

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вып. 3 (23) 2009

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

ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Порус В.Н. Онтология культуры В.С. Соловьёва.....	4
Амелина Е.М. Понятие «культура» в социальной философии В.С. Соловьёва.....	13
Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Русская мысль об иконичности слова «культура».....	23
Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв и «оправдание культуры» в русской религиозной философии XX века.....	26
Лаврухина И.М. Типология культур при обсуждении проблемы трансцендентного.....	32

КУЛЬТУРА И ПОЗНАНИЕ

Полетаева Т.А. Критика В.С. Соловьёвым основоположений западного рационализма и решение им проблемы субъективности познания в духе святоотеческого богословия.....	39
Фролова А.Ю. Оппозиция философской рациональности и религиозного парадоксализма в философии Льва Шестова.....	48
Карандашева А.А. Проблема соотношения веры и разума и поиска оснований истинного знания в творчестве Вл. Соловьёва, В. Несмелова, И. Ильина.....	56
Гриб С.А., Целищев Ю.В. «Цельное знание о целостном бытии» и современность.....	63
Шульдынина А.Б. Русская философия и культура о внутреннем и внешнем христианстве.....	70
Коротков В.Е. Тема культуры в русской мысли и в философии В.С. Соловьёва.....	78

ОПРАВДАНИЕ КРАСОТЫ

Красицки Ян. Красота, которая «спасает». Оправдание Красоты в философии В.С. Соловьёва и русской религиозной мысли XIX–XX вв.....	86
Едошина И.А. Средневековая культура в восприятии В.С. Соловьёва и священника П.А. Флоренского.....	96
Моисеев В.И. «Оправдание красоты»: проблема реконструкции эстетической философии Владимира Соловьёва.....	106
Кайтез Н. Оправдание культуры и символический обмен – на примерах трудов В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева.....	118
Шитиков П.М. Преломление идей Вл. Соловьёва в философии Н.А.Бердяев.....	128
Наши авторы	135

ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

В.Н. ПОРУС

Высшая школа экономики, г. Москва

ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В. С. СОЛОВЬЁВА¹

Онтология культуры В. С. Соловьёва – важнейшая часть его философии. Универсалии культуры, полагал философ, суть принципы божественного миропорядка, претворяемые человеком. Культурный человек – это все еще «испорченная природа», но уже ставшая на путь исцеления. Следовательно, необходимо удерживать культуру в этом ее божественном предназначении, не позволить ей стать средством удовлетворения индивидуального эгоизма, телесных страстей, извращенного ума. Отсюда идеальный проект культуры, утопия Соловьёва – свободное подчинение индивида культуре, которая, в свою очередь, не подавляет человека, а принимает его в себя именно свободным.

Solovyov's ontology of culture is the most important part of his philosophy. The principles of culture, the philosopher believed, are the essential principles of a divine world order realized by the mankind. A cultured person is still «natura corruptionis», but the one that already chose the road of healing. Hence, it is necessary to keep culture in its divine destination, not to allow it to become means of satisfaction of individual egoism, corporal passions, perverted mind. Here lies the ideal project of culture, Solovyov's utopia - free submission of the individual to culture which, in turn, does not suppress the person, but accepts him in itself as free being.

Ключевые слова: культура, кризис культуры, софиология, онтология культуры, русская религиозная философия

Keywords: culture, crisis of culture, sophiology, ontology of culture, Russian religious philosophy.

Современные споры о русской религиозной философии, кажется, стали ходить по кругу. Давно обозначены крайние позиции: для одних – это вершина русской философской мысли, то, чем она заслужила свое собственное и заметное место в мировой философии, для других – свидетельство ее инфантильности и подражательства, тупик, в котором русская философия в свое время оказалась по историческим обстоятельствам, но пребывать в котором по сей день ей ни к чему. Осмысленный диалог между такими позициями мало вероятен. К тому же подобные споры соскальзывают к взаимным инвективам, в каких, как известно, всяко лыко в строку, но никакого проку.

Права П.П. Гайденко, замечая, что «сегодня явно недостает *проблемного анализа* творчества русских мыслителей, такого анализа, который мог бы дать нам ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики, философии науки, социологии, психологии»². Но в чем причина этой недостачи? Кому бы, в самом деле, не хотелось иметь такой «золотой ключик»? Дело, думаю, не в отсутствии

желания (или исследовательского умения), а в том, что сегодняшние вопросы могут быть слишком по-разному поняты и оценены: то, что выступает главным и жгучим для одних, не имеет актуального смысла для других. Чтобы связать современную проблематику с той, которая вызвала к жизни явление русской религиозной философии, надо, по крайней мере, признать, что эта связь *существует*, что нам выпало быть *современниками* В. С. Соловьёва, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, а не только их *наследниками*.

Время, породившее русскую религиозную философию конца XIX – начала XX века, продолжает быть *нашим* временем, ибо главная его проблема не только не решена, но обострена до последней (кто знает?) степени. Ее можно выразить гамлетовским вопросом: быть или не быть культуре, какую мы не вполне определенно именуем «европейской», имея в виду сплав античного (греко-римского) языческого политеизма с христианством как источник основных культурных универсалий. Вопрос не праздный и не вымышленный. Если XIX век Европы ушел на теоретическое осознание того, что пора этот вопрос поставить во главу угла, то «проклятый» XX век сделал его до ужаса практическим! Здание культуры обрушилось на глазах изумленных поколений, *каждое* из которых (а не только поколение героев Ремарка, Хемингуэя или Олдингтона) могло по праву назвать себя «потерянным», выпавшим из «великого похода»³. Символом этого обрушения могли бы стать кадры кинохроники, запечатлевшие взрыв храма Христа Спасителя или сгребаемые бульдозером трупы узников лагерей смерти. И хотя после катастроф наступало «затишье» и «восстановление», *Zeitgeist* остался навеки травмированным. Мы живем на руинах былой европейской культуры, и этого факта нельзя заслонить «новостроем» и мечтаниями о том, