинтересованный зритель. Сегодня каждый (или почти каждый) представляет собой орех, поражающий остальных шершавостью и колючестью своей скорлупы, в то время как жизнь требует, чтобы под этой скорлупой обнаружился хотя бы призрак новой, живой идеи, а главное – живой души. Говорить сегодня о милосердии и сострадании становится почти признаком дурного вкуса.

Но вернемся в елизаветинскую эпоху старой Англии. Кто из исследователей творчества Шекспира не отмечал его удивительной творческой потребности – проникать в самые глубины человеческих душ и сердец. Как справедливо заметил Р. Роллан, «инстинкт справедливости дополняется у него инстинктом любви»⁷. В этой связи интересен монолог брата Лоренцо из «Ромео и Джульетты»:

Земля – праматерь всех пород, их цель,
Гробница их и вновь – их колыбель.
Все, что на ней, весь мир ее зеленый
Сосет ее, припав к родному лону.
Она своим твореньям без числа
Особенные свойства раздала.
Какие поразительные силы
Земля в камень и цветы вложила!
На свете нет такого волокна,
Которым не гордилась бы она,
Как не отыщешь и такой основы,
Где не было бы ничего дурного.
Полезно все, что кстати, а не в срок –
Все блага превращаются в порок.
К примеру, этого цветка сосуды:
Одно в них хорошо, другое худо.
В его цветах – целебный аромат,
А в листьях и корнях – сильнейший яд.
Так надвое нам душу раскололи
Дух доброты и злого своеволия.
Однако в тех, где побеждает зло,
Зияет смерти черное дупло⁸.

В этом монологе при желании можно узреть целую философскую концепцию и жизненную программу; во всяком случае, ясно, что Шекспир неоднозначно смотрит на мир, он видит диалектику жизни, ее разноцветье, оттенки, нюансы и переливы, что, кстати, не мешает ему видеть в черном – черное, а в белом – белое. Каждый из героев Шекспира говорит, в общем-то, искренне; у каждого из героев Шекспира своя «правда», т.е. своя точка зрения на жизнь; но на каждого из своих героев Шекспир смотрит остраненно, с точки зрения вечности, – и с этой именно точки зрения

он не отталкивает даже самых жалких, у которых то же тело, что у нас; такие же чувства, желания, страсти, привязанности, что у нас; они так же живут, радуются, негодуют, плачут, смеются, – наконец, живут и умирают, как мы.

Примечательно, что, будучи в политике сторонником аристократии, Шекспир в своем творчестве симпатизирует обездоленным, и они, второстепенные персонажи его трагедий и драм, проявляют тонкость чувств и милосердие к тем, кого оставили счастье и удача. Кто плачет над поверженным Цезарем? Никому не известный раб, пришедший с вестями от Октавия к Антонию, который, забыв о поручении, с возгласом «О, Цезарь!...» отходит в сторону и рыдает⁹. Кто защищает несчастного Глостера, мучимого Реганой и герцогом Корнуэльским? Слуги, один из которых обнажает шпагу против своего господина, а другие перевязывают его окровавленное лицо¹⁰.

Собственно, о народе Шекспир отзывается неоднозначно: «мразь», «висельники», «сброд от худших, чем он сам, мерзавец», сборище трусов, «меняющих ежеминутно мненья, превозносящих тех, кто ненавистен им был еще вчера, поносящих любимцев прежних»¹¹.

Итак, народ – кучка безликих статистов? Сегодня история дает нам, похоже, уникальную возможность убедиться в этом. (В Плесском музее-заповеднике есть две совершенно уникальные фотографии. На одной из них – народ, собиравшийся на центральной площади города, созерцающий с восторгом поднятие колокола, венчающего собор, в ознаменование 300-летия дома Романовых; на другой – тот же самый народ, собиравшийся на той же площади и созерцающий почти с тем же восторгом процедуру снятия (сбрасывания) колокола с колокольни, в ознаменование свершившейся революции). Однако не все так просто – и в отечественной истории, и в творчестве великого английского драматурга.

Народ для Шекспира – это не обездоленные, не нищие и не аристократы. Это – некая абстрактная категория, обретающая плоть и кровь тогда, когда в ней четко выражается определенный нравственный императив. К тому же трагедии Шекспира, может быть, это и трагедия самого народа, подавшегося на обман ловких политиков? Да, у народа нет зрелого политического разума, он недалёковиден, слишком приземлен, излишне доверчив, чересчур добродушен... Шекспир видел все слабости народа, но не знал его неоспоримые достоинства.

Впрочем, как было сказано выше, народ у Шекспира – категория весьма условная. Он – выразитель той идеи, которую можно охарактеризовать как генеральный жизнеобразующий принцип. Эта идея выступает в драмах Шекспира и как императив, и как целая стихийная философия, и как право на моральный суд. Эманация этой идеи – «человеческая нежность, смывающая, как волна, все произведения Шекспира»¹². Эта нежность идет от автора и, следовательно, передается кому-то из персонажей

его произведений. Кстати, этой самой нежности нет ни в одной строчке у елизаветинцев – Бен-Джонсона, Вебетера, Марлоу, Флетчера, Форда.

«При виде вышестоящего, разделившего с нами горе, – заявляет Эдгар в трагедии «Король Лир», – свое горе почти перестает для нас быть врагом. Тот, кто страдает одиноко, больше всего страдает в уме своем при мысли о счастье, оставленном позади. Но разум забывает о своих страданиях, когда у горя есть товарищи и когда дружба утешает его»¹³. Собственно, все это можно завершить следующими словами, которые Ариэль, этот светлый Дух Воздуха, внушает Просперо: «Прощение всегда бывает выше лишения»¹⁴.

Означает ли это, что Шекспир есть воплощение абстрактного «милосердия»? Того самого «милосердия», которое «как бы служит мостом, переброшенным через ров, разделяющий и отдельных людей и классы», которое «соединяет руки богатых и бедных, хозяев и слуг»¹⁵. Пожалуй, нет. Шекспир – виртуоз трагедии, а суть трагического заключается, по всей видимости, в том, что идеальное гибнет под негативным действием реального. Идеальное потому и гибнет, что его час еще не настал, что нет условий для его победы, что серая будничная реальность пока еще забывает, как заросли чертополоха, слабые ростки человеческой духовности. Шекспир, как человек Возрождения, верил в созидательные силы человека, как такового, но, как человек средневековья, мало верил в их окончательную победу. С той вершины, на которой он находился, человечество пока еще напоминало собой растревоженный муравейник, но он-то знал, что будущее – за гармонией, и с точки зрения этой гармонии было жалко всех – и правых, и виноватых, и богатых, и обездоленных. Но до гармонии было еще далеко, и Шекспир, как великий поэт, отдал свою дань великим иллюзиям. Однако эти иллюзии были до самого конца насыщены подлинной человечностью, самым высоким демократизмом и непреодолимой верой в прекрасное будущее человека.

В.С. Соловьёв был одним из виднейших представителей русской религиозной философской мысли; в силу этого проблема милосердия должна была им рассматриваться прежде всего в русле библейско-евангельских христианских традиций. По Ветхому Завету, все человечество находится под гнетом божественного проклятия за первородный грех. Находясь в раю, прародители наши вкусили от яблока познания добра и зла, что повлекло за собой изгнание их из рая, лишение людей бессмертия, женские муки при рождении детей, тяжелый труд мужчин, страдания, нищету, болезни, голод и т.д. К этому следует прибавить, пожалуй, самое существенное для верующего человека – вечные муки ада за земные прегрешения.

Справедливость требует воздаяния за грехи. Но та же самая справедливость неотделима от милосердия. «Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд»¹⁶, – говорится в Евангелии от Луки. В Евангелии от Матфея рассказывается, что однажды апостол Петр обратился к Иисусу с вопросом:

«Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? До семи ли раз?» Иисус ответил, что не до семи, а до седмижды семи раз надо прощать обиды¹⁷. В евангелиях много говорится о милосердии, всепрощении и любви. Объективности ради заметим, что некоторые места в евангельских текстах могут трактоваться и в противоположном смысле. «Пошлёт Сын человеческий (*то есть Иисус. – Ю.К.*) ангелов своих, и соберут из царства Его все соблазны и делающих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов»¹⁸. Однажды, рассылая своих учеников-апостолов проповедовать по разным городам и наставляя, как им вести себя, Иисус добавляет: если «придете в какой город и не примут вас, то, вышедши на улицу, скажите: «и прах, прилипший к нам от вашего города, отрясаем вам...» Сказываю вам, что Содому в день оный будет отраднее, нежели городу тому»¹⁹.

Вопросам этики В.С.Соловьёв посвятил значительное количество своих произведений: «Критику отвлеченных начал», «Оправдание добра», «Духовные основы жизни» и почти все публицистические работы, особенно статьи по национальному вопросу²⁰. Этика имеет свой специфический предмет исследования, в котором на первый план выходят особые переживания человека – стыд, жалость и благоговение, из которых и выводится все богатство человеческой духовной жизни. Благодаря стыду телесное начало в нашей жизни подчиняется духовному; стыд в конечном итоге ведет к аскетизму. Но последний «сам по себе еще не есть добро и, следовательно, не может быть высшим или безусловным принципом нравственности»²¹. «Бывали и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты»²².

Стало быть, жалость (милосердие) есть необходимое дополнение к чувству стыда. В.С. Соловьёв отмечает: «Если чувство стыда выделяет человека из прочей природы и противопоставляет его другим животным, то чувство жалости, напротив, связывает его со всем миром живущих, и притом в двояком смысле: во-первых, потому, что оно принадлежит человеку *вместе* со всеми другими живыми существами, а во-вторых, потому, что все живые существа могут и должны стать *предметами* этого чувства для человека»²³. Полемизуя с Шопенгауэром и Гартманом, русский философ утверждает, что «основанием нравственного отношения к другим существам может быть *принципиально* только жалость, или сострадание, а никак не со-радование или со-наслаждение»²⁴. Стыд и жалость имеют свою «систему надежности» в благоговении, как искреннем убеждении в абсолютном значении добра.

От осознания собственного морального несовершенства к его преодолению и достижению определенного уровня совершенствования при наличии морального образа (объективно данного совершенства) – таков путь добродетельного поведения человека. Образец – морально высшее – есть Бог (Высшее Добро, Моральный Абсолют, Вечно Сущее и т.п.) Для добродетели

крайне важно преодоление эгоизма на трех уровнях «собирающего человека» – в семье, социуме и внеземной ассоциации. Это преодоление заключается в собственном самоотрицании, утверждении мною другого и этим утверждением другого мое личное высшее самоутверждению. Такое отношение человека к другому человеку, к другим людям называется любовью. Однако любовь сама есть путь к всеобщей гармонии. Мировая гармония постоянно ускользает, исчезает в реальности, и цель любви именно в том и состоит, чтобы эту мировую гармонию восстановить и разорванное в жизни воссоединить. При жизни, лишенной любви, индивидуальная жизнедеятельность человека выносится за рамки его космического бытия: человек может лишь наслаждаться созерцанием себя, усматривая гармонию вселенной как внутреннюю согласованность своей души. Творческая воля такого человека зачастую выступает в уродливых незаконных и безнравственных формах – в насилии и разрушении.

Начальная стадия любви, ее предвосхищение – жалость. В отечественном менталитете, кстати, есть расхожее мнение: «жалость – это любовь по-русски». Действительно, к кому мы испытываем жалость: прежде всего к детям, к людям, в чем-то обиженным судьбой. Жалеем за то, что кому-то чего-то не хватает: это люди, достойные любви, но не достигающие по тем или иным причинам того уровня, на котором, по меньшей мере, мы сами стоим. Жалость, с одной стороны, – предвосхищение любви, с другой – это печаль по утраченным возможностям в общем-то достойного человека; печаль, вызванная тоской по всемирной гармонии (подобная той, которая овладела душой толстовского героя Платона Каратаева во французском плену и прорвалась у Пьера Безухова радостным катарсисом в ту самую ночь, когда он с восторгом созерцал бездонное звездное небо)²⁵.

Конечно, жалость и милосердие – понятия, близкие по смыслу. Тем не менее их надо различать, прежде всего, в этическом плане. Если жалость есть любовь, так сказать, со знаком «плюс», то милосердие есть любовь со знаком «минус». Милосердными мы бываем тогда, когда относимся к людям, совершившим грех (в светском смысле, свершившим проступок). Правда, есть и другой аспект: акт милосердия совершают по отношению к поверженным врагам (вне зависимости от того, насколько справедливо то дело, которое они отстаивали и защищали). В любом случае, милосердие есть печаль по тем утраченным качествам, восполнение которых было бы возвратом к утерянной вселенской гармонии.

Милосердие, стало быть, выступает предпосылкой и условием прощения. Но спасутся ли все? – вот вопрос, который, как известно, очень волновал Оригена и был предметом раздумий Вл. Соловьёва. «Спасутся все», – убежденно говорил Ориген, и, похоже, В.С. Соловьёв также приходил к подобному выводу. Согласно учению о Богочеловечестве, этот вывод имеет определенные основания. И любовь, и милосердие, подобно

зернам, падают на заранее подготовленную и удобренную почву и превращаются во всходы, знаменующие грядущую вселенскую гармонию.

Ибо милосердие есть условие, благодаря которому человек возвышенный говорит человеку споткнувшемуся: «Мы одной природы – ты и я», а любовь, соединяющая людей в космическое целое, дополняет и облагораживает это чувство, и в результате мы ощущаем то общее движение к благу, когда даже, казалось бы, ничтожная былинка несет в себе отпечаток всего бытия, и ее утрата будет препятствовать осуществлению вечной и всеобщей гармонии.

Шекспир, как и Вл. Соловьёв, с неприязнью относился к капитализму, о чем свидетельствует все его творчество, как, собственно, и весь творческий путь Вл. Соловьёва свидетельствует о том же. Шекспир со скорбью смотрел на крушение старого феодального мира. Фальстаф – это персонифицированное воплощение эпохи первоначального накопления – есть синоним грабежа, воровства, обмана, клятвопреступления. Виндзорские насмешницы зарывают Фальстафа в корзину с грязным бельем, а затем его выкидывают в вонючий залив Темзы. Так же относится к капитализму и Вл. Соловьёв.

В их личных творческих метаниях отразились предгрозовые метания европейской интеллигенции. У Шекспира – его пророчества относительно будущего европейского капитализма; у Вл. Соловьёва – его «апокалипсис» грядущего России.

Они оба носили иногда несвойственные им маски, впадали в странные утопии, высказывали туманные и грозные мысли по поводу будущего. Но всегда и везде проглядывал их истинный облик – лицо Человека с большой буквы, который преодолевал косность, тоталитаризм во всех его проявлениях, который любил других людей и через каждого конкретного человека, изучая нежность, шел вперед – к лучезарному будущему человечества.

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. 18-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1986. С. 302.

² Там же.

³ Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах / Сост.: В.Н. Назаров, Г.П.Сидоров. М.: Политиздат, 1990. С. 299.

⁴ Там же. С. 300.

⁵ Там же. С. 301.

⁶ Там же.

⁷ Роллан Р. Спутники. М.: Гослитиздат, 1938. С. 62.

⁸ Шекспир В. Трагедии. Л.: Худож. лит., 1983. С. 32.

⁹ Шекспир В. Юлий Цезарь. Акт III, сцена I.

¹⁰ Шекспир В. Король Лир. Акт III, сцена 7.

¹¹ Шекспир В. Кориолан. Акт I, сцены 6,2.

¹² Роллан Р. Спутники. С. 66.

¹³ Шекспир В. Король Лир. Акт III, сцена 6.

¹⁴ Шекспир В. Буря. Акт V, сцена I.

¹⁵ Роллан Р. Спутники. С. 64.

¹⁶ Лука, VI, 36.

¹⁷ Матф., XVIII, 21 – 22.

¹⁸ Матф., XIII, 41 – 42

¹⁹ Лука, X, 10 – 12.

²⁰ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т.П.Ч.1. Л.: ЭГО, 1991. С.63.

²¹ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 152.

²² Там же.

²³ Там же. С.153.

²⁴ Там же. С. 154.

²⁵ См.: Толстой Л.Н. Война и мир Т.4. М.: Худож. лит., 1968. С.113.

А.П. ГЛАЗКОВ

Астраханский государственный университет

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА И ПРАВОСЛАВНАЯ АСКЕТИКА: ИСТОРИОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Аскетика является характерной особенностью христианской православной философской традиции. В философии всеединства В.С. Соловьёва аскетизм является этическим понятием историософии. Определение специфики в понимании аскетики в философии всеединства и в традиционном православном христианстве в историософском аспекте позволяет определить различие по существу между этими двумя типами философствований. Для традиционной православной философии аскетический праксис есть возможность спасения, открывшаяся для христианина после исторического события Христа. Это образ жизни для каждого христианина в эсхатологические времена. В философии всеединства аскетизм – это универсальный принцип человеческой жизни, имеющий коррелятивную связь со смыслом исторического процесса как исторического преображения всего человечества в богочеловечество.

Asceticism is a typical principle of the Christian orthodox philosophy. In Solovyov's all-unity philosophy asceticism is the ethic conception of his historiosophy. The research of the specific notions in understanding of the asceticism in the orthodox Christianity and in the all-unity philosophy in historiosophical aspects gives an opportunity to define the essential difference between these types of philosophy. For the traditional orthodox philosophy, ascetic praxis is the opportunity for salvation, that for the Christian got real after the historical event of Jesus Christ. This is the mode of life for every Christian in the eschatological times. In the all-unity philosophy asceticism is the human life universal principle connected with the role of historical process as a transformation of the whole mankind into the God-manhood.

Ключевые слова: аскетика, аскетический праксис, Абсолют, философия всеединства, историософия, эсхатология, богочеловечество, исторический процесс.

Key words: asceticism, ascetic praxis, Absolute, all-unity philosophy, historiosophy, eschatology, God-manhood, historical process.

Представление об аскетике как об ограничении чувственных влечений универсально и имеет достаточно широкое распространение среди различных религий и философских учений. Однако цели аскетической практики, осмысление ее роли и значения понимаются различным образом. Специфика в понимании смысла аскетизма предопределяется религиозно-онтологическими основаниями философских систем.

Аскетизм является характерной особенностью православной философской традиции. Его роль в православной философии чрезвычайно велика. Помимо того, что это есть реальный опыт жизни на основе православного вероучения, своего рода опытная проверка того, что утверждается в православной философии, в догматах и заповедях христианской веры, он также является органическим моментом самого православного философствования. Основные философские тексты, имеющие принципиальное значение для философской православной мысли, которые составляют основу православной философской традиции – патристику, написаны людьми, пребывавшими в аскетическом праксисе. А в рамках патристики создавался философский понятийный язык христианской теоретической мысли, которым определялись и сами вероучительные православные догматы.

Понятие об аскетизме является одним из основных также и в этической части философии всеединства В.С. Соловьёва, которая была им изложена в наиболее полном виде в «Оправдании добра». Сам Соловьёв представлял свою философию как истинно-православное христианское дело, правда, «вкладывая в это понятие свое специфическое содержание»¹. Между тем, несмотря на объявление себя православным христианином, В.С. Соловьёв все же своим критическим отношением к традиционному, историческому православию дистанцировался от православной аскетической по своему духу философской традиции. Это свое отношение он достаточно ясно выразил в своем реферате «Об упадке средневекового мирозерцания». Так как свою философию Соловьёв мыслил как «истинно христианскую», а себя православным по вероисповеданию², то определение специфики в понимании аскетики в философии всеединства и в «традиционном», «историческом», т.е. на самом деле православном, христианстве позволит более четко определить различие по существу между этими двумя типами философствований. Тема эта значительна по объему, поэтому мы ограничимся лишь обозначением некоторых различий религиозно-онтологического характера, которые имеют отношение к историософии христианства.

В религиозных философских системах, таких как философия всеединства и православная философия, этическая составляющая (а аскетизм можно рассматривать как этический принцип) имеет онтологическое измерение, а онтологические понятия неизбежно будут иметь религиозный характер. Формальный повод и основание считать Соловьёва христиан-

ским и православным философом дает нам использование им в философии всеединства религиозных христианских понятий. Однако если мы рассмотрим действительный религиозный смысл, какой они получают в рамках системы философии всеединства, то мы обнаружим существенные расхождения в понимании этих слов с православной философской традицией на уровне исходных мировоззренческих установок.

Так Бог, Творец мира, который есть свободный дух и согласно христианскому вероучению бесконечно отличен от мира по своей природе, то есть не имеет никакой материальности, в философии всеединства В.С. Соловьёва «материализуется». Абсолют, т.е. Бог, согласно взглядам философа необходимо раздваивается, разделяется на два полюса: собственно абсолют и первую материю, начало множественности. Абсолютное как таковое – это «первый полюс». Первая материя – это «второй полюс» абсолютного, который является и его сущностью. Соловьёв подчеркивает, что это та же самая субстанция.³ Так как бытие, по Соловьёву, – это проявление, которое имеет характер единичности и множественности, то абсолют проявляется во всех формах множественности и единичностей. Абсолютному, чтобы оправдать свою абсолютность, необходимо исторически утвердиться, причем через свое противоположное, то есть неабсолютное, и временное. Свобода и вместе с ней оптимистическое оправдание самого понятия абсолютного как абсолютного, а не относительного происходит через высказывание Соловьёвым уверенности в неизбежности исторически-прогрессивного утверждения абсолютного. С одной стороны, абсолют у Соловьёва свободен, так как он с необходимостью должен победить множественность, преодолеть ее, с другой стороны, получается, что абсолют подчиняется некой высшей, чем он сам, необходимости, которая производит в нем как бы «разделение». Согласно взглядам философа абсолютно-сущее «вечно находит в себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны»⁴. По существу, в религиозно-онтологической части философии всеединства речь идет не о сотворении мира в христианском смысле этого слова, а о некой необходимой трансформации самого Бога. Соловьёв пишет: «Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, неабсолютного; единое, чтобы быть всем, требует многого; абсолютный дух для своей действительности требует материи; сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно-сущее, чтобы быть истинно-сущим, то есть всеединным или абсолютным должно быть единством себя и своего другого»⁵. Бог не творит, а разделяется в себе пусть и с сохранением абсолютного начала как первого полюса. Из этого основоположения с неизбежностью следуют и умозаключения, которые касаются уже более частных вопросов, в том числе этим обуславливается и особое от христианства понимание причины зла.

Для Соловьёва зло – во множественности, которую по необходимости создает Бог. Таким представлением о зле снимается, по сути, важнейший для православного христианства вопрос вины. То, что составляет краеугольный камень православной этики (и соответственно аскетики) – покаяние, в системе всеединства теряет свой смысл. Исчезает и важное для смысла православной аскетики и представление о грехопадении человека, в результате которого появилось самое главное зло для человека – отчуждение от Бога или смерть. Всему этому нет места в принципиальной части философии всеединства. Вместо этого и как следствие этого происходит своего рода обожествление исторического процесса. Онтологическое, по сути, понимание индивидуальной генетической ответственности за грехопадение первых людей и осознание личной вины за собственные грехи уступают место представлению о коллективном, общественном историческом пребывании в необходимо устроенной множественности, которую нужно преодолеть. Историческое развитие имеет направленность к определенной и заданной абсолютной необходимостью цели и обретает этический и сакральный смысл. Само понятие добра и зла исходя из религиозно-онтологических основоположений философии всеединства переносится в плоскость исторического процесса.

Человек в рамках философии всеединства меняется только в историческом развитии, и аскетизм в этом случае может быть определен как онтоэтический принцип исторического процесса. В основе такого понимания становится представление об аскетизме как о духовном начале, ведущем к абсолютному всеединству, которое противоборствует плотскому началу, стремящемуся к распространению себя в материальной множественности. В человеческой жизни, по Соловьёву, противоборствуют два течения – духовное и плотское. Духовное начало «есть только особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»⁶. Плотское начало – это возбужденное в животной душе «противоположное высшему сознанию течение, стремящееся захватить и потопить в материальном процессе начатки духовной жизни»⁷. В этом случае материальная природа является как зло, так как она стремится разрушить то, что достойно бытия, только в этом своем дурном отношении к духу. Плоть, понимаемая как животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестает служить материей как основой для духовной жизни, чем по существу своему должна быть жизнь животная с физической и с психической своей стороны. Плоть (материя), стремящаяся к безмерности, пытается привлечь к себе духовную силу и усилиться за ее счет.

Это возможно, потому что дух (точнее жизнь духа) есть только видоизменение (трансформация) материального бытия, то есть ближайшим образом – животной души. Это два вида энергии, превращаемые один в другой. Плоть сильна слабостью духа, живет только его смертью, а дух требует ослабления плоти. Именно в этом смысл аскетической формулы:

плоть должна подчиняться духу. И как замечает В.С. Соловьёв: «Здесь же основание всякой практики настоящего аскетизма»⁸. Плоть есть бытие, не владеющее собой, всецело обращенное наружу и кончающее реальным распадением. В противоположность этому дух есть бытие, но внутренним определением, вошедшее в себя, самообладающее не теряясь во внешности. «Следовательно, самосохранение духа есть прежде всего сохранение его *самообладания*. Это есть главное во всякой истинной аскезе»⁹.

Добро как этическое, по сути, понятие, в рамках философии всеединства, соотносится с абсолютном, который по необходимости должен исторически утвердиться.

Тем самым оно «онтологизируется» и становится добром самим по себе. Добро, как и абсолют, само по себе ничем не обусловлено (в этом его чистота), оно все собою обуславливает (его полнота) и через все осуществляется (его сила). Служение такому Добру – нравственный долг человека. Нравственный смысл жизни определяется добром, доступным нам в понимании естественным путем через совесть и разум.¹⁰ Такое понимание добра как характеристики цели исторического процесса становится критерием для оценки поведения и жизни конкретных людей, событий и вообще любых субъектов истории. Эти нравственные критерии обуславливаются исторической необходимостью достижения всеединого абсолютного добра. Таким образом, все внимание этики Соловьёва, которая обретает онтологический характер, направлено на историческое преображение человечества, вернее, преображение человеческой природы в процессе поэтапно и прогрессивного исторического развития.

С точки зрения православной историософии история также имеет смысл, и основание этого смысла есть Христос. Историческое событие Иисуса Христа есть реализация Божественного промысла и Божественного предопределения. Иисус Христос – Бог вочеловечившийся, то есть соединивший в себе божественную и человеческую природу, воскресший и своим воскресением открывший путь к спасению, для каждого человека есть событие историческое. У Соловьёва же, а это видно и в его «Чтениях о Богочеловечестве», и в «Критике отвлеченных начал», и в других «метафизических» текстах, Христос и христианство растворяются в более широком по времени и пространству историческом контексте. Заслуга христианства, по Соловьёву, в том, что оно познало всеединую божественную действительность как исторический факт, как историческую действительность – «в живой индивидуальности исторического лица».¹¹ А христиане «впервые познали Божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух – в живом, непосредственно ими ощущаемом начале их духовного возрождения»¹².

С точки зрения автора «философии всеединства» явление Христа есть всего лишь подтверждение метафизического учения, александрийского синтеза эллинизма и иудейства, а христианство только один из этапов исторического развития откровения всеединого Бога.

Для православного христианства в этом историческом событии Христа, то есть во времени свершилось спасение человека в вечности. Спасение как свободно избираемая возможность спасения с этого момента открывается для каждого человека. То есть, иными словами, открывается сама возможность спасительного «онтологически-этического» аскетического делания в рамках Церкви. Именно событие Христа составляет, на наш взгляд, основу христианской историософской историчности, как смысл и завершение истории. После этого события начинаются сразу эсхатологические времена, которые по меткому выражению, правда, уже «позднего» Соловьёва, как эпилог у Ибсена, могут «растянуться на пять актов».¹³ То есть наступили времена, когда конец истории может наступить в любой момент. История как становление и подготовка главного исторического события – воплощения самого Бога – завершилась. Начинаются своего рода «постисторические» эсхатологические времена личного спасения через аскетический праксис и ожидания Второго Пришествия Христа, сроки которого никому неизвестны. В этом смысле историософия православного христианства имеет четко выраженный эсхатологический характер.

Таким образом, исторически возможность для аскетического спасительного праксиса появляется после евангельских событий и создания Церкви. Однако хотя аскетический праксис и воцерковлен и вне Церкви и ее таинств не возможен, но по своей сути он, в отличие от философии всеединства, имеет строго индивидуально-личностный характер. Православный аскетический праксис представляет собой опыт жизни, соответствующий уже евангельским заповедям Иисуса Христа. Поэтому от каждого христианина, стремящегося к спасению души и обретению вечной жизни, требуется, чтобы он жил аскетически. Это и есть для него единственный и высший путь спасения. Формы православного аскетизма в зависимости от внутренней готовности следовать заповедям и от нравственного состояния души могут быть самыми разнообразными. Например, монашество, которое предполагает отречение от мира, лишь одна из них, дающая возможность достижения наиболее совершенных для христианина результатов. Основное содержание аскезы – это покаяние, правильная умная молитва и воцерковленный образ жизни, благодаря чему через теозис (обожение), то есть соединение с божественной благодатью, восстанавливается в какой-то степени утраченная грехопадением целостность человека.

В философии всеединства В.С. Соловьёва, которая имеет материализованные религиозно- онтологические основания, аскетика растворяется в историческом общественном процессе и даже становится характеристикой

исторических этапов развития человечества. Аскетизм В.С. Соловьёв понимает исключительно как ограничение чувственных влечений, как стремление «к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании»¹⁴. При этом Соловьёв подчеркивает, что «аскетизм не может быть высшим путем любви для человека»¹⁵. Его цель – «уберечь силу божественного Эроса в человеке», «сохранить эту силу в чистоте». Помимо аскетики есть еще и более высокий путь – путь «совершенный и окончательный» – это *богочеловеческий* процесс.¹⁶ А богочеловеческий процесс – это аскетическое преображение не одного человека, а историческое преображение всего человечества. Понятие «истинного христианства», которое Соловьёв считал по-настоящему православным и отличным от существующего действительного православия, как раз связано именно с таким пониманием сущности христианской религии. Он пишет: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего)»¹⁷.

Причиной такого кардинального расхождения между православной философией и философией всеединства является тот факт, что в основу этих философских систем положены совершенно различные принципиальные религиозные основания. Дело в том, что христианство есть религия Божественного Откровения, то есть она опирается на свидетельства об Истине и язык христианской философии, который создавался патристикой, учитывал как раз именно этот аспект синтеза. Недостигаемая для человеческого разума глубина смыслообразующего Божественного Откровения, воспринимаемого через веру, не подвергалась какому, либо рациональному разбору. Между рациональными выводами в виде четких терминологических формулировок догматов и принципиальными основаниями догматов, которые свидетельствуются верой, сохраняется «трансцендентная», непреодолимая естественным человеческим разумом дистанция, которую можно обозначить как своего рода смысловую «вертикаль». И если считать под метафизикой естественную теологию, рациональное рассуждение о первых началах, то христианская философия, являясь философией Откровения, по своему существу не может быть метафизикой.

По форме изложения своих работ В.С. Соловьёв относится как раз к метафизическим писателям, но при этом он претендует в своем синтезе всеединства и на учет в качестве первоначала и мистического элемента, то есть тоже какого-то откровения. Однако это откровение не христианское, а его лично-мистическое, естественное. Как известно, Соловьёв еще в начале своего творческого пути сформулировал свои, отличные от православного христианства «софийные» «догматы», которым следовал всю свою жизнь. При этом он, судя по всему, искренне считал их истинно православными и христианскими, хотя, как мы видим, они имеют по своему смыслу мало общего с действительным православным христианством. На

основе своих «софийных» мистических откровений он, благодаря исключительному масштабу своего философского таланта, и осуществил, в целом успешно, всеобъемлющий метафизический по форме синтез, соединив множество философских идей, включая и идеи православного христианства в единое целое. Но в процессе этого синтеза естественным образом, при сохранении названия понятий, происходила подмена их смысла. Понятия переосмысливались на иной, чем в православии, смысловой основе. При этом системообразующим Соловьёв делает как раз не уровень христианского Откровения (сверхъестественный для человеческого разума), а свой, ему очевидный, мистически-софийный. При этом сохраненная полностью христианская догматическая терминология Откровения в процессе своего использования переосмысливается с соловьёвских метафизических позиций. Получается синтез, но синтез обратный патристике. Христианские понятия переосмысливаются с точки зрения естественной теологии – метафизики, которая в свою очередь связывается с естественным для Соловьёва софийным откровением. Собственно – это смешение и переосмысление понятий христианской философии, но с сохранением самих слов и делает формальным, внешним образом метафизику Соловьёва христианско-религиозной.

Философский синтез Соловьёва, конечно, очень впечатляет и по замыслу и по исполнению. Однако его замечательный и огромный талант философа перевесил все же в нем требуемое в христианской философии смирение перед Истиной Откровения¹⁸. В результате Соловьёв описывает рациональными средствами свой личный трансцендентный религиозный гнозис, отличный от христианского. Православная философская традиция и философия всеединства, используя одни и те же слова, говорят по существу совершенно разные вещи, так как они находятся на разных уровнях («плоскостях») понимания смысла этих слов. Образно говоря, уровень трансцендентной для разума религиозной догматической веры Откровения низводится В.С. Соловьёвым «с небес на землю». В результате «вертикаль» религиозной христианской духовности «опрокидывается» в плоскость, в горизонталь земной истории. Слова остаются те же самые, что и для обозначения реалий того высокого и непостижимого для человека духовного уровня, но то, что они обозначают, уже находится здесь на земле, в самом человеке, в его мыслях и ощущениях. Следствием этого является и различное понимание аскетики как нравственного принципа в православной догматической философии и в философии всеединства.

¹ Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007. С.36.

² В качестве одного из таких примеров можно привести письмо В.С. Соловьёва в редакцию газеты «Новое время», в котором он в ответ на квалификацию иеромонахом Антонием своего философского учения как папистского заявил: «1) Я никогда не менял вероисповедания, и едва ли о. Антоний имеет право отлучить меня от церкви. 2) Я всегда готов оправдать свои убеждения и показать в публичном споре, почему я уверен в полном своем со-

гласии с православным учением, основанном на слове Божиим, на определении семи вселенских соборов и на свидетельстве святых отцов и учителей церкви». (Соловьёв В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т.1.С.273.)

³ См. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал//Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.1.С. 705.

⁴ Там же. С. 707

⁵ Там же. С. 709

⁶ Соловьёв В.С. Оправдание добра//Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.1.С. 140.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 141.

⁹ Там же. С. 143.

¹⁰ Там же. С. 96–97.

¹¹ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве//Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т.2.С. 77.

¹² Там же.

¹³ Соловьёв В.С. Смысл любви. М., 1991.С.432.

¹⁴ Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона//Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.618.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С.619.

¹⁷ Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания//Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 339.

¹⁸ Показательно, что, даже излагая догмат о Троице, Соловьёв оговаривается, что будет выводить эту истину в той форме, которую он признает «более логичною, наиболее отвечающею требованиям умозрительного разума». (Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве //Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 78–79.)

С.Г. ПИЛЕЦКИЙ

Ярославская государственная медицинская академия

ТЕОДИЦЕЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Рассматривается чрезвычайно интересная концепция выдающегося мыслителя – представителя русской религиозной философии – Владимира Сергеевича Соловьёва. Она касается самых основ человеческого бытия, человеческого мировоззрения – вопросов добра и зла, их статуса, их соотношения в мире. Теория Владимира Соловьёва не просто дистанцированный, умозрительный, конструкт, она не только представляет собой глубокие раздумья философа, но и пронизана искренними эмоциями, болью и заботой автора о настоящем и будущем человечества вообще и России в частности. Его концепция постепенно перерастает из философии морали в оправдание добра, а из него – в теодицею, в оправдание Бога. В.С.Соловьёв верил, что в творческом, активном несении, «делании» добра, в уподоблении Христу – истинный путь самосовершенствования, как индивидуального, так и общественного. Он верил, что мораль, как философский камень алхимиков, способна превращать в золото всё, к чему прикоснётся.

This article is devoted to the extremely interesting conception of the outstanding thinker – a representative of the Russian religious philosophy – Vladimir Sergeevich Solovyov. It concerns the very foundations of the human existence, the human world vision – the questions of good and evil, their status, their correlation in the world. The theory of Vladimir Solovyov is not only a distanced, speculative construct, it does not only represent the deep thoughts of the philosopher, but it is pierced by the author's sincere emotions, pain and care for the present and future of the humankind as a whole and Russia in particular. His conception overgrows from the moral philosophy to the justification of good and then to the Theodicy – the justification of God. V.S.Solovyov believed that creative, active carrying, «doing», the good, likening of Christ is the true way of the individual and social perfection. He believed that moral like an alchemist's philosophical stone can transform everything in gold whatever it touches.

Ключевые слова: философия религии, божественное предопределение, оправдание добра, метафизика, активная борьба со злом, теодицея.

Keywords: *philosophy of religion, Devine predestination, the justification of good, metaphysics, the active struggle against evil, theodicy.*

На большой картине известного русского художника М.В. Нестерова «На Руси» («Душа народа»), созданной в 1916 году, изображён крестный ход – шествие огромного множества ищущих правды людей, представляющих Русь с древних времён. И в этом символическом «соборе» мы видим только три исторические лица: Льва Николаевича Толстого, Фёдора Михайловича Достоевского и Владимира Сергеевича Соловьёва. По замыслу художника, картина «без этих лиц была бы неполна, не закончена. Толстого, Достоевского и Соловьёва нельзя было выкинуть из жизни народа... Особые тропы народные...шли к ним и от них»¹.

Поступив на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета и получив блестящее образование, Владимир Соловьёв, тем не менее, достаточно быстро разочаровался в естественных науках и пришёл к ясному для себя выводу, что «достойны изучения сами по себе только человеческая природа и жизнь»². Это, правда, не значит, что не надо вообще изучать «реальные науки», напротив, с этого и нужно начинать, однако «высшая, истинная цель жизни другая – нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств»³.

В чём же состоит эта цель? «С тех пор, как я стал что-нибудь смыслить, – писал Соловьёв, – я осознал, что существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собой, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким должен быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении»⁴. И Владимир Соловьёв заключал: «Сознательное убеждение в том, что нынешнее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано»⁵.

Но для него было не менее ясно и другое, что «люди управляются своими убеждениями, что всякое преобразование должно быть изнутри – из ума и сердца человеческого», и что, следовательно, нужно «убедить людей в истине», и что невозможно преобразовать общественные отношения, «уничтожая насилие насилием же, неправду неправдою, кровь смывая кровью»⁶. Но что есть истина? В определённом смысле и этот вопрос был для него уже решён. «Сама истина, т.е. христианство (разумеется, не то мнимое христианство, которое мы все знаем по разным катехизисам), истина сама по себе ясна в моём сознании, но вопрос в том, как внести её во всеобщее сознание...»⁷.

По мнению Соловьёва, каждый человек проходит три возраста относительно религии: период детской, или слепой, веры, период развития рассудка и отрицания слепой веры и, наконец, период веры сознательной, основанной на развитии разума. Порывая с «бессознательными» детскими верованиями, человек или оказывается свободным от всякого убеждения, или старается создать новую систему убеждений, заменить верования разумным знанием. Однако, как утверждал В.С.Соловьёв, разумные убеждения не могут быть основаны на выводах «положительной науки», так как она знает «только внешнюю действительность, одни факты и больше ничего» и не в состоянии охватить истинный смысл факта, дать разумное объяснение природы и человека⁸. По словам В.С.Соловьёва, «эта наука не может достигнуть своей цели. Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-то дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают природу!..

Природа с красоты своей
Покрова снять не позволяет,
И ты машинами не выудишь у ней,
Чего твой дух не угадает.

Вместо живой природы они целуются с её мёртвыми скелетами»⁹.

Бессильна здесь, по мнению Соловьёва, и «отвлечённая философия», так как она «остаётся в области логической мысли». Действительность, жизнь для неё не существует, а настоящее, живое убеждение человека должно быть не отвлечённым, должно затрагивать не один рассудок, а всё его духовное существо, должно «господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но и мир действительный»¹⁰.

Таким образом, ни «положительная наука (имелся в виду прежде всего, говоря словами Соловьёва, вульгарный материализм «современных Бюхнеров»), ни «отвлечённая философия» (подразумевался в первую очередь абсолютный идеализм Гегеля) не могут дать человеку системы убеждений. Осознание этого тяжело переживается человеком: приходит страшное, отчаянное состояние – «совершенная пустота, тьма, смерть при жизни». Однако, считал Соловьёв, все вопросы, которые разум ставил, но

не мог разрешить, находят себе ответ в глубоких тайнах христианского учения. Чтобы преодолеть отчуждение современного ума от христианства, следует, по мнению Владимира Соловьёва, «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т.е. разумную безусловно, форму», а для этого «нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию»¹¹. Речь, следовательно, шла о том, чтобы обновить, осовременить, модернизировать христианство. Однако в действительности В.С.Соловьёв ставил более широкую задачу.

Известно, что по своему значению проблема веры далеко выходит за пределы религии. Вера является необходимым элементом индивидуального и общественного сознания, важным условием деятельности человека. Вера как целостное состояние субъекта затрагивает все стороны человеческой психики – и интеллектуальную, и эмоциональную, и волевую – и представляет собой своеобразное единство отражения объекта и отношения к нему субъекта, включая его потребности и интересы. Вера – важный элемент ценностного сознания наряду с такими категориями, как надежда и любовь. Что же касается религиозной веры, то она порождается специфическими условиями существования общества и представляет собой особый случай проявления феномена веры.

Начав заниматься богословием, Владимир Соловьёв вовсе не собирался сделаться монахом, полагая, что «теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»¹². Неприятие существовавшего порядка вещей, стремление коренным образом изменить его, обновить мир, соединив все народы в единую семью, в единое и бессмертное богочеловечество – всё это было далеко от религиозного смирения и пие-тизма и во многом представляло собой отзвук недавних нигилистических настроений, с неизбежными крайностями в утверждениях, с намерением разрешить все противоречия раз и навсегда.

Сказанное помогает понять отношение Владимира Соловьёва к философской системе Гегеля. Критика «отвлечённых начал» представлялась ему как бы разделённой на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую. Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека рассматривались им в необходимой связи с такими категориями, как благо, истина и красота.

«Оправдание добра» – лишь первая часть большого замысла русского философа. За нравственной философией должны были последовать органично связанные с нею «Теоретическая философия» и «Эстетика», которые представляли бы собой своего рода «Оправдание истины» и «Оправдание красоты». Им были написаны три начальные главы «Теоретической философии» (1897–1899). Определённое представление о характере задуманного В.С.Соловьёвым большого труда по эстетике дают его ста-

ть «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890) и «Первый шаг к положительной эстетике» (1894).

Категории добра, истины и красоты Владимир Соловьёв рассматривал в неразрывном единстве. «...Эти три живут только своим союзом, – писал он, – Добро, отделённое от истины и красоты, есть только неопределённое чувство, бессильный порыв, истина отвлечённая есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир». Для него идея бесконечности человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, «есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота»¹³.

В этой связи хотелось особо отметить одну идею, выдвижение и принципиальное обоснование которой сам Владимир Соловьёв считал своей философской заслугой. Это идея о том, что отношение человека (и человеческого общества) к природе имеет нравственный характер, т.е. в конечном счёте необходимо связано с тем или иным отношением к людям и обществу в целом, а также к высшим человеческим ценностям. Согласно Соловьёву, возможно тройкое отношение человека к природе: «...страдательное подчинение её в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение её и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение её идеального состояния – того, чем она должна стать через человека»¹⁴. Безусловно нормальным и окончательным он признаёт, естественно, только третье отношение. В наш век, когда всё громче и тревожнее становятся призывы к сохранению необходимых природных условий существования человеческого общества и охрана окружающей среды стала объектом внутренней и международной политики всех государств, мы можем по достоинству оценить глубину мысли русского философа, признавшего нормальное, бережное, отношение человека к природе одним из краеугольных начал нравственной философии.

В библейской истории грехопадения рассказывается, как первый человек Адам и его подруга Ева были изгнаны из рая за то, что искушённые дьяволом, захотели узнать, что такое добро и зло, и отличать одно от другого. Они ослушались Бога, наложившего запрет именно на этот вид познания, и проявили не только вопиющее непослушание, но и гордыню, ибо предпочли самостоятельно разбираться в такого рода вопросах. Но чем же объяснялся сам запрет, наложенный на познание именно добра и зла? По-видимому, Господь хотел предупредить, что проблема добра и зла – архисложная, архитрудная и архиопасная. Потому что в процессе её мучительного разрешения человек может не раз зайти в тупик, впасть в отчаяние, а то и вовсе усомниться в добре, поддаться коварному обаянию зла. И всё же человек отведал, вкусил этот запретный плод.

Ещё одна проблема колоссальной мировоззренческой значимости проступает сквозь человеческие потуги проникнуть в религиозные осно-

вания этики, так сказать, «пенаты веры». В неё всегда упираются мыслители. Это судьбоносная проблема «всемогущества Бога». Кстати говоря, её весьма любопытную аналитику можно найти в статье Е.К.Калинина «Проблема теодицеи. Софиология Владимира Соловьёва в свете аналитической психологии К.-Г.Юнга». Автор вспоминает древний, как мир, но при этом не становящийся менее актуальным вопрос: «Сможет ли Господь создать камень, который Он не сможет поднять?» От него веет средневековой казуистикой, но логическое противоречие, сформулированное ещё Секстом Эмпириком, требует ответа. Получается так, что если допустить существование Бога (что делать как раз хочется), то приходишь к неутешительному выводу: «Если бы Он заботился обо всём, то в мире не было бы ничего злого и никакого зла... Но если бы Он и хотел и мог, то Он и заботился бы обо всём; судя же по сказанному выше, Он не заботится обо всём; значит, Он не хочет и не может заботиться обо всём. Если же он хочет, но не может, то Он слабее той причины, по которой Он не может заботиться о том, о чём не заботится, а понятию бога противоречит то, что Он слабее чего-нибудь. Если же Он может заботиться обо всём, но не хочет, то можно считать Его завистливым. Если же Он и не хочет, и не может, то Он завистлив и слаб; а говорить это про Бога пристало только нечестивцам»¹⁵. И как не бесосновательно замечает автор, другими словами: если существует зло, то Бог либо желает, но не может предотвратить его, значит, Он не всемогущ, либо может, но не желает, тогда Он не всеблаг, либо не может и не желает, тогда это вообще не Бог»¹⁶.

Е.К.Калинин считает, что, таким образом, возникают три возможные варианта теодицеи:

- 1) теодицея атеистическая;
- 2) теодицея гностико-манихейская (Творец зол);
- 3) теодицея философская (Бог ограничен в своих возможностях).

И в этой связи он полагает, что в философии Владимира Соловьёва мы обнаруживаем прелюбопытное сочетание двух типов теодицеи: гностической и философской¹⁷. И, скорее всего, он в этом прав. Однако продолжим.

Философы испокон веку пытались дать решение проблемы добра и зла, не удовлетворялись и вновь приступали к ней. Вот и книга В.С.Соловьёва «Оправдание добра» – одна из таких попыток. Она, по сути, первая за всю историю этики обобщающая теоретическая работа о добре, содержательно раскрывающая и утверждающая его. Её уникальность ещё и в том, что она оптимистична по своему духу, твёрдо противостоит пессимистическим и нигилистским концепциям морали. Из них самой острой и яркой по форме была, бесспорно, концепция Ф.Ницше, изложенная в его книге «По ту сторону добра и зла» (а также в примыкающих к ней «Генеалогии морали» и «Антихристианине»). Основная идея этой работы – «снятие» проблемы добра и зла, отказ от признания её осново-

полагающего характера: старую нормативную этику, по Ницше, с её различением «этого чёртова добра и зла» нужно заменить «новой» этикой, стоящей «по ту сторону» добра и зла. Разумеется, подобный пессимизм и умаление добра встречались и раньше. У обвинения, так сказать, накопилось немало аргументов и разного обличительного материала.

Именно в ответ на это у В.С.Соловьёва возник замысел написать оправдание добра, защитить добро от предъявленных ему обвинений. Из этой первой задачи постепенно выросла вторая – попытаться дать позитивную теорию добра. А кроме того, решалась и ещё непростая задача: рассмотреть основные этические понятия – добро, зло, смысл жизни, смысл смерти, страдание, любовь – в свете нового духовного и социального опыта. Так, в России в конце XIX века начал складываться новый образ нравственной философии, который предвосхитил поворот к экзистенциализму и персонализму, определившим лицо западноевропейской философии прошлого столетия. Даже если бы в «Оправдании добра» Вл.Соловьёв занялся решением только одной задачи: исследовать добро, дать его определения, раскрыть его ипостаси и разновидности, т.е. остаться внутри рамок этики, – уже и тогда дело, за которое он взялся, было бы трудно переоценимым.

Но Владимир Соловьёв ставит перед собой ещё более сложную задачу – говорить о свойствах добра не как об отвлечённых моментах и не как только об эмпирических фактах. Проблема добра перерастает у него рамки этики и выходит в сферу истории человечества, социологии, психологии, метафизики и даже онтологии: это попытка оправдать не только добро, но бытие, жизнь в целом, замысел Божий о мире. Так что анализ добра переходит у Вл.Соловьёва в своего рода *теодицею*. Решить эту вторую задачу – оправдать доверие к добру, воодушевить на делание добра – ещё более проблематично, о чём свидетельствует вся история этики. Но прошлые неудачи не могли остановить верного Рыцаря Добра. Работа В.С.Соловьёва называется именно *оправдание* добра, а, скажем, не *анализ* или *определение* добра. Главным для него был гамлетовский вопрос: стоит ли жить, если в этом мире царит зло?

По мнению Вл.Соловьёва, смысл жизни не налагается откуда-то извне на человека как внешний авторитет. Он определяется самим человеком, но так как человек «в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания, то и смысл жизни заключается в добре»¹⁸.

Но если роль человека в осуществлении добра столь велика, если он и существует-то в мире, чтобы это добро оправдывать и утверждать, то каково соотношение добра и зла в человеческой природе? Давным-давно было осознано, что человек – далеко не однозначное существо. Ему свойственны не только красота и величие, но злоба и агрессивность, лень и зависть, подлость и коварство и немало других грехов и пороков. Однако

у человека, подчёркивает Соловьёв, имеются такие качества, которые отсутствуют у всех других животных. Так, не одно животное не стыдится своих физиологических актов, в то время как человек их стыдится. Он стыдится, когда животное начало берёт в нём верх над человеческим. Но самое удивительное в том, что никакими биологическими или физиологическими причинами, пользой для особи или рода стыд объяснить невозможно. Чувство стыда имеет другое, более серьёзное значение: оно свидетельствует о высшей, по сравнению с животными, нравственной природе человека – я стыжусь своей животности, следовательно, я существую не физически только, но и нравственно.

Рядом с этим нравственным чувством, продолжает Соловьёв, в природе человека имеется ещё одно: *жалость*, понимаемая как ощущение чужого страдания или нужды, солидарность с другими. Из этого простого корня, в основе которого лежит родительская, особенно материнская, любовь, происходят затем такие специфические нравственные чувства, как совесть, сострадание, милосердие, вся многосложность внутренних и внешних социальных связей.

Кроме этих основных чувств (стыда и жалости) есть в человеческой природе ещё одно, третье, столь же первичное, как и они, – нравственное отношение к чему-то особому, что признаётся как высшее, от чего человек всецело зависит, перед чем он готов преклоняться, благоговеть. Это *чувство благоговения* перед высшим, оставляющее основу религии, порождает такие сложные явления нравственной жизни, как стремление к идеалу, самосовершенствование. Итак, именно стыд, жалость, страх и благоговение перед Богом, по мнению Соловьёва, держат на себе всю человеческую нравственность и отвращают человека от зла.

Однако почему Владимир Соловьёв выделяет именно эти три чувства как самые важные для человеческой природы? А вот почему. Он полагает, что все другие нравственные качества, например долг, свобода и справедливость, не являются однозначными, лишёнными внутренних противоречий, наличие которых легко превращает их или в прямое зло, или в средство, ведущее ко злу. Ещё важнее то, что они не могут быть признаны природёнными, присущими человеку от природы. Но и это ещё не всё. По мнению Соловьёва, самое главное состоит в том, что только стыд, жалость и благоговение перед высшим авторитетом могут быть гарантами нравственности, т.е. обеспечить личную нравственность человека. Только эти простые чувства (каждое в отдельности и особенно все вместе) служат ручательством того, что человек, ими располагающий, не убьёт, не украдёт, не причинит вреда другим людям. Ему стыдно быть плохим, и он уже не просто *может не делать зла, а не может делать* его, он будет отказываться от зла и творить добро.

Итак, добро «оправдано» в человеческой природе, вопрос о природе человека решён в пользу добра. Но ещё не выяснен вопрос о происхожде-

нии добра и его характере. Ведь в человеческой природе добро не абсолютно, так как оно не всегда желается; если и желается, то не всегда выполняется, и если выполняется, то не всегда приводит к однозначно добрым результатам. Человек призван утверждать добро, и его природа так устроена, что в ней есть для этого необходимые основания, но так же верно и то, что добро не имеет всеобщего и окончательного осуществления и пребывает в постоянной борьбе со злом. Так, может быть, добро, как таковое, имеет только относительный характер? Но относительного добра недостаточно для нравственности. Фундаментом её должно служить безусловное начало.

К моменту выхода в свет книги Вл. Соловьёва вопрос о добре, который и раньше остро стоял в мировой философии и этике, был заострён до предела в творчестве Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Ф. Ницше, вскрывших парадоксальность, внутреннюю антиномичность добра, его проблематичность. В.С. Соловьёву был до боли знаком тот бунт против Бога, тот очень русский спор с Богом, который вёл Иван Карамазов: «Я мира Божьего не принимаю». Спор человека с Богом как раз и есть спор о зле и его происхождении.

Почему мир «во зле лежит», а не являет собой добро, как и почему Бог допускает зло и незаслуженные страдания? И прежде всего, почему человеку дан выбор между добром и злом, почему он вообще должен выбирать? А потому, отвечает Владимир Соловьёв, что ему дарована свобода, он существо свободное, созданное по образу и подобию Бога. Но если человек волен делать выбор между добром и злом, то, значит, он может выбрать и зло (что, кстати говоря, часто и случается). Получается, что человек выбирает зло благодаря свободе, а эту свободу он получил от Бога, стало быть, Бог причастен и к этому выбору, и к этому злу. Внутренняя парадоксальность добра делает жизнь человека и драмой, и трагедией.

В христианстве эта трагедия снимается тем, что, не отнимая своего дара свободы у человека, Бог выступает не просто как творец мира, но и как Спаситель и Искупитель, берёт на себя грехи и пороки людей, во искупление их приносит в жертву своего сына, являя образец жертвенной любви, сверхдобра. Мы чувствуем, утверждает Соловьёв, что есть добро в его безусловной сущности, не подчинённое никаким случайностям, никаким внешним ограничениям. И только такого совершенного добра, дающего полного удовлетворения, мы жаждем. Но такое добро – не от мира и не от человека, оно – от Бога. Поэтому человек ищет добро не только в глубинах собственной природы, но и устремляется в поисках его ввысь – к Абсолюту, абсолютному добру. Так добро приобретает ещё одно измерение. Оно становится фундаментом нравственности, её безусловным началом.

Что же даёт человеку это высокое устремление к абсолютному добру и что оно означает для нравственности? Прежде всего только такое добро предстаёт перед человеком в качестве высшего идеала. А это порождает желание стать лучше, преобразовывать себя посредством высшего идеала. Основанная на безусловном начале нравственность и её сверхзадача состоит именно в том, чтобы побуждать каждого к участию в деле своего и общего совершенствования. Вот почему стремление к добру составляет *деятельную* основу нравственности, формулирует цель всей человеческой жизни.

Владимир Соловьёв подчёркивает, что очень важен творческий характер добра: для достижения личного совершенства и Царства Божия необходим процесс, в котором каждый участвует самостоятельно, добровольно, свободно и *активно*. Добро дано не только в сознании, но и воле: надо претворить его в жизнь, через дела людей реализовать предначертанный идеал. Исторический процесс, по словам Владимира Соловьёва, есть долгий и трудный путь от зверочеловечества к богочеловечеству. Неустанное, непрерывное нравственное совершенствование и есть та неисчерпаемая энергия, которая может и должна двигать все сферы человеческой деятельности – и науку, и технику, и политику. И этим путь изменения человека и мира через духовно-нравственное «делание» добра отличается от внешнего, социального пути изменения мира, неизбежно связанного с насилием.

Помимо стремления к совершенствованию, побуждающего волю человека к добру, указывает Вл.Соловьёв, ему дан также персонифицированный образец совершенства – Богочеловек, Христос, вочеловечившийся идеал. Отнюдь не случайно, замечает Соловьёв, образ Христа появляется не в начале и не в конце истории, а в её середине. В образе Христа человечество как бы подытожило весь социальный и нравственный опыт предшествовавшего периода, свело воедино результаты своих страстных поисков добра, идеала. История после рождества Христова должна пойти дальше – подготовить естественные и нравственные условия для победы добра и установления Царства Божия на земле. Но задачу сию человек не может исполнить в одиночку. Это – цель всемирной истории. Победа над злом, по твёрдому убеждению В.С.Соловьёва, совершится через собственное «испытание человечества».

Владимир Соловьёв не раз подчёркивал, что этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни. «Я не *genus*, я *genius*» («я не род, я дух»), – писал он¹⁹. Определяющим для него было, в первую очередь, изменение нравственно-религиозного сознания людей к миру и жизни.

Он уповал на духовную силу добра. Поэтому его апология истории – это апология её потенциальной возможности осуществить в себе «оправдание» добра. В.С. Соловьёв верил, что нравственность, как философский камень алхимиков, превращает в золото всё, к чему она прикасается. Ну, так давайте поверим и мы.

- ¹ Нестеров М.В. Письма. Избранное. Л., 1988. С. 361.
- ² Письма Вл.С.Соловьёва. Т. 3. Спб., 1911. С. 57.
- ³ Там же. С. 62.
- ⁴ Там же. С. 87.
- ⁵ Там же. С. 88.
- ⁶ Там же. С. 89.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 75.
- ⁹ Там же. С. 64 – 65.
- ¹⁰ Там же. С. 75.
- ¹¹ Там же. С. 88 – 89.
- ¹² Там же. С. 89.
- ¹³ Там же. С. 305.
- ¹⁴ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. С. 311
- ¹⁵ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 319.
- ¹⁶ Калинин Е.К. Проблема теодицеи. Софиология Владимира Соловьёва в свете аналитической психологии К.-Г. Юнга // Соловьёвские исследования: Периодич. сб. науч. тр. / Отв. ред М.В. Максимов. Вып. 13. Иваново, 2006. С. 206.
- ¹⁷ Там же. С.210
- ¹⁸ Соловьёв В.С. Оправдание добра. М., 1996. С. 56
- ¹⁹ Там же. С. 99

Н.Е. МУСИНОВА

Военная академия РХБЗ, г. Кострома

ПУТЬ К СОВЕРШЕНСТВУ – СТРЕМЛЕНИЕ К ЦЕЛОСТНОСТИ (К ВСЕЕДИНСТВУ)

Исследуется проблема грехопадения первого человека Адама и природа зла. Анализируя философские размышления по этому вопросу С.Франка, Е.Трубецкого, В.Лосского и А.Меня, приходим к утверждению о том, что задачей мирового процесса является: преодоление зла и восстановление образа и подобия Божьего в человеке через Любовь, то есть воссоздание целостности бытия.

N.E. Musinova studies the problem of the protoplast Adam's fall and of all evil's nature. The author analyzes the philosophical works of S.Frank, E.Trubeckoy, A.Men and comes to the conclusion, that the main task of the world development is overcoming all evil and restoring of God's reflection in human through love, in other words, recreation of the wholeness of existence.

Ключевые слова: *добро – зло, бытие, целостность, целостная художественная форма, смысл жизни, христианство.*

Key words: *good – evil, being, integrity, integral artistic form, meaning of life, Christianity.*

Способностью видеть свет Божественный «обладал Адам до грехопадения», эта способность видеть Бога в его несотворённом Свете «связана с изначальным <...> совершенством»¹.

Почему же «пал» Адам, обладавший «изначальным совершенством» и какова природа «зла» («искусителя»)? Ответы на данные вопросы вряд ли возможны, поскольку мы – дети Адама – тоже *несовершенны*, однако поразмышляем вместе с известными философами.

Мы соглашаемся с С. Франком, который утверждает: «Само наше знание о добре и зле обнаруживается в конечном счете как *неадекватное* знание, – более того, оказывается само, согласно мудрому библейскому преданию, итогом грехопадения. Подлинная, как бы райская Правда, – Правда как недостижимая живая божественная реальность – лежит и по ту сторону этого знания, которое есть необходимый «корректив» грехопадения, неизбежная «рабочая гипотеза» нашего земного человеческого существования, но не есть последняя и абсолютная правда»². Поэтому «высочайшее познание Бога – то, которое достигается через незнание, путем превышающего разум соединения, когда разум, отделившись от всего сущего и затем покинув сам себя, соединяется с лучами, сияющими горе, откуда и где он просвещается в непостижимой бездне Премудрости», по мысли В. Лосского³. То есть, как бы мы «сегодняшние» люди «логично» не рассуждали, мы не сможем постичь «Непостижимое», тем более нашим *деформированным* сознанием. Но всё же попытаемся...

Поскольку по замыслу Творца человек создан целостным, «Адам должен был совокупить в себе весь тварный космос, достигнув обожения. В чистоте и святости явить послушание. В союзе полов явить единство, противостоящее формальному супружеству, личностной автономии и «*недуховному отцовству*». Любовью к Богу, от всего отрешающей и всеобъемлющей, он призван был соединить Рай с остальным земным космосом. Имея рай в душе, он распространил бы его на всю землю. Его дух и тело должны были восторжествовать над земным пространством, соединить всю совокупность чувственного мира. По замыслу Творца он проникнул бы в небесный космос, жил бы там жизнью ангелов, усвоил их разумение и соединил в себе мир умозрительный с миром чувственным. И, наконец, космический Адам, безвозвратно отдав себя Богу, передал бы Ему всё Его творение и получил от Него по благодати – всё, чем Бог обладает по природе», – размышляет М.Н.Цветаева⁴. Но не случилось...

Помешало зло, которое, по мысли С. Франка, «рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестаёт быть Богом»⁵. Это место рождения зла дано нам в живом опыте «я – сам». «Я – сам» есть «бездонная глубина, соединяющая меня с Богом и отделяющая меня от него. Есть только одна-единственная возможность в живой конкретности воспринять безусловно непостижимое «происхождение» зла: эта возможность заключена в сознании моей вины, в самом опыте виновности. Вот почему истинный смысл вопроса о «происхождении» зла есть вопрос об «ответственности» за него. «Быть ответственным» за что-либо не значит быть «причиной» (в теоретически-онтологическом смысле слова) чего-либо. «Ответственность» есть категория совсем иного поряд-

ка, чем предметно-онтологическая категория причины: ответствен «виновный», а не «причина»; «причина», напротив, будучи необходимой, всегда не ответственна. Только в первичном, логически не разложимом опыте «виновности» я имею трансрационально-живое познание истинного существа зла – именно его безосновного возникновения как непонятого выпадения из бытия, как сущей, исполненной бытием противобытийственной реальности «бездны», «отпада», «не-бытия» во мне. Сознание виновности есть больше, чем констатирование «непрозрачного» факта совершения чего-то дурного, недолжного. Вина, пережитая в опыте, равнозначна греху: она есть именно опыт непостижимого превращения моего истинного, основанного в Боге, свободного бытия и существа в хаотически-бунтовщическую псевдо-свободу, в которой я становлюсь носителем небытия, пленником порождаемой мною же темной силы не-бытия <...> Из этого метафизического существа вины вытекает, что она может быть испытана лишь во мне самом – лишь как моя вина. Во мне одном я с очевидностью узнаю, что вина есть грех, что она есть непостижимое нарушение, повреждение самого неисповедимого существа бытия»⁶.

Эту длинную цитату нам пришлось привести полностью, ибо мысль философа достаточно сложна, и логика развития его доказательств весьма витиевата, хотя и понятна. Единственный путь к подлинному постижению существа зла – «путь в собственную глубину, в которой одной через сознание моей виновности непостижимое становится видимым»⁷, безусловно, «непостижимое непостижимым образом постигается в своей очевидности». И так как всякое постижение есть, в конечном счете, усмотрение связи с Первообразом (с Первоосновой, с Богом), то именно этим «преодолевается зло как безосновность и небытие и восстанавливается нарушенное единство с Богом», ибо «Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины»⁸.

Е. Трубецкой в своей работе «Смысл жизни» как бы дополняет эти размышления: «Источником греха является не Божество, а свобода твари, ее самоопределение и отпадение от Бога»⁹. То есть Богоподобность человека – именно в его свободе, а не в полной автоматической подчинённости Творцу, только такой свободный человек может стать, по мысли Е. Трубецкого, «другом Богу», как бы равным Ему. Другое дело, что человек не сумел оценить этот Божественный дар свободы и пал, искусившись, чем отдалил человека от Бога, разрушил целокупность бытия и человека и спровоцировал Божий акт послания в мир Своего Сына Иисуса Христа, обрекая Его на человеческие страдания. «Человек не мог бы быть действительным участником добра, если б он не был способен выбрать между добром и злом <...>

Это не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением»¹⁰, так как человека никто не заставлял «вкусить запретный плод», он сам по доброй воле согласился. Однако эта «победа над искушением» произошла несколько позже – с появлением «второго Адама» – Христа, который ус-

тоял перед соблазнами дьявола и «повернул» мир в иное, преображенное русло. «Этот мир, по самому своему замыслу, есть сфера Боговоплощения: для того он и создан, чтобы стать телом Христовым, окружением божественной славы», – считает Е.Н.Трубецкой¹¹.

Такое объяснения сущности зла и причины грехопадения первочеловека представляется нам весьма убедительным, хотя и не исчерпывающим, но мы придерживаемся «франковского» и «трубецковского» видения проблемы. В связи с этим понятнее становится и смысл человеческого страдания, которое есть «некий общий, всеобъемлющий аспект несовершенства, внутренней надломленности и дефективности бытия»¹². С. Франк объясняет, что «с чисто метафизической, каузальной точки зрения страдание есть просто последствие зла – последствие распада всеединства (целостности) на отдельные противоборствующие части», но этого объяснения, естественно, недостаточно. Философ поэтому дополняет сам себя: «Страдание есть род реальности, сознающей, что он не должен быть, и стремящейся победить или преодолеть себя», то есть страдание, онтологически содержа в себе самом стремление преодолеть себя, есть вместе с тем «движение возврата к реальности и в этом смысле уже есть подлинная реальность или благо, а не зло», поэтому страдание испытывается и «открывает себя не как бессмысленное зло, не как нечто безусловно недолжное, даже не как извне наложенная на нас кара, а, напротив, как исцеление от зла и бедствий, как желанный Богу и в этом смысле уже существенно божественный возвратный путь на родину, к совершенству реальности», ибо «вне страдания нет совершенства»¹³. И подтверждение этой мысли мы находим в Евангелии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Да и «светские» источники говорят об этом же, а именно: «истина должна быть пережита, а не преподана», – уверен магистр музыки у Г. Гессе в романе «Игра в бисер»¹⁴. Следует заметить, что «Библия не позволяет видеть в страданиях человека кару Господню, об этом говорит книга Иова, которая вся посвящена теме страдания и возмездия», по замечанию богослова А. Меня¹⁵.

Следовательно, говоря о человеческом несовершенстве после грехопадения и о надломленности бытия, следует понимать, что такое оно только в нашем, человеческом аспекте, «в аспекте Божиим оно остаётся вечно целостным, потому что все его трещины тотчас же заполняются из самого Первоначала положительным бытием»¹⁶.

Размышляя о человеческой свободе, о смысле Божественного запрета в «саду Эдемском», следует осознавать, что познание добра и зла не есть зло, согласно Библии, но именно само их различение предполагает более низкий экзистенциальный уровень человека, впавшего (упавшего) в первогрех. Человек искусился, и *неабсолют (змей, дьявол) разрушил целостность первомира и первочеловека*, «создав» «неабсолютные» категории времени и пространства и «приведя в действие» принцип борьбы противоположностей.

Таким образом, задачей мирового процесса является преодоление этой антиномичности, так как выход из этого раздробленного состояния с ощущением распада целостности – это восстановление образа и подобия Божьего в человеке через Любовь. «Сын Божий, вочеловечившись, даровал нам спасение, чтобы мы вновь обрели во Христе то, что утратили в Адаме, а именно – быть по образу и подобию Божию»¹⁷. Поэтому смысл жизни человека и всякой его деятельности (в том числе и искусства) – «свидетельствовать о победе духа над плотью, грехом и смертью», то есть воссоздавать первоначальную божественную целостность, явленную в Первообразе (Первоформе), «подобии» человеческой природы божественной, так как зло и все антиномии падшего мира не есть истинная природа, а значит, его (зло) можно уничтожить (нейтрализовать) одним единственным способом, переживая и преобразовывая зло как вину от греха в себе, по мысли С. Франка.

А в сущностном аспекте, по мнению святых отцов, зла не существует, так как оно есть лишение бытия, то есть нечто с частицами «не - », «анти - » и др., а «нецелостный», «распавшийся на части», «разделённый внутри себя человек жаждет синтеза»¹⁸, жаждет целостности, жаждет синергии с Первообразом, сотворчества с Богом (что, например, осуществляется в иконописи). Причем жажда целостности, «всеединства» объединяет искусство с богословием, с философией, с антропологией и другими областями «раздробленного» знания, стремящегося к «целокупности».

¹ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1988. – 344 с.

² Франк С.Л. Непостижимое. М.: АСТ, 2007. С.501.

³ Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007. С.229–236.

⁴ Цветаева М.Н. Русский авангард: образ бытия в мире. СПб.: СПбГУ, 2003. С.64.

⁵ Франк С.Л. Непостижимое. М.: АСТ, 2007. С.491.

⁶ Там же. С.492.

⁷ Там же. С. 493.

⁸ Там же. С. 494.

⁹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ, 2003. С.140.

¹⁰ Там же. С.144.

¹¹ Там же. С.146.

¹² Франк С.Л. Непостижимое. М.: АСТ, 2007. С.494.

¹³ Там же. С. 497.

¹⁴ Гессе Г. Игра в бисер. М., 1992. 496 с.

¹⁵ Мень А. У врат молчания. М.: ЭКСМО, 2005. С.267.

¹⁶ Франк С.Л. Непостижимое. М.: АСТ, 2007. С.501.

¹⁷ Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007.С.171.

¹⁸ Цветаева М.Н. Русский авангард: образ бытия в мире. СПб., СПбГУ, 2003. С.71.

О.Д. ПИРКОВА

Киевский национальный лингвистический университет

**ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННЫХ УСЛОВИЙ
НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА**

В качестве условий становления нравственной личности рассматриваются право и общественная правда. Право как этический минимум и общественная правда как воплощение общечеловеческих ценностей, по В.С. Соловьёву, являются основой для осознания своего дела как общего. Подчеркивается значимость указанных условий для современного общества.

Law and public truth are considered to be conditions for personality moral development. Both law and public truth viewed as ethical minimum and human values implementation underlie the awareness of private activities as public, according to V.S.Solovyov. The significance of the mentioned conditions is emphasized.

Ключевые слова: *нравственное становление личности, общественные условия, право, общественная правда*

Key words: *personality moral development, social conditions, law, public truth*

Заострение темы общественности в философии В.С.Соловьёва, как правило, связывается с его мировоззренческим отдалением от славянофильства и большей лояльностью к западному христианству, с перенесением акцента с индивидуального нравственного совершенствования на такое преобразование общественной жизни, чтобы личностное нравственное развитие стало нормой, а не единичным аскетическим подвигом. Отвлекаясь от того значения основных убеждений философа, которое бы непременно потребовало оставаться в рамках противопоставления славянофильских и западнических воззрений на природу нравственности, и в частности на природу русского нравственного сознания, обратимся к тем идеальным сторонам общественной жизни, которые, согласно В.С. Соловьёву, и составляют общественное условие для нравственного развития личности. Стороны эти – право и общественная правда – являются этическим средоточием как общественного в личности, так и нравственного в обществе.

Темы соотношения нравственности и права, личности и общества в философии В.С. Соловьёва не только не теряют своей актуальности, но широко обсуждаются сегодня. Подтверждение тому – перечень работ современных философов (Е.М. Амелиной, О.В. Козловой, А.П. Козырева, М.В. Максимова, Н.В. Мотрошиловой, А.В. Пепеляева, Е.А. Прибытковой, С.Б. Роцинского, Е.Г. Сизаровой, С.М. Усманова и др.), научный интерес которых связан с изучением нравственно-правовых идей В.С. Соловьёва, права как «этического минимума», роли личности и общественного идеала в истории¹.

Указывая на общественное в личности как на самое ее существо и усматривая общественный смысл личностного бытия в том, что общество не есть простая сумма лиц, а «нераздельность общей жизни», где, в конечном счете, жизнь всех зависит от жизни каждого, В.С.Соловьёв дает емкое, ставшее хрестоматийным определение обществу как дополненной и расширенной личности, а личности как сжатому и сосредоточенному обществу². Констатация данной зависимости сама по себе не ставит проблему нравственности. Однако невольное присутствие среди других и не означает общественной жизни, а предполагает в терминах экзистенциализма осознание собственной заброшенности, которую необходимо принять как данность, независимо от желания. Что наполняет бытие личности общественным значением, так это, по Соловьёву, понимание и исполнение общего дела как своего собственного³, общественно полезный труд и, наконец, в современном научном дискурсе о социальном развитии личности – социальный интерес, который есть мера личностной зрелости.

Основной пафос социальной этики Соловьёва направлен на раскрытие встречного, но часто обойденного вниманием явления – социальных условий развития нравственности. Путь, который идея нравственности непременно должна пройти, – это путь претворения ее в объективный закон жизни. В статье «Личная нравственность и общее дело» противопоставляется неизменная нравственная природа человека и ее представленность в общественной жизни. Первая может существовать в форме понимания, чувствования и даже сострадания (Соловьёв приводит пример сочувствующего Гомера и пребывающего в нравственных страданиях Ивана Грозного) и не воплощаться в справедливых и милосердных действиях по отношению к другим; скорее напротив, может легко уживаться с жестокостью поступков⁴. В таких условиях общественная жизнь предстает «безразличной средой между святыми подвижниками, как Сергей и Нил, и благочестивыми извергами, как Иван IV»⁵.

Возведение в отличительную национальную черту презрительного отношения к государственности и праву, что относилось к ортодоксальным воззрениям славянофилов, и по сей день иногда воспринимается как не подлежащее коррекции положение вещей. Если принимать данную посылку в качестве исходной для последующих выводов, то оказывается, что личная святость противопоставляется общественной справедливости⁶, а значит, единственным контекстом, где она становится вообще возможной, являются ситуации, нерегулируемые правом, – кризисные ситуации. Вера в то, что нравственной личностью становится в особенно сложные для нее периоды нравственного выбора, имеет смысл с одной лишь оговоркой: эти кризисные периоды не могут восприниматься как норма, и, чтобы их достойно пройти, необходимо предшествующее им накопление богатого нравственного опыта в условиях общественного нравственного же благополучия.

Иными словами, для того чтобы нравственное сознание действительно стало таковым, источником нравственности для него изначально должно быть объективное, «общая жизнь», по Соловьёву, которая «так или иначе воздействует на единичных лиц, усваивается ими и только в них и через них доходит до своей окончательной действительности»⁷.

Безусловно, объективация нравственности в общественной жизни сопряжена с теми сложностями, с которыми, как правило, связан перевод принципа предельной абстрактности (принципа добра) в относительную и весьма несовершенную социальную норму (право), что, конечно, не является достаточным основанием для полного отрицания права⁸. Усматривая функцию права в обеспечении минимума нравственности, философ тем самым определял и масштаб его применения, а именно: поскольку право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, оно *предотвращает известные проявления зла*⁹. Будучи относительным, право призвано обеспечить существование общества и жизнь людей, состоящих в нем, и не более того. «Нравственный закон дан человеку для того, «чтобы он жив был им», и без существования человеческого общества нравственность есть только отвлеченное понятие»¹⁰.

Несмотря на нравственную минимальность права, его обесценивание имеет далеко идущие последствия. Вплоть до превращения абсолютного требования нравственного максимализма в ключевой принцип этической системы, характеризующей целую культуру, по типологии В.А. Лефевра. Второй этической системе, к которой принадлежит восточнославянская культура, соответствует провозглашение добра (а не запрет зла), сам же принцип звучит классически-беспринципно: для достижения благой цели все средства хороши. Противоположным этому принципу, но столь же легко выводимым из правила руководствоваться только абсолютным принципом добра, является предельное миролюбие и непротивление злу, под именем которых «можно легко порекомендовать примирение с общественной неправдой»¹¹. Отсюда и личное неприятие Соловьёвым жизненной философии Л.Н. Толстого. Сегодня призыв руководствоваться исключительно нравственными принципами (провозглашения добра) звучит, по меньшей мере, цинично. Очевидно, таким же неестественным он воспринимался и более чем столетие назад.

Поскольку действительное противоречие, по Соловьёву, существует не между правом и нравственностью, а между различными состояниями как правового, так и нравственного сознания¹², уделять внимание стоит не только традиции права, но и широкому пониманию идеала общественной правды, той форме, в которой он пребывает в сознании многих, в современных терминах – пропаганде ценностей. В «Трех речах в память Достоевского» Соловьёв отдает должное провидческому таланту гения, его способности обнажить причину, как оказалось, действительных будущих социальных катастроф.

Благодаря выстраданному в жизненных испытаниях таланту, словами Соловьёва, Ф.М. Достоевскому удалось возвыситься над господствующими течениями общественной мысли, проникнутыми революционным настроением. Справедливое осуждение Достоевского относилось не к общественному движению как таковому и не к исканию общественной правды, а к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу¹³. В межличностных семейных отношениях ложная правда, подмена ценностей в этих отношениях ведет ко всеобщему несчастью домочадцев («Село Степанчиково и его обитатели»). В масштабах общества преступные пути к достижению общественного идеала выливаются в масштабные же преступления (роман «Бесы») и несчастье поколений. Единство правды общественной и личностной внутренней правды доказано в литературном эксперименте Раскольникова, вначале убежденного в том, что нарушает внешний бессмысленный закон, затем же осознавшего, что совершил преступление против своей личной внутренней правды, в конечном счете, неотъемлемой от правды общественной.

Родственный философу по духу, Достоевский в своих текстах проводит ту же идею о достоинстве жизни, которая, согласно Соловьёву, равна требованию, «чтобы невольное участие каждого во всем становилось вольным, ... чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело как свое собственное»¹⁴.

¹ См. напр., Амелина Е.М. Проблема общественного идеала у Вл. Соловьёва и классиков идеализма: общее и особенное // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2004. Вып. 8; Прибыткова Е.А. Право как «минимум Добра»: (из истории одной метафоры) // Наш трудный путь к праву: Материалы философско-правовых чтений памяти академика В.С. Нерсисянца / Сост. В.Г. Графский. М., 2006; Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2007. Вып. 15; Вл. Соловьёв и теоретики русского народничества: выяснение отношений по поводу общественного идеала и роли личности в истории // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005. Вып. 11; Сизарова Е.Г. Нравственно-правовые идеи Владимира Соловьёва в русской философии права первой половины XX века // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005. Вып. 10.

² Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 284 – 286.

³ Там же.

⁴ Соловьёв В.С. Личная нравственность и общее дело философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 457 – 465.

⁵ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1 С. 417.

⁶ Соловьёв В.С. Русский национальный идеал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 286 – 295.

⁷ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 285.

⁸ Там же. С. 441.

⁹ Там же. С. 430.

¹⁰ Там же. С. 450.

¹¹ Соловьёв В.С. Русский национальный идеал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 294.

¹² Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. С. 444.

¹³ Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 234.

¹⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 286.

Е.Б. ЕРИНА

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

ПОНЯТИЕ ДУХОВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

В философии Соловьёва слово «духовность» встречается не часто, но понятие духовности как необходимости совершенствования всех сфер человеческой жизни и самого человека пронизывает все произведения мыслителя. Русский философ рассматривает духовность с точки зрения нравственных обязанностей человека. В процесс духовного становления, по Соловьёву, включены все сферы бытия, иначе это не была бы философия всеединства. Он считает, что единственное естественное право материи – это право совершенствоваться или одухотворяться. Однако в обществе это восхождение к совершенству может быть только процессом собирательным, происходящим в собирательном человеке, а не в отдельном индивидуе. Такое восхождение возможно только в совокунности людей. Таким образом, Соловьёв рассматривает духовность как свойство, присущее всей природе, но на разных этапах ее развития проявляется это свойство по-разному.

In Solovyov's philosophy the word "spirituality" is not very frequent, but the concept of spirituality as a necessity for perfecting all spheres of human life and man himself, runs through the works of the thinker. The Russian philosopher views spirituality as the moral responsibility of man. The process of spiritual formation for Solovyov includes all spheres of being, otherwise it would not be the philosophy of all-unity. He believes that the sole natural right of matter is the right to perfect and to spiritualize. However, in society this ascension to perfection, according to Solovyov, may only be a collective process, occurring in a collective man, but not in a separate individual. Such ascension may only be in a totality of people. Thus, Solovyov considers spirituality as a feature inherent to nature as a whole, but at various stages of its development this behaviour manifests itself in different ways.

Ключевые слова: *духовность, нравственные обязательства человека, всеединство, духовное становление, одухотворение.*

Key words: *Spirituality, perfecting, moral responsibilities of a man, all-unity, spiritualize*

Философию Соловьёва называют философией всеединства, имея в виду главную идею мыслителя, которую он развивал на протяжении всей своей жизни. Соловьёв везде стремится найти полярные отношения, т.е. стихию противоречивого развития.

Идея всеединства охватывает и всеобщность бытия, и цельное знание, и родовую, общественно-историческую и вселенскую сущность человека. Философ подчеркивает, что наша жизнь полна всякого рода мучений и далека от совершенства. Но из этого следует, что человек не может оставаться в подобном состоянии и должен стремиться к какой-либо цели. Высшей же целью исторического процесса является духовное общение людей. Духовность, как следует из контекста произведений Соловьёва, это та сила, которая способна привести человека к совершенному состоянию. В наше время эти идеи философа оказались востребованными в связи с теми проблемами, которые стоят перед человечеством.

Актуальность обращения к анализу понятия «духовность» обусловлена происходящими в настоящее время в обществе процессами глобализации рыночных отношений, которые приводят к росту материального интереса, разгулу стихии корыстного предпринимательства и наживы. Необходима духовная компенсация этих процессов, направленная на предотвращение уничтожения ценностей культуры, предотвращение уничтожения самой основы человеческого бытия. Процессы глобализации приводят к нарушению равновесия между природой и развитием общества, разрыву между социально значимым и социально-сущим. В ходе глобализации происходит трансформация бытия как высшего дара в средство, в технический мир инструментальной активности, сам человек уже ощущает себя инструментом для достижения чуждых ему целей. Однако складывающиеся в таком глобализующемся мире стереотипы направлены на то, чтобы убедить каждого человека в том, что такое пресыщенное, прагматическое существование является не только достаточным, но и достойным для него. Такие стереотипы, по сути, сводят человека к животному состоянию, хотя его потребности и удовлетворяются с помощью самых современных технических средств.

Обращение к проблемам духовности поможет осознать опасность, стоящую перед человечеством, опасность, которую в литературе называют антропологической катастрофой, и постараться ее предотвратить. Для этого необходимо активизировать все здоровые силы общества. Надеяться на возможность предотвращения катастрофы позволяет то, что история неоднократно показывала: даже самые ужасные катаклизмы порождают самые высокие образцы нравственного мужества, духовного величия, порождают потребность в высших ценностях. Философия Соловьёва, проникнутая идеями духовного совершенствования, оказывается весьма своевременной.

В отечественной теоретической мысли дореволюционного периода понятия духовности, духовной культуры были связаны с традиционными представлениями о духе как нематериальной сущности мира, восходящей к Богу, и о душе человека, которая выступает индивидуальным проявле-

нием духа. Понятия, образовывавшиеся на основе этой традиции, относились, в основном к церковно-религиозной жизни.

В конце XIX – начале XX века в русской философской традиции складывается более содержательное понимание духовного, которое было основано на приверженности авторов православной религии, а также на знании и глубоком освоении учений немецких философов об объективном духе. Это понимание предполагает, что духовное, во-первых, укоренено в душе отдельного человека и, во-вторых, присуще общественному бытию, где проявляется в массовых чувствованиях, верованиях, навыках, склонностях, способах действия и др. Проблеме духовности посвятили немало своих работ такие философы, как Ильин, Франк, Бердяев и др. Большое значение эта проблема имела и в творчестве В.С. Соловьёва. В своих работах русские философы развивали мысль о том, что духовное как бы пронизывает все формы социальной жизни, облагораживая и принося высший смысл, нравственность, чувство любви, понимание свободы в политику, в национальные и межнациональные отношения, в трудовую и правовую деятельность. Отечественные философы предостерегали от опасности умаления духовного аспекта культуры за счет материального или социального моментов.

Понятие духовного включает в себя идеальный или рациональный элементы, но не сводится к ним. Духовное шире, чем идеальное и рациональное. Оно содержит в себе все позитивные устремления людей, высшие общественные ценности, т.е. имеет аксиологический характер. В работах русских философов подчеркивается положительный аспект явления духовности. Духовность не может быть отрицательной. Она может быть поврежденной, ущербной, больной, как об этом писали Степун, Федотов, Франк, но не может быть злой или сатанинской.

Своеобразие русской православной духовности философы связывали с соборным началом – особым типом коллективизма, который не противостоял личностному началу, а выступал как первичное, неразложимое единство людей, из которого произрастает личность, приобретая в этом становлении религиозную страстность и стремление найти путь к общему спасению. Важными чертами русской духовности являются также напряженные поиски смысла жизни, стремление к целостному восприятию мира, к всеохватывающей и конкретной тотальности и тесно связанное с этим развитое чувство космического.

В философии Соловьёва слово «духовность» встречается не часто, но понятие духовности как необходимости совершенствования всех сфер человеческой жизни и самого человека пронизывает все произведения мыслителя.

Размышляя о жизни человека и мира, В.С. Соловьёв вводит понятие идеи жизни. Идея отличается не только от внешней, но и от внутренней природы: не только внешние физические силы должны служить сред-

ством и орудием, материальным условием для осуществления известного содержания, но также и духовные силы. К духовным силам Соловьёв относит волю, разум, чувство, которые имеют значение как способы как осуществления определенного содержания. Мысли, чувства и желания человека определяют начало, цель и предмет его духовных сил и духовной жизни. Вследствие способности к рефлексии человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни. Воля, разум, чувства составляют три сферы духовной жизни, которые постоянно подвергаются рефлексии в силу особенностей человеческой природы. Это, как отмечает Соловьёв, силы единого духа.

Русский философ рассматривает духовность с точки зрения нравственных обязанностей человека. Он противопоставляет два образа жизни, имеющих разный нравственный смысл и цели. Первый образ жизни – это жизнь в соответствии с природой человека, которая имеет целью питание, сохранение и поддержание жизни и достигается путем удовлетворения потребностей тела. В этом случае смысл жизни сводится только к порождению потомства, т.е. смысл в будущем потомстве, а настоящая жизнь бессмысленна.

Другой образ жизни предполагает достижение бессмертия путем нравственного самосовершенствования. Человек вырывается из потока природной жизни в результате осознания им своего нравственного долга и действия благодати, которая дается ему извне. Благодать это и есть духовность, благодаря которой человек проходит три ступени: первая ступень связана с признанием зла как греха вторая связана с внутренним усилием отрешения от зла; третья заключается в обращении к Богу как помогающей силе. Все совершенное уже есть в Боге, следовательно, человеку, ищущему добро, не нужно ничего создавать, он должен только открыть путь для благодати. Здесь главной преградой являются не обстоятельства внешней жизни человека, а он сам, его злая воля. Духовность заключается в отказе от собственной воли, в обращении к вере как источнику нравственности и добра.

Согласно концепции Соловьёва, действительное начало нравственности заключается в трех основных чувствах, присущих человеческой природе: чувстве стыда, охраняющем наше нравственное достоинство от захвата его животными влечениями, в чувстве жалости, внутренне уравнивающим нас с другими и, наконец, в религиозном чувстве благоговения, в котором сказывается познание высшего Добра.

Возвышая духовную сторону человека над его природным происхождением, Соловьёв пытается довести до крайней конкретности поиски смысла жизни каждой личностью. Человек является природным существом, подчиняющимся природному процессу, в котором «слепая сила жизни увековечивает себя за счет рождающихся и гибнущих особей, поочередно вымещающих друг друга. Человек как нравственное существо не

хочет повиноваться этому природному закону вымещения поколений, закону вечной смерти, он не хочет быть вымещающим и вымещаемым, он ощущает потребность и способность вместить в себе самом полноту вечной жизни»¹. Разрешение этого рокового противоречия Соловьёв видит в том, чтобы рождающиеся вновь не повторяли только то, что делали рождающие.

В процесс духовного становления, по Соловьёву, включены все сферы бытия, иначе это не была бы философия всеединства. Он считает, что единственное естественное право материи – это право совершенствоваться или одухотворяться. «Между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»².

Главные ступени этого процесса он называет царствами: царство минеральное, царство растительное, царство животное, царство человеческое и Царство Божие. Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество – вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования. Каждое предыдущее царство служит ближайшей материей для последующего. «Как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, так человечество состоит из животных, prestaющих быть только животными. Подобным же образом и Царство Божие составляется из людей, перестающих быть только людьми, входящих в новый, высший план существования»³. Согласно взглядам Соловьёва, Царство Божие есть окончательная цель всякой жизни и деятельности как высшее добро, благо и блаженство и достижимо оно на основе духовности, силы, побуждающей все элементы бытия к совершенствованию.

Однако в обществе это восхождение к совершенству, по мысли Соловьёва, может быть только процессом собирательным, происходящим в собирательном человеке, а не в отдельном индивидуе. Такое восхождение возможно только в совокупности людей. В достижении абсолютного Добра человечество проходит три последовательные ступени: родовую, принадлежащую к прошедшему, но сохраняемую в настоящем в форме семьи, национально-государственный строй, господствующий в настоящем, и всемирное общение жизни, как идеал будущего.

На всех трех ступенях общество по своему содержанию есть нравственное восполнение и осуществление личности в данном жизненном круге, лишь объем этого круга неодинаков: на первой ступени он ограничивается родом, на второй – отечеством, на третьей – личность достигает своей внутренней бесконечности в совершенном обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия⁴.

Таким образом, Соловьёв рассматривает духовность как свойство, присущее всей природе, но на разных этапах ее развития проявляется это свойство по-разному. На уровне человека мы видим проявления стыда, который есть, по Соловьёву, основа совести. Стыд появляется тогда, когда человек уступает плоти. Плоть и дух – это две противоположности, которые сильны слабостью другой. Чем сильнее дух, тем слабее плоть, и наоборот. Анализируя проблему власти человека над плотью применительно к инстинктам питания и размножения, Соловьёв приходит к выводу о том, что духовность заключается в способности господствовать над витальными влечениями. Зависимость от плоти проявляется в двух основных крайностях: гедонизме и аскетизме. Гедонист потакает плоти, не пытается ей противостоять и превращается в раба витальных влечений. Гедонизм превращает человека в животное. Аскет ставит своей целью подчинить плоть собственной воле, обрести над нею абсолютную власть. Но это невозможно, аскет постоянно помышляет о телесных радостях, от которых он стремится отказаться. Подавленные влечения властвуют над человеком не менее эффективно, чем те, которым человек угождает.

Человек устроен таким образом, что удовлетворение витальных потребностей доставляет ему удовольствие, а в этом заключается источник соблазна. Отказ от удовольствия, преодоление соблазна требуют усилия над собой, тренируя дух и освобождая время и силы человека для его самореализации как духовного существа⁵. Человек может черпать эти силы, только основываясь на собственном праве свободы, внутреннем ощущении независимости от любых внешних побуждений.

Соловьёв развивает идею Канта о нравственной свободе человека и предвосхищает решение проблемы свободы личности многими философскими направлениями в XX веке. Для нашего времени, во многом потерявшем напряжение духовности, характерное для недавнего прошлого, очень полезным окажется обращение к идеям В.С. Соловьёва, который не мыслил существование человека и общества вне духовности, поскольку считал, что это будет уже не общество, а стадо.

¹ Соловьёв В.С. *Оправдание добра* // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.226.

² Там же. С. 267.

³ Там же. С. 268.

⁴ Там же. С. 285.

⁵ Там же. С. 135 – 152.

БИБЛИОГРАФИЯ

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА (2007 – 2008)

2007

- Авдейчик, Л.Л.** Образно-символическая система поэзии В.С. Соловьёва: автореф. дис...канд. филол. наук / Авдейчик Л.Л. – Минск, 2007. – 21 с.
- Авдейчик, Л.Л.** Огненно-световая сфера природы в поэзии В.С. Соловьёва // Вестн. Рост. ун-та дружбы народов. Сер. Литературоведение. Журналистика. – М., 2007. – № 3 – 4. – С. 39 – 46.
- Аверин, Н.М.** Соловьёв против И. Канта: пределы этического априоризма /Н.М. Аверин // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – Тамбов, 2007. – Вып. 2. – С. 7 – 11.
- Алексеева, Т.А.** Нравственно-философская концепция социального прогресса В.С. Соловьёва и современность /Т.А. Алексеева // Общество, государство, личность: проблемы взаимодействия в условиях рыночной экономики: материалы VIII междунар. науч.-практ. конф. 18 – 20 мая 2007 г. В 2 ч. – Казань, 2007. Ч. 2. – С. 279 – 289.
- Амелина, Е.М.** Идеал общественный /Е.М. Амелина // Русская философия: энциклопедия. – М. 2007. – С. 192–193.
- Амелина, Е.М.** Победоносцев Константин Петрович /Е.М. Амелина // Русская философия: энциклопедия. – М. 2007. – С. 430–431.
- Амелина, Е.М.** Социальная философия всеединства конца XIX – начала XX в. в России: автореф. дис....д-ра филос. наук / Амелина Е.М. – Иваново, 2007. – 40 с.
- Анненкова, И.Н.** Владимир Соловьёв о нравственном воспитании и совершенствовании человека / И.Н. Анненкова // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – Тамбов, 2007. – Вып. 8. – С. 175 – 177.
- Антонов, К.М.** Философия религии В.С. Соловьёва /К.М. Антонов // Философские науки. – 2007. – № 11. – С. 32 – 50.
- Арефьева, Н.Г.** Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна (Владимир Соловьёв, Вячеслав Иванов) /Н.Г. Арефьева; Астрах. гос. ун-т. – Астрахань, 2007. – 269 с.
- Арефьева, Н.Г.** Мотивы «злой жизни» и вечной любви в лирике Владимира Соловьёва /Н.Г. Арефьева // Бытийное в художественной литературе. – Астрахань, 2007. – С. 48 – 53.
- Баранец, Н.Г.** О психологических особенностях личности В.С. Соловьёва / Н.Г. Баранец // История философии и теория познания: Грани взаимодействия. – Ульяновск, 2007. – Вып. 2. – С. 19 – 29.

- Бахарева, Н.Н.** Софийные мотивы в восточно-христианской культуре IV – начала XV веков: автореф. дис....канд. филос. наук /Бахарева Н.Н. – Н. Новгород, 2007. – 35 с.
- Библиография** В.С. Соловьёва (1990 – 2006) / сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. /отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 15. – С. 4 – 234.
- Бычков, В.В.** Русская теургическая эстетика/В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 2007. – 743 с.
- Бычков, В.В.** 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1. Раннее христианство. Византия. – М.: ООО «Издательство МБА», 2007. – 575 с.
- Бычков, В.В.** 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – М.: ООО «Издательство МБА», 2007. 527 с. (Библиография работ автора по 2007).
- Варакина, Г.В.** Между Дионисом и Аполлоном: Очерки о русской культуре «серебряного века» /Г.В. Варакина; под ред. В.П. Шестакова; Рос. ин-т культурологии. – Рязань, 2007. – 272 с.
- Галкина, Н.Н.** «Пол» в понимании русских религиозных философов (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов) / Н.Н. Галкина // Вестн. Ставропол. гос. пед. ун-та. – Ставрополь, 2007. – Вып. 53. – С. 185 – 190.
- Гальцева, Р.** Новая книга по русской философии в современном контексте/ Р. Гальцева // Новый мир. – 2007. – №2. – С. 192–199. – Рец. на кн.: Мотрошилова, Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов) / Н.В. Мотрошилова. – М.: Республика: Культурная революция, 2006. – 477 с.
- Гачева, А.Г.** Проблема всеобщности спасения в романе «Братья Карамазовы» (в контексте эсхатологических идей Н.Ф. Фёдорова и В.С. Соловьёва) /А.Г. Гачева // Роман Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы». – М., 2007. – С. 226 – 282.
- Грановский, В.В.** Религиозно-мистическая атмосфера Серебряного века и имяславие / В.В. Грановский // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2007. – № 4. – С. 95 – 110.
- Гришина, Е.С.** Стыд и вина в контексте моральной философии Вл. Соловьёва / Е.С. Гришина // Информационная среда вуза.: материалы XIV Междунар. науч.-техн. конф. Иваново, ИГАСУ. – Иваново, 2007. – С. 385 – 391.
- Гунченко, А.В.** Владимир Соловьёв и русский символизм / А.В. Гунченко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 44 – 58.
- Гунченко, А.В.** Идея свободы в художественно-философской интерпретации Ф.М.Достоевского (на материале романа «Бесы») / А.В. Гунченко // РОЕТИСА. Инновационные идеи молодых ученых-филологов. – Ставрополь, 2007.

- Гутова, С.Г.** Естественное право в системе всеединства Вл.С. Соловьёва / С.Г. Гутова // Изв. Урал. гос. ун-та. – Екатеринбург, 2007. – № 48. – С. 153 – 163.
- Дзущева, Н.В.** Поэтика софийности в «Зимних сонетах» Вяч. Иванова / Н.В. Дзущева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 5 – 30.
- Димитрова, Н.И.** «Спор за София» в болгарски контекст / Н.И. Димитрова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 58 – 64.
- Дмитревская, И.В.** Принцип системности в нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьёва / И.В. Дмитревская // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 226 – 260.
- Евлампиев, И.И.** А. Шопенгауэр и «критика отвлеченных начал» в философии Вл. Соловьёва / И.И. Евлампиев // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2004/2005 год / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. – М., 2007 – С. 45 – 70.
- Заболотская, А.Р.** Образ Софии в творчестве Вл. Соловьёва в контексте эстетической категории прекрасного / А.Р. Заболотская // Вестн. Чуваш. ун-та. – Чебоксары, 2007. – № 1. – С. 352 – 354.
- Заболотская, А.Р.** Символический образ розы в лирике В. Соловьёва / А.Р. Заболотская // Татьяна день. – Казань, 2007. – Вып. 4. – С. 62 – 65.
- Заикин, С.П.** Основополагающие категории софиологии Вл. Соловьёва / С.П. Заикин // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. – СПб., 2007. – Вып. 1. – С. 173 – 194.
- Зарубина, О.А.** Принцип персональности в морали и праве: встреча Соловьёва с Кантом / О.А. Зарубина // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер. Социал.-гуманит. науки.–Челябинск, 2007. – Вып. 24.– С.104–106.
- Зорина, Л.Н.** Любовь в философии Соловьёва: проблема межкультурных взаимосвязей /Л.Н. Зорина, С.В. Кондратьева// Русский человек на изломе эпох в отечественной литературе. – Киров, 2007. – С. 67 – 73.
- Из переписки князей С.Н. и Е.Н. Трубецких:** С.Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 г. / публикация Н.В. Котрелева // Вопр. философии. – 2007. – № 11. – С. 88 – 104.
- Квачан, Л.Л.** Историософские стихотворения В.С. Соловьёва / Л.Л. Квачан // Историософия в русской литературе XX и XXI веков: традиции и новый взгляд. – М., 2007. – С. 48 – 54.
- Киктев, М.С.** Хлебников и Вл. Соловьёв / М.С. Киктев // Арабист. Хлебниковед. Человек: Памяти М.С. Киктева (1943 – 2005). – М., 2007.– С.5–9.

- Козырев, А.П.** «София» и «православный гнозис» Сергея Трубецкого / А.П. Козырев // *Вопр. философии.* – М., 2007. – №. 11. – С. 83 – 87.
- Козырев, А.П.** Богочеловечество / Козырев А.П. // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 62 – 63.
- Козырев, А.П.** Иванцов-Платонов Александр Михайлович / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 190.
- Козырев, А.П.** Москва – Третий Рим / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С.345–346.
- Козырев, А.П.** Мочульский Константин Васильевич / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 346–347.
- Козырев, А.П.** «О необходимости и возможности новых начал для философии» / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 382.
- Козырев, А.П.** Оптина Пустынь / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С.401–402.
- Козырев, А.П.** «Панмонголизм» / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 410.
- Козырев, А.П.** Скрябин Александр Николаевич / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С.504–505.
- Козырев, А.П.** Соловьёв и гностики // А.П. Козырев. – М., 2007. – 544 с.
- Козырев, А.П.** Софиология / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С.526–530.
- Козырев, А.П.** Филофей / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 658.
- Козырев, А.П.** Цельная личность / А.П. Козырев // *Русская философия: энциклопедия.* – М., 2007. – С. 675.
- Комаров, А.С.** В.С. Соловьёв о свободе совести / А.С. Комаров // *Актуальные проблемы современных социально-гуманитарных наук.* – Кострома, 2007. – С. 119 – 125.
- Корычанкова, С.** Лексико-семантическая вариантность поэтических образов со значением цвета в стихотворениях В.С. Соловьёва / С. Корычанкова // *Текст и языковая личность.* – Томск, 2007. – С. 25 – 31.
- Корычанкова, С.** Лексико-семантическая вариантность цветообозначений в мистико-философской структуре стихотворений В.С. Соловьёва / С. Корычанкова // *Русский язык и литература в международном образовательном пространстве: современное состояние и перспективы.* – СПб., 2007. – Т. 2. – С. 953 – 960.
- Котрелев, Н.В.** Рачинский Григорий Алексеевич / Н.В. Котрелев // *Русские писатели: 1800–1917: биографический словарь.* – М., 2007. – Т. 5: П-С. – С. 266 – 269.
- Котрелев, Н.В.** София. Комментарий / Н.В. Котрелев // Козырев, А.П. Соловьёв и гностики / А.П. Козырев. – М.: Савин С.А., 2007. – С. 493 – 500. – Совместно с А.П. Козыревым. Примеч. к публикации: <La Sophia>.

- Красильников, М.Г.** Софичность истины в онтологическом и концептуальном аспектах / М.Г. Красильников // *Философия, методология и история знаний*. – Барнаул; М., 2007. – Вып. 5. – С. 125 – 132.
- Крохина, Н.П.** Гностическая София Ал. Блока / Н.П. Крохина // *Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 30 – 44.
- Крохина, Н.П.** Софиология В.С. Соловьёва и русская литература XIX – XX веков: опыт софиологического прочтения. автореф. дис. ...-ра филол. наук / Крохина Н.П. – Воронеж, 2007. – 32 с.
- Крылов, Д.А.** Каббала, Шехина и София: общее и особенное / Д.А. Крылов // *Личность. Культура. Общество*. – М., 2007. – Т. IX. Вып. 2. – С. 240 – 249.
- Кудряшова, Т.Б.** И вновь о высоком искусстве: идеи В.С. Соловьёва в современных исследованиях / Т.Б. Кудряшова // *Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 274 – 281.
- Кудряшова, Т.Б.** Современная теория познания в софиологическом контексте / Т.Б. Кудряшова // *Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 64 – 81.
- Кузин, Ю.Д.** Вл. Соловьёв и русская фантастическая проза XIX – начала XX века / Ю.Д. Кузин // *Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 213 – 225.
- Кураев, В.И.** Критика отвлеченных начал / В.И. Кураев // *Русская философия: энциклопедия*. – М., 2007. – С. 270–271.
- Лагунов, А.И.** Адаптация поэзии А. Фета в софийной лирике Вл. Соловьёва / А.И. Лагунов // *XXI Фетовские чтения: Афанасий Фет и русская литература*. – Курск, 2007. – С. 139 – 152.
- Макаров, Д.В.** Преображающая сила любви: идеи и художественное воплощение (от В.С. Соловьёва и Ф.М. Достоевского к И.С. Шмелеву) / Д.В. Макаров // *Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств*. – Химки (Моск. обл.), 2007. – № 1. – С. 34 – 36.
- Максимов, М.В.** Наследие В.С. Соловьёва и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв. Обзор докладов Соловьёвского семинара 2006 г. / М.В. Максимов, Л.М. Максимова // *Вестн. Иван. гос. энерг. ун-та*. – Иваново, 2007. – Вып. 1. – С. 59 – 62.
- Максимов, М.В.** О библиографии В.С. Соловьёва: 1990 – 2006 гг. / М.В. Максимов, Л.М. Максимова // *Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2007. – Вып. 15. – С. 4 – 5.
- Матвеева, Е.О.** Философские идеи В.С. Соловьёва в контексте современной социокультурной ситуации / Е.О. Матвеева // *Прошлое и будущее России в опыте социально-философской мысли*. – М., 2007. – С. 51 – 58.
- Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (1990 – 2006) / сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: период.**

- сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 15. – С. 6 – 234.
- Матсар, М.** Онтогносеологическое обоснование феномена художественного в философии всеединства В.С. Соловьёва: автореф. дис. ...канд. филос. наук / Матсар М. – Иваново, 2007. – 21 с.
- Матсар, М.** Художество и теургия: Владимир Соловьёв о художественном как особом качестве бытия / М. Матсар // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 100 – 118.
- Матюшко, Б.К.** В.В. Лесевич и В.С. Соловьёв: два пути русской философии / Б.К. Матюшко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 160 – 172.
- Межуев, Б.В.** Аким Волынский и Вл. Соловьёв / Б.В. Межуев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 194 – 213.
- Межуев, Б.В.** Гершензон Михаил Осипович / Б.В. Межуев // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 121–123.
- Межуев, Б.В.** Гиляров-Платонов Никита Петрович / Межуев Б.В. // Русская философия: энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 123–124.
- Межуев, Б.В.** «Кризис западной философии (Против позитивистов)» / Б.В. Межуев // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 269–270.
- Межуев, Б.В.** Цертелев Дмитрий Николаевич / Б.В. Межуев // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 677–678.
- Межуев, Б.В.** Шопенгауэр в России / Б.В. Межуев // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 700–701.
- Мескин, В.А.** Красота как «ощутительная форма добра и истины»: В.С. Соловьёв в русском символизме / В.А. Мескин // Русская словесность. – М., 2007 – № 2. – С. 20 – 28.
- Миргородский, В.И.** Различение бытия и сущего в философии Владимира Соловьёва: суть проблемы и ее анализ в отечественной литературе / В.И. Миргородский // Философские науки. – 2007. – № 2. – С. 30 – 50.
- Мозговая, Н.Г.** Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: на примере творческого наследия Ор. Новицкого и С. Гогоцкого / Н.Г. Мозговая // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 150 – 159.
- Мокина, Н.В.** Вл. Соловьёв – критик / Н.В. Мокина // Писатель. Критик. Журнал. – Саратов, 2007. – С. 81 – 94.
- Николин, В.В.** Русский антропологический проект: А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, В.С. Соловьёв / В.В. Николин – Омск, 2007. – 379 с.
- Новикова, Е.** «Мир спасет красота» Ф.М. Достоевского и русская религиозная философия конца XIX – первой половины XX в. / Е. Новикова // Достоевский и XX век. – М., 2007. – Т. 1. – С. 97 – 124.

- Оболевич, Т.С.** Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьёва / Т.С. Оболевич // *Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы*. – Омск, 2007. – Ч. 1. – С. 244 – 254.
- Пепеляев, А.В.** Формирование политико-правовых воззрений Вл. Соловьёва: теократический период / А.В. Пепеляев // *Эволюция духовных ценностей в отечественной и мировой истории*. – СПб., 2007. – С. 43 – 47.
- Пильд, Л.** Гейне в литературном диалоге К. Случевского и Вл. Соловьёва / Л. Пильд // «На меже меж голосом и Эхом»: сб. ст. в честь Т.В. Цивьян. – М., 2007. – С. 156 – 164.
- Подвойский, Л.Я.** В. Соловьёв. «И цепь времен любовью одолев...» / Л.Я. Подвойский // *Проблемы интерпретации художественного произведения*. – Астрахань, 2007. – С. 329 – 333.
- Половинкин, С.** Всеединство и личность. Тезисы по поводу одной проблемы русской философии / С. Половинкин // *Персональность: Язык философии в русско-немецком диалоге*. – М., 2007. – С. 326 – 339.
- Поломошнов А.Ф.** Культурная идентичность России: Н. Данилевский против В. Соловьёва: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Поломошнов А.Ф. – Ростов н/Д, 2007 – 45 с.
- Прибыткова, Е.А.** Орудие «преодолеваемого зла» (Вл. Соловьёв об ограничении зла правом) / Прибыткова Е.А. // *О мирном и непримиримом противостоянии злу в церкви и обществе: материалы междунар. науч.-богосл. конф.*, 28 – 30 сент. 2005 г. / Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т. – М., 2007. – С. 359 – 367.
- Прибыткова, Е.А.** Философия права Владимира Сергеевича Соловьёва: автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Е.А. Прибыткова – М., 2007. – 30 с.
- Прибыткова, Е.А.** «Против прогрессирующего онемения» [«Gewohnheitsrecht – Rechtsprinzipien – Rechtsbewußtsein. Transformation der Rechtskultur in West- und Osteuropa. Interdisziplinäres Symposium 2004 an der Universität Münster» / Hg. v. Werner Krawietz und Alfred Sproede // *Rechtstheorie*. 2004. Bd. 35. H. ¾. Sonderheft Russland / Osteuropa. Berlin, 2006.] // *Правоведение*. – 2007. – № 6. – С. 211 – 229.
- Прибыткова, Е.А.** The Theory of the Ethical Minimum in Law: the Peacemaker in a Multicultural World. In: The international Conference «KCTOS: Knowledge, Creativity and Transformations of Societies» (am 6. – 9. Dezember). Wien. – 2007. Режим доступа: http://www.inst.at/kctos/speakers_n-s/pribytkova.htm.
- Прибыткова, Е.А.** Between Legal Positivism and Natural-Law Conception: The Theory of the Ethical Minimum in Law. In: *Law and Legal Cultures in the 21st Century: Diversity and Unity. Special Workshops Abstracts*. 1-6 August. 2007, Krakow, Poland. P. 226.
- Размышления о...** Философский альманах. – М.: Макс-Пресс; Озёрск, 2007. Вып. 10: Принципы органической логики В.С. Соловьёва: Аристотель,

- В.С. Соловьёв, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, В.И. Моисеев / С.А. Борчиков, Н.А. Подзолкова, В.А. Савинов. – 123 с.
- Рашковский, Е.Б.** Владимир Соловьёв: Христианская ревизия «схоластики» позитивизма / Е.Б. Рашковский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 125 – 150.
- Ращевская, Е.П.** Даниил Андреев и традиции «реалистического символизма» / Е.П. Ращевская // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 81 – 99.
- Роцинский, С.Б.** Рец. на кн.: Мотрошилова, Н.В.: Мыслители России и философия Запада (В.Соловьёв, Н.Бердяев, С.Франк, Л.Шестов) / Н.В. Мотрошилова. – М.: Республика: Культурная революция, 2006. – 477 с. / С.Б. Роцинский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 260 – 273.
- Свиридова, Г.И.** Идеи Владимира Соловьёва и современность / Г.И. Свиридова // Актуальные проблемы современных социально-гуманитарных наук. – Кострома, 2007. – С. 76 – 85.
- Сербиненко, В.В.** Аксаков Иван Сергеевич / В.В. Сербиненко // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 11–12.
- Сербиненко, В.В.** Аксаков Константин Сергеевич / В.В. Сербиненко // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 12–13.
- Сербиненко, В.В.** Григорьев Аполлон Александрович / В.В. Сербиненко // Русская философия: энциклопедия. – М., 2007. – С. 131–132.
- Сивова, О.** Атрибуты Софии и вечной женственности в поэзии В.С. Соловьёва / О. Сивова // Третьи Саранские философские чтения: Русская философия в аксиологическом измерении. – Саранск, 2007. – С. 123 – 131.
- Сильнова, Е.И.** Ранние теократические идеи В.С. Соловьёва: в поисках социального всеединства / Е.И. Сильнова // Человек. История. Культура. – Саратов, 2007. – № 6. – С. 67 – 74.
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – 284 с.
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 15. – 252 с.
- Спирина, О.П.** Нравственные основы философии В.С. Соловьёва [на примере «Оправдания добра»] / О.П. Спирина, С.В. Кочеткова // Социокультурные исследования. – Волгоград, 2007. – Вып.13. – С. 130 – 135.
- Тахо-Годи Е.А.** От эпитафии к некрологу / Е.А. Тахо-Годи // Русская антропологическая школа. – М., 2007. – Вып. 4. – Ч. 1. – С. 129 – 146.
- Титаренко, С.Д.** Автоматическое письмо у Владимира Соловьёва и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссалии / С.Д. Титаренко // Русская антропологическая школа. – М., 2007. – Вып. 4. – Ч. 1. – С. 147 – 189.

- Тощенко, Ж.Т.** Теократия: фантом или реальность? / Ж.Т. Тощенко – М.: Academia, 2007. – 662 с.
- Уваров, М.С.** «Русское» и «религиозное» в русской религиозной философии (софиологический аспект) / М.С. Уваров // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 119 – 124.
- Указатель** к периодическому сборнику научных трудов «Соловьёвские исследования» (Вып. 1 – 14) / сост. Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 15. – С. 235 – 251.
- Хаардт, А.** Персональность в морали и праве. Встреча Вл. Соловьёва с Кантом / А. Хаардт // Персональность: Язык философии в русско-немецком диалоге. – М., 2007. – С.149 – 166.
- Цанн-кай-си, Ф.В.** Уроки русского позитивизма: Н.И. Кареев о природе исторических законов / Ф.В. Цанн-кай-си, Л.С. Андреева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 179 – 194.
- Черников, Д.Ю.** Владимир Соловьёв и позитивисты Московского Психологического общества / Д.Ю. Черников // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 14. – С. 172 – 179.
- Чернышев, А.М.** Утверждение онтоаксиологического универсализма В. Соловьёва в рамках религиозной философии / А.М. Чернышев // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер. Философские науки. –2007. – № 3/4. – С. 153 – 157.
- Шаронов, И.И.** Вопрос уголовного наказания в нравственно-правовой концепции В.С. Соловьёва / И.И. Шаронов, М.В. Максимов // Вестн. Иван. гос. энерг. у-та. Приложение: Актуальные проблемы экономического и социально-гуманитарного знания. – Иваново. – 2007. – С. 92–95.
- Юрина, Н.Г.** Эстетические и художественные открытия русского просвещения в критическом восприятии В.С. Соловьёва / Н.Г. Юрина // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. – СПб.; Самара, 2007. – Вып. 13. – С. 390 – 398.

2008

- Авдейчик, Л.Л.** Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва / Л.Л. Авдейчик // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 260 – 268.
- Авдейчик, Л.Л.** Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва / Л.Л. Авдейчик // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 205 – 207.

- Аверин, Н.М.** В. Соловьёв – философ XXI столетия / Н.М. Аверин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 253 – 256.
- Азизян, И.А.** Моя тропинка к Владимиру Соловьёву / И.А. Азизян // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 185 – 187.
- Аляев, Г.Е.** С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» / Г.Е. Аляев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 205 – 218.
- Аляев, Г.Е.** С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» / Г.Е. Аляев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 41 – 44.
- Амелина, Е.М.** О Соловьёвском семинаре / Е.М. Амелина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 182 – 185.
- Амелина, Е.М.** Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей / Е.М. Амелина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 144 – 154.
- Амелина, Е.М.** Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей / Е.М. Амелина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 88 – 92.
- Амелина, Е.М.** Проблема управления в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. / Е.М. Амелина // Вестн. ун-та Философские проблемы управления. (Государственный университет управления), 2008. – №2(2).
- Балябина, М.Б.** Личность В.С. Соловьёва: знание и бытие / М.Б. Балябина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 310 – 323.
- Балябина, М. Б.** Пути становления истины / М.Б. Балябина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 95 – 103.
- Балябина, М. Б.** Пути становления истины / М.Б. Балябина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции

- «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях».— С. 82 – 84.
- Баранец, Н.Г.** Категории и концепты в философии В.С. Соловьёва и «новых идеалистов» / Н.Г. Баранец // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 169 – 181.
- Баранец, Н.Г.** Категории и концепты в философии В.С. Соловьёва и «новых идеалистов» / Н.Г. Баранец // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 33 – 37.
- Баранец, Н.Г.** Соловьёвский семинар – значимое явление в жизни отечественного философского сообщества / Н.Г. Баранец // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 261 – 264.
- Барсуку, И.А.** Русская идея как теоретический концепт: генезис, сущность, эволюция / И.А. Барсуку // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 207 – 217.
- Барсуку, И.А.** Русская идея как теоретический концепт: генезис, сущность, эволюция / И.А. Барсуку // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 111 – 116.
- Бахарев, В.М.** Взгляд художника (нефилософские записки) / В.М. Бахарев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 58 – 60.
- Белова, Т.П.** Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии / Т.П. Белова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 187 – 198.
- Белова, Т.П.** Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии / Т.П. Белова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 105 – 109.
- Белова, Т.П.** Значимость наследия В.С. Соловьёва для моего профессионального становления / Т.П. Белова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 77 – 79.
- Бонцакая, Н.К.** Софиолог-монах / Н.К. Бонцакая // Вопр. философии. – 2008. № 4. – С. 116 – 124 (О Т. Мертоне (1915 – 1968)).

- Борчиков, С.А.** Между двух разумов / С.А. Борчиков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 68 – 79.
- Борчиков, С.А.** Между двух разумов / С.А. Борчиков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 77 – 81.
- Борчиков, С.А.** Владимир Соловьёв и Семинар его имени / С.А. Борчиков, Н.А. Подзолкова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 264 – 267.
- Брагин, А.В.** Консервативная апология духовного наследия В.С. Соловьёва: проблема ненасилия, толерантности в эпоху глобализации и неолиберализма / А.В. Брагин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 43 – 49.
- Брагин, А.В.** Консервативная апология духовного наследия В.С. Соловьёва: проблема ненасилия, толерантности в эпоху глобализации и неолиберализма / А.В. Брагин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 9 – 15.
- Брагин, А.В.** Мысли по поводу творчества В.С. Соловьёва и десятилетия Соловьёвского семинара / А.В. Брагин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 29 – 31.
- Брода, М.** Не могу не задаваться вопросами о Соловьёве / М. Брода // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 305 – 308.
- Будник, Г.А.** Соловьёвский семинар в социокультурном пространстве высшей школы / Г.А. Будник // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 56 – 58.
- Булатова, А.** Соловьёвский семинар: 10 лет в судьбе моей и каждого / А. Булатова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 61 – 63.
- Булычёв, И.И.** От совершенного человека к сверх - и постчеловеку / И.И. Булычёв // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 80 – 88.
- Булычёв, И.И.** От совершенного человека к сверх - и постчеловеку / И.И. Булычёв // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В.

- Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 173 – 174.
- Бычков, В.В.** Владимир Соловьёв в моей жизни / В.В. Бычков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 139 – 141.
- Ваганова, Н.А.** Рец. на кн.: Кожев, А. Атеизм и другие работы / А. Кожев; пер. А.М. Руткевича. – М., 2006. – 512 с. / Н.А. Ваганова // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. 1: Богословие. Философия. – М., 2008. – Вып. 1. – С. 140 – 146.
- Виноградова, Е.В.** О нравственной философии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 23 – 35.
- Виноградова, Е.В.** О нравственной философии Вл. Соловьёва / Е.В. Виноградова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 152 – 155.
- Волков, Ю.К.** В.С. Соловьёв о трёх сторонах превращения семьи в безусловно-нравственную организацию / Ю.К. Волков // Православный взгляд на семью и демографические проблемы: XVII Рождественские православные чтения. – Н. Новгород, 2008. – С. 44 – 49.
- Гальцева, Р.** Местоблюстителю Владимира Соловьёва / Р. Гальцева // Гальцева, Р. Знаки эпохи. Философская полемика / Р. Гальцева, – М.; СПб.: Летний Сад, 2008. – С. 639 – 640.
- Гачева, А.Г.** Евразийство и наследие русской религиозно-философской мысли / А.Г. Грачева // Русское зарубежье – духовный и культурный феномен. – М., 2008. – Вып. 2. – С. 72 – 79.
- Гачева, А.Г.** «Три разговора» В.С. Соловьёва (опыт интерпретации) / А.Г. Грачева // Русская литература конца XIX – начала XX века в зеркале современной науки. – М., 2008. – С. 97 – 136.
- Глазков, А.П.** Аскетизм как этический принцип исторического развития в историософии В.С. Соловьёва / А.П. Глазков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 226 – 236.
- Глазков, А.П.** Аскетизм как этический принцип исторического развития в историософии В.С. Соловьёва / А.П. Глазков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 122 – 126.

- Глинин, Г.Г.** Владимир Соловьёв в дневниках А. Блока / Г.Г. Глинин // Гуманит. исследования. – Астрахань, 2008. – № 1. – С. 49 – 53.
- Гордеев, А.С.** Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьёва на учение о Софии и философии хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова) / А.С. Гордеев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 195 – 205.
- Гордеев, А.С.** Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьёва на учение о Софии и философии хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова) / А.С. Гордеев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 39 – 40.
- Графский, В.Г.** Мое отношение к творческому наследию В.С. Соловьёва / В.Г. Графский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 145 – 149.
- Гриб, С.А.** Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва на путях осмысления благодатного всеединства / С.А. Гриб // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 38 – 43.
- Гриб, С.А.** Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва на путях осмысления благодатного всеединства / С.А. Гриб // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 8 – 9.
- Громов, М.Н.** Владимир Соловьёв – гений русской мысли / М.Н. Громов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 136 – 138.
- Гунченко, А.В.** Концепт «поэт» в философском дискурсе В.С. Соловьёва / А.В. Гунченко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 225 – 238.
- Гунченко, А.В.** Концепт «поэт» в философском дискурсе В.С. Соловьёва / А.В. Гунченко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 202 – 204.
- Гунченко, А.В.** Феномен Соловьёвского семинара / А.В. Гунченко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 278 – 282.

- Гусакова, Т.Ф.** Критика Вл. Соловьёвым гедонизма и духовный кризис нашего времени / Т.Ф. Гусакова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 72 – 80.
- Гусакова, Т.Ф.** Критика Вл. Соловьёвым гедонизма и духовный кризис нашего времени / Т.Ф. Гусакова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 170 – 173.
- Гутова, С.Г.** Жизнь как образ цельности в философии В.С. Соловьёва / С.Г. Гутова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 13 – 23.
- Демичев, И.В.** Общественный идеал Вл. Соловьёва и кризис современного общества / И.В. Демичев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 103 – 105.
- Дзуцева, Н.В.** Концепт «совесть» в эстетико-философской системе Вяч. Иванова (к проблеме рецепции философии нравственности Вл. Соловьёва) / Н.В. Дзуцева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 59 – 72.
- Дзуцева, Н.В.** Концепт «совесть» в эстетико-философской системе Вяч. Иванова (к проблеме рецепции философии нравственности Вл. Соловьёва) / Н.В. Дзуцева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 167 – 169.
- Дзуцева, Н.В.** Ивановская «соловьёвская школа» / Н.В. Дзуцева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 73 – 77.
- Дианов, Д.Н.** Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений / Д.Н. Дианов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 118 – 129.
- Дианов, Д.Н.** Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений / Д.Н. Дианов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 30 – 33.
- Димитрова, Н.И.** Владимир Соловьёв: религиозный утопизм и его критики / Н.И. Димитрова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 150 – 159.
- Димитрова, Н.И.** Замечательный юбилей / Н.И. Димитрова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёв-

- ского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 295 – 297.
- Дмитревская, И.В.** Богочеловек Вл. Соловьёва – Ноосферный человек – «Прекрасный человек» А.П. Чехова / И.В. Дмитревская // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 84 – 92.
- Дробжев, М.И.** Антропологизм философии В.С. Соловьёва / М.И. Дробжев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 256 – 261.
- Евдокимов, В.А.** В поисках образа Владимира Соловьёва / В.А. Евдокимов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 199 – 204.
- Евлампиев, И.И.** Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв о соотношении человека и Бога / И.И. Евлампиев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 5 – 17.
- Евлампиев, И.И.** Владимир Соловьёв как зеркало русской философии / И.И. Евлампиев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 225 – 228.
- Евлампиев, И.И.** Миф о человеке в романе Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» (статья) / И.И. Евлампиев // Вопр. философии. – 2008. – № 11. – С. 70 – 83.
- Едошина, И.А.** Вопреки времени / И.А. Едошина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 238 – 242.
- Ерина, Е.Б.** Национальный вопрос в творчестве В.С. Соловьёва / Е.Б. Ерина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 248 – 254.
- Ерина, Е.Б.** Национальный вопрос в творчестве В.С. Соловьёва / Е.Б. Ерина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 126 – 129.
- Ермичёв, А.А.** Большое видится на расстоянии / А.А. Ермичёв // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 223 – 225.
- Ерофеева, К.Л.** Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество / К.Л. Ерофеева // Соловьёвские исследова-

- ния: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 245 – 257.
- Ерофеева, К.Л.** Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество / К.Л. Ерофеева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 45 – 46.
- Ерофеева, К.Л.** Соловьёвский семинар: стабильность и высочайший теоретический уровень / К.Л. Ерофеева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 32 – 34.
- Ершова, О.В.** Природа морального зла // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 126 – 136.
- Ёлшина, Т.А.** Тайные пути соловьёвских идей / Т.А. Ёлшина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 159 – 169.
- Ёлшина, Т.А.** Соловьёвский семинар: опыт личного участия / Т.А. Ёлшина, Е.П. Ращевская // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 242 – 244.
- Жукоцкая, З.Р.** «Соловьёвым таинственно мы крещены...» / З.Р. Жукоцкая // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 287 – 290.
- Заховаева, А.Г.** В.С. Соловьёв – «человек эпохи Возрождения» (Соловьёв в моей жизни и творчестве) / А.Г. Заховаева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 99 – 102.
- Зеленцова, М.Г.** «Истинная философия» В. Соловьёва в современном контексте / М.Г. Зеленцова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 5 – 14.
- Зорина, Л.Н.** Индивидуальная этика В.С. Соловьёва / Л.Н. Зорина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 53 – 59.
- Зорина, Л.Н.** Индивидуальная этика В.С. Соловьёва / Л.Н. Зорина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 163 – 167.
- Зорина, Л.Н.** Владимир Соловьёв в моей судьбе и творчестве // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёв-

- ского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 273 – 274.
- Иванова, А.А.**, «Оправдание добра» Вл. Соловьёва и проблема нравственного обновления России / А.А. Иванова, В.К. Пухликов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 188 – 193.
- Иконникова, Е.А.** «С Востока свет, с Востока силы!..»: о «восточном» направлении в наследии и биографии Владимира Соловьёва / Е.А. Иконникова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 290 – 294.
- Иконникова, Е.А.**, Художественная природа моностиха в литературоведческой критике Владимира Соловьёва / Е.А. Иконникова, Л.Н. Конюхова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 252 – 259.
- Карпицкий, Н.Н.** Всеединство как основа ощущения жизни / Н.Н. Карпицкий // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 5 – 12.
- Карпицкий, Н.Н.** Всеединство как основа ощущения жизни / Н.Н. Карпицкий // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 148 – 152.
- Карякин, А.М.** «...Невозможно представить себе наш факультет без Соловьёвского семинара» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 25 – 28.
- Касьянова, Е. И.** Проблема толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва / Е.И. Касьянова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 145 – 154.
- Касьянова, Е. И.** Проблема толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва / Е.И. Касьянова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 184 – 188.
- Kiejzik, L.** Владимир Соловьёв в свете работ Сергея Булгакова / L. Kiejzik // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 181 – 195.
- Kiejzik, L.** Владимир Соловьёв в свете работ Сергея Булгакова / L. Kiejzik // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной науч-

- ной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 38 – 39.
- Коваленко, И.П.** Оправдание мусульманства в философии Владимира Соловьёва / И.П. Коваленко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 317 – 323.
- Коваленко, И.П.** Оправдание мусульманства в философии Владимира Соловьёва / И.П. Коваленко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 144 – 148.
- Ковалева, С.В.** Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле: определение и формирование сущности человека / С.В. Ковалева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 136 – 145.
- Ковалева, С.В.** Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле: определение и формирование сущности человека / С.В. Ковалева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 181 – 184.
- Кожухов, И.В.** Философия творчества В.С. Соловьёва / И.В. Кожухов // Изв. Рос. гос. пед. ун-та. Аспирант. тетради. – СПб., 2008. – № 28 (63). Ч. 1. – С. 141 – 144.
- Козлова, О.В.** Концепция трансцендентальной свободы В.С. Соловьёва / О.П. Козлова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 286 – 296.
- Козлова, О.В.** Концепция трансцендентальной свободы В.С. Соловьёва / О.В. Козлова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 56 – 58.
- Козлова, О.В.** Проблема синтеза субстанциального, идеального и реального бытия в онтологии всеединства В.С. Соловьёва / О.В. Козлова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 32 – 47.
- Козлова, О.В.** Современность наследия В.С. Соловьёва / О.В. Козлова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 246 – 253.
- Козырев, А.П.** «Каждое поколение исследователей прочитывает Соловьёва по-своему» / А.П. Козырев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 103 – 113.

- Колобова, Ю.И.** Вл. Соловьёв – Ф. Достоевский – Л. Толстой в контексте типологии творческих личностей П.П. Сувчинского / Ю.И. Колобова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 63 – 68.
- Конева, Л.А.** Вл. Соловьёв: любовь как общий закон живого бытия / Л.А. Конева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 159 – 163.
- Коротков, В.Е.** Концепция цельного знания В. Соловьёва и современная эпистемология / В.Е. Коротков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 47 – 56.
- Коротков, В.Е.** Концепция цельного знания В. Соловьёва и современная эпистемология / В.Е. Коротков // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 73 – 76.
- Кортунов, В.В.** Учение о Софии в русской философии / В.В. Кортунов // Становление нововразийской цивилизации в постиндустриальную эпоху. – М., 2008. – Т. 1. – С. 117 – 129.
- Кравченко, В.В.** Внимая духовному камертону Владимира Соловьёва / В.В. Кравченко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 194 – 199.
- Красицки, Я.** «Sub specie antichristi venturi...» (Соловьёв, Ницше, Леонтьев) / Я. Красицки // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 100 – 118.
- Красицки, Я.** «Sub specie antichristi venturi...» (Соловьёв, Ницше, Леонтьев) / Я. Красицки // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 29.
- Красицки, Я.** Соловьёвские встречи / Я. Красицки // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 297 – 305.
- Кропанева, Е.М.** Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование / Е.М. Кропанева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 308 – 317.

- Кропанева, Е.М.** Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование / Е.М. Кропанева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 140 – 144.
- Крохина, Н.П.** Соловьёвская философия всеединства (софиосфера) и её культурно-исторические воплощения / Н.П. Крохина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 219 – 225.
- Крохина, Н.П.** Соловьёвская философия всеединства (софиосфера) и её культурно-исторические воплощения / Н.П. Крохина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 200 – 202.
- Крохина, Н.П.** В поисках всеединства / Н.П. Крохина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 95 – 99.
- Кудряшова, Т.Б.** Влияние изменений в языковой среде на восприятие идей В.С. Соловьёва / Т.Б. Кудряшова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 305 – 310.
- Кудряшова, Т.Б.** И не только об идеале / Т.Б. Кудряшова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 63 – 67.
- Кузин, Ю.Д.** Фанатики мечты (Вл. Соловьёв в отношении к американским трансценденталистам и романтикам) / Ю.Д. Кузин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 269 – 280.
- Кузин, Ю.Д.** Фанатики мечты (Вл. Соловьёв в отношении к американским трансценденталистам и романтикам) / Ю.Д. Кузин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 208 – 211.
- Кузин, Ю.Д.** Размышления о Вл. Соловьёве / Ю.Д. Кузин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 41 – 43.

- Куликова, О.Б.** Наука и философия в концепциях О. Конта (первого позитивизма) и Вл. Соловьёва: современное прочтение / О.Б. Куликова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 74 – 91.
- Куликова, О.Б.** Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва / О.Б. Куликова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 56 – 67.
- Куликова, О.Б.** Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва / О.Б. Куликова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 76 – 77.
- Куликова, О.Б.** Соловьёвский семинар в ретроспективе и перспективе / О.Б. Куликова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 35 – 40.
- Куракина, О.Д.** Владимир Соловьёв – моя первая философская любовь / О.Д. Куракина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 175 – 182.
- Лебедева, А.В.** Национальный вопрос в философии В.С.Соловьёва / А.В. Лебедева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 254 – 266.
- Лебедева, А.В.** Национальный вопрос в философии В.С.Соловьёва / А.В. Лебедева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 129 – 135.
- Лебедева, А.В.** О Соловьёвском семинаре / А.В. Лебедева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 54 – 55.
- де Лобье П.** Влияние Соловьёва / П. де Лобье // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 308 – 309.
- Максимов, М.В.** Александр Мень и соловьёвская традиция в русской философии / М.В. Максимов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 257 – 274.
- Максимов, М.В.** Александр Мень и соловьёвская традиция в русской философии / М.В. Максимов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докла-

- дов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 46 – 52.
- Максимов, М.В.** Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы и перспективы / М.В. Максимов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 7 – 20.
- Максимова, Л.М.** Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьёва / Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 60 – 73.
- Максимова, Л.М.** Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьёва / Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 19 – 25.
- Максимова, Л.М.** Соловьёвский семинар как школа мысли / Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 45 – 51.
- Мартынов, А.В.** Исторический сфинкс Владимира Соловьёва / А.В. Мартынов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 204 – 207.
- Матсар, М.** Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества / М. Матсар // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 186 – 208.
- Матсар, М.** Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества / М. Матсар // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 194 – 196.
- Матсар, М.** Совместный путь к совершенству каждого / М. Матсар // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 207 – 211.
- Матюшко, Б.К.** Историсофия «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения / Б.К. Матюшко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 296 – 304.

- Матюшко, Б.К.** Историософия «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения / Б.К. Матюшко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 58 – 62.
- Матюшко, Б.К.** Роль личности в истории: взгляды В.В. Лесевича и В.С. Соловьёва / Б.К. Матюшко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 236 – 248.
- Матюшко, Б.К.** Соловьёвский семинар: отмечаем первое десятилетие / Б.К. Матюшко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 315 – 320.
- Межуев, Б.В.** Русский европеизм как предмет историко-философского разоблачения / Б.В. Межуев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 113 – 121.
- Мозговая, Н.Г.** Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: два взгляда на метод исследования социальных явлений / Н.Г. Мозговая // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 91 – 99.
- Мозговая, Н.Г.** Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: два взгляда на метод исследования социальных явлений / Н.Г. Мозговая // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 25 – 29.
- Мозговая, Н.Г.** Размышления о деятельности Соловьёвского семинара и его изданиях / Н.Г. Мозговая // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 312 – 315.
- Моисеев, В.И.** Соловьёвский семинар в Иваново и проект логики всеединства / В.И. Моисеев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 170 – 174.
- Мотрошилова, Н.В.** Соловьёвский семинар – одна из духовных традиций современной России / Н.В. Мотрошилова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 121 – 136.
- Муסיнова, Н.Е.** Вл. Соловьёв в контексте диалога западного и русского символизма / Н.Е. Муסיнова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 176 – 186.

- Мусинова, Н.Е.** Вл. Соловьёв в контексте диалога западного и русского символизма / Н.Е. Мусинова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 190 – 194.
- Мусинова, Н.Е.** Рыцарь Добра / Н.Е. Мусинова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 244 – 246.
- Немчинов, И.Г.** Историософия Владимира Соловьёва в контексте кризиса «русской идеи» второй половины XIX века / И.Г. Немчинов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 217 – 226.
- Немчинов, И.Г.** Историософия Владимира Соловьёва в контексте кризиса «русской идеи» второй половины XIX в. / И.Г. Немчинов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 119 – 122.
- Ненашев, М.И.** Поздний Соловьёв: перемена в понимании природы зла и безусловной достоверности / М.И. Ненашев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 95 – 112.
- Ненашев, М.И.** Владимир Соловьёв в моей философской судьбе / М.И. Ненашев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 268 – 272.
- Нижников, С.А.** Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва / С.А. Нижников // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 103 – 112.
- Нижников, С.А.** Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва / С.А. Нижников // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 84 – 88.
- Новоселов, О.Н.** Личное восприятие Владимира Соловьёва / О.Н. Новоселов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 275 – 277.
- Обсуждение** книги «Русская философия: энциклопедия» / Участвуют В.А. Лекторский, М.А. Маслин, Ф. Лесур, Л.В. Скворцов, Н.В. Котрелев, В.К. Кантор, И.К. Патин, А.П. Полков, К.М. Долгов, Г.Г. Майоров, А.К. Воскресенский, М.Н. Громов, А.Н. Николокин, С.С. Хоружий, Н.В. Мотрошилова, В.В. Миронов // Вопр. философии. – 2008. – № 9. – С. 3 – 39.

- Океанский, В.П.** На пороге вечности (о метафизическом значении образа и наследия Владимира Соловьёва для «ивановской» философии) / В.П. Океанский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 93 – 95.
- Павлов, В. Л.** Идеи справедливости и свободы в философии Вл. Соловьёва и современность / В.Л. Павлов, Ю.В. Павлов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 297 – 308.
- Павлов, В. Л.** Идеи справедливости и свободы в философии Вл. Соловьёва и современность / В.Л. Павлов, Ю.В. Павлов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 136 – 140.
- Пепеляев, А.В.** Идеи Вл. Соловьёва о метафизической природе и предназначении права (против позитивистов) / А.В. Пепеляев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 286 – 297.
- Пепеляев, А.В.** Идеи Вл. Соловьёва в моей жизни / А.В. Пепеляев // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 282 – 286.
- Петрухина, А.В.** Своеобразие эстетики в философии В.С. Соловьёва / А.В. Петрухина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 214 – 219.
- Петрухина, А.В.** Своеобразие эстетики в философии В.С. Соловьёва / А.В. Петрухина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 199 – 200.
- Пилецкий, С.Г.** Метафизика зла В.С.Соловьёва / С.Г. Пилецкий // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 113 – 126.
- Пилецкий, С.Г.** Метафизика зла В.С.Соловьёва / С.Г. Пилецкий // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 177 – 181.
- Подлевских, Л. Г.** Философия истории В.С. Соловьёва в постмодернистской историографии / Л.Г. Подлевских // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 198 – 207.

- Подлевских, Л. Г.** Философия истории В.С. Соловьёва в постмодернистской историографии / Л.Г. Подлевских // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 109 – 111.
- Порус, В.Н.** О Владимире Соловьёве и немного о себе / В.Н. Порус // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 161 – 170.
- Прибыткова, Е.А.** Искусство добра и справедливости: от Э. фон Гартмана к Вл. Соловьёву / Е.А. Прибыткова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 129 – 149.
- Прибыткова, Е.А.** Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и Вл. Соловьёва / Е.А. Прибыткова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 266 – 285.
- Прибыткова, Е.А.** Хранители Соловьёвского очага / Е.А. Прибыткова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 158 – 161.
- Прибыткова, Е.А.** La Loi Naturelle et les Droits de l'homme selon Vladimir Soloviev et Jacques Maritain / Е.А. Прибыткова; ed. Don Patrick de Laubier // Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personnalisme Chrétien. – Paris, 2008.
- Раскатова, Е.М.** Сила интеллектуального притяжения / Е.М. Раскатова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 79 – 83.
- Рашковский, Е.Б.** Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или О духовных предпосылках соловьёвского «либерализма» / Е.Б. Рашковский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 17 – 38.
- Рашковский, Е.Б.** Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или О духовных предпосылках соловьёвского «либерализма» / Е.Б. Рашковский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 7 – 8.
- Рашковский, Е.Б.** Философ моей жизни / Е.Б. Рашковский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 141 – 144.

- Ращевская, Е.П.** Традиции В.С. Соловьёва: мифологема антихриста в творчестве Д. Андреева / Е.П. Ращевская // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 218 – 245.
- Роднов, Л.Н.** Разум истины или истина разума? / Л.Н. Роднов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 79 – 94.
- Роднов, Л.Н.** Разум истины или истина разума? / Л.Н. Роднов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 81 – 82.
- Роцинский, С.Б.** Нравственные основы социальной философии Вл. Соловьёва / С.Б. Роцинский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 155 – 165.
- Роцинский, С.Б.** Нравственные основы социальной философии Вл. Соловьёва / С.Б. Роцинский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 93 – 95.
- Роцинский, С.Б.** Освоение «соловьёвского мира» происходит в Иванове / С.Б. Роцинский // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 149 – 153.
- Роцинский, С.Б.** Рецензия на кн.: Мотрошилова, Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов)/Н.В. Мотрошилова. – М.: Республика: Культурная революция, 2006. – 477 с. / С.Б. Роцинский // Философские науки. – 2008. – № 11.
- Рябова, А.А.** Русская идея: аксиологический аспект / А.А. Рябова // Материалы докладов XV Международной конференции студентов, аспирантов, молодых ученых «Ломоносов» / отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылёв, А.И. Андреев. – М.: Изд-во МГУ; СПб.: Мысль, 2008.
- Савельева, М.Ю.** Мировой опыт исследования сущности «добра» и «блага» и Владимир Соловьёв / М.Ю. Савельева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 36 – 53.
- Савельева, М.Ю.** Мировой опыт исследования сущности «добра» и «блага» и Владимир Соловьёв / М.Ю. Савельева // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 155 – 159.

- Самошина, С.Н.** Вопросы «веры» в творчестве Вл. Соловьёва / С.Н. Самошина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 112 – 143.
- Семенов, Н.С.** Об идее положительного всеединства» в философии Владимира Соловьёва / Н.С. Семенов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 14 – 31.
- Сербиненко, В.В.** Вл. Соловьёв: оправдание философии / В.В. Сербиненко // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 154 – 157.
- Серова, Н.В.** Категория «абсолютно-сущего» как онтологическая конституента благолепия в философии всеединства В.С. Соловьёва / Н.В. Серова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 209 – 213.
- Серова, Н.В.** Категория «абсолютно-сущего» как онтологическая конституента благолепия в философии всеединства В.С. Соловьёва / Н.В. Серова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 197 – 198.
- Serretti, D.** Соловьёв и младосимволисты между символом и реальностью / D. Serretti // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 164 – 176.
- Serretti, D.** «Я узнал об Ивановском семинаре через Интернет» / D. Serretti // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 309 – 312.
- Смазнова, О.Ф.** «Идолы и идеалы»: философия В.С. Соловьёва в контексте дискуссий об общественном идеале / О.Ф. Смазнова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 165 – 175.
- Смазнова, О.Ф.** «Идолы и идеалы»: философия В.С. Соловьёва в контексте дискуссий об общественном идеале / О.Ф. Смазнова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 96 – 98.
- Смирнов, Г.С.** Три Владимира: размышления о ноосферной истории и ноосферном будущем России / Г.С. Смирнов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 68 – 72.

- Смирнов, Г.С.** Софийность и ноосферность: парадоксы высокого соприкосновения двух гениев / Г.С. Смирнов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 67 – 72.
- Смирнов, М.** «Мои отношения с Соловьёвым скорее личные» / М. Смирнов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 211 – 215.
- Сморodinская, Т.** Константин Случевский. Несвоевременный поэт. / Т. Смородинская. – СПб.: Изд-во ДНК, 2008. – 280 с. (Раздел «Профессор бессмертия. Диалог с В.С. Соловьёвым». С. 120 – 149).
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – 324 с. (Вып. 16: В.С. Соловьёв в истории философии.).
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – 324 с. (Вып. 17: Онтология, теория познания и социальная философия В.С. Соловьёва).
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – 296 с. (Вып. 18: Философия жизни. Этика. Философская антропология. Эстетика и литературная критика).
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – 216 с. (Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». 1 – 5 октября 2008 г., Россия, г. Иваново, ИГЭУ).
- Соловьёвские исследования:** период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – 400 с.
- Соловьёвский семинар:** Хроника научной жизни (1999 – 2008 гг.) / сост. М.В. Максимов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 387 – 399.
- Сомин, Н.В.** «К счастью, человечество не есть куча психической пыли»: Владимир Соловьёв о необходимости совершенствования общества / Н.В. Сомин // Вестн. Правосл. Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. 1. Богословие. Философия. – М., 2008. – Вып. 2 (22). – С. 60 – 74.
- Соркин, Э. И.** Эстетика природы и эстетика науки / Э.И. Соркин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 280 – 295.
- Соркин, Э. И.** Эстетика природы и эстетика науки / Э.И. Соркин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 211 – 215.

- Сугатова, Е.П.** В.С.Соловьёв о теократической задаче России / Е.П. Сугатова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 17. – С. 175 – 187.
- Сугатова, Е.П.** В.С.Соловьёв о теократической задаче России /Е.П. Сугатова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 99 – 103.
- Тарарькин, С.В.** «У меня нет сомнений в успешной деятельности Соловьёвского семинара...» / С.В. Тарарькин // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 21 – 24.
- Уваров, М.С.** В поисках философских начал / М.С. Усманов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 228 – 230.
- Усманов, С.М.** «Тревожный патриотизм» Вл. Соловьёва / С.М. Усманов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 117 – 118.
- Усманов, С.М.** Достойный опыт служения науке и культуре / С.М. Усманов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 72 – 73.
- Участники** Соловьёвского семинара (1999 – 2008) / сост. М.В. Максимов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 321 – 386.
- Фомина, А.Б.** Любовь как сублимация в работе В.С. Соловьёва «Смысл любви» / А.Б. Фомина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 88 – 95.
- Фомина, А.Б.** Любовь как сублимация в работе В.С. Соловьёва «Смысл любви» /А.Б. Фомина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 174 – 177.
- Фролова, Н.А.** Проблема соотношения этического и эстетического в философской концепции В.С. Соловьёва / Н.А. Фролова // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. – Тамбов, 2008. – Вып. 2. – С. 281 – 285.
- Цанн-кай-си, Ф.В.** Вл. Соловьёв и И. Кант: оправдание и критика / Ф.В. Цанн-кай-си // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 49 – 60.

- Цанн-кай-си, Ф.В.** Вл. Соловьёв и И. Кант: оправдание и критика / Ф.В. Цанн-кай-си // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 15 – 19.
- Цанн-кай-си, Ф.В.** Дорога к Соловьёву / Ф.В. Цанн-кай-си // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Специальный выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 232 – 237.
- Черкасова, Е.А.** Жанровая система В.С. Соловьёва как знак этноландшафта / Е.А. Черкасова // Региональный литературный ландшафт в русской перспективе. – Тюмень, 2008. – С. 165 – 168.
- Черкасова, Е.А.** Жанры средневековья в поэзии В.С. Соловьёва / Е.А. Черкасова // Русский мир в духовном сознании народов России. – Тюмень, 2008. – С. 252 – 254.
- Чистякова, Э.И.** В.С.Соловьёв и русский символизм / Э.И. Чистякова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 155 – 163.
- Чистякова, Э.И.** В.С.Соловьёв и русский символизм / Э.И. Чистякова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 188 – 190.
- Чистякова, Э.И.** Современна ли учение В.С. Соловьёва? / Э.И. Чистякова // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 215 – 219.
- Чубаров, И.** Густав Шпет и Владимир Соловьёв: критическое исследование / И.Чубаров // Новое литературное обозрение. – 2008. – № 91.
- Шапошников, Л.Е.** «Мое отношение и к личности и к творчеству Владимира Соловьёва неоднозначно» / Л.Е. Шапошников // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 230 – 231.
- Шапошников, Л.Е.** Особенности отечественной историософии / Л.Е. Шапошников // Тысячелетие развития общественно-политической и исторической мысли России. – Н. Новгород, 2008. – С. 7 – 13.
- Шаронов, И.И.** Роль Владимира Соловьёва и Жака Маритена в объединении католической и византийской традиций прав человека и гражданина / И.И. Шаронов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 16. – С. 275 – 286.
- Шаронов, И.И.** Роль Владимира Соловьёва и Жака Маритена в объединении католической и византийской традиций прав человека и граждани-

- на /И.И. Шаронов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 19: Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях». – С. 52 – 56.
- Шаронов, И.И.** Право Соловьёва: путь за пределы аудиторий/ И.И. Шаронов // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Специальный выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 52 – 54.
- Шахматова Е.В.** Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века / Е.В. Шахматова // Вопр. философии. – 2008. – № 3. – С. 147 – 162.
- Шевченко, Е.С.** Балаган как феномен «кружкового» искусства: по пьесе Владимира Соловьёва «Белая Лилия» / Е.С. Шевченко // Наука и культура России. – Самара, 2008. – С. 272 – 276.
- Шмидт, Е.В.** Владимир Соловьёв – «философский поэт» или «поэтизирующий философ»? / Е.В. Шмидт // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 18. – С. 238 – 251.
- Щедрина, Т.Г.** Соловьёвский семинар в Иваново как «модератор» философского знания / Т.Г. Щедрина // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Спец. выпуск. К 10-летию Соловьёвского семинара / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2008. – Вып. 20. – С. 219 – 222.
- Югай, Г.Д.** Новоевразийское учение о сотворчестве Бога и человека в голографии истории. Единство формационного и цивилизационного подходов / Г.Д. Югай // Становление новоевразийской цивилизации в постиндустриальную эпоху. – М., 2008. – Т. 1. – С. 67 – 86.

Составители М.В. Максимов, Л.М. Максимова

НАШИ АВТОРЫ

- Дмитревская**
Ирина Владимировна
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета,
E-mail: philosophy@philosophy.ispu.ru
- Разов**
Олег Станиславович
канд. филос. наук, зам. начальника ОТК и СС ГУ Банка России по Ивановской области, г. Иваново, E-mail: razoff@mail.ru
- Кудряшова**
Татьяна Борисовна
д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного химико-технологического университета,
E-mail: kudryashovs@mail.ru
- Артёменко**
Наталья Андреевна
аспирант кафедры онтологии и теории познания факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета,
E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com
- Амелина**
Елена Михайловна
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва,
E-mail: mdes@voxnet.ru
- Смирнов Марк**
канд. филос. наук, гл. редактор газеты «НГ-религии», г. Москва,
E-mail: smirnov@ng.ru
- Буллер**
Андреас (Buller A.)
Dr. phil. Sachbearbeiter Stuttgart, Staatsministerium Baden-Württemberg, Германия,
E-mail: andreas.buller@mail.ru
- Кузин**
Юрий Дмитриевич
доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета,
E-mail: philosophy@philosophy.ispu.ru
- Глазков**
Александр Петрович
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета,
E-mail: alpglazkov@yandex.ru

Пилецкий

Сергей Григорьевич

канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории Ярославской государственной медицинской академии,

E-mail: SergeyPiletsky@yandex.ru

Муסיнова

Наталья Евгеньевна

канд. искусствоведения, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии РХБ защиты им. Маршала Советского Союза С.К. Тимошенко, г. Кострома

E-mail: NataliyaMysinova@yandex.ru

Пиркова

Оксана Дмитриевна

канд. филос. наук, старший преподаватель Киевского национального лингвистического университета, Украина,

E-mail: oksanapirkova@ukr.net

Ерина

Елена Борисовна

канд. филос. наук, доцент, профессор кафедры философии и истории Морской Государственной академии им. адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск,

E-mail: 27erina17@rambler.ru

Максимов

Михаил Викторович

д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, руководитель Соловьёвского семинара, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»,

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

Максимова

Лариса Михайловна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета,

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Вып. 2 (22) 2009

Редактор Н.С. Работаева
Компьютерная верстка и макетирование
А.В. Лебедева, И.Н. Бессонова
Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 25.06.2009. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. . Уч.-изд. л.
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39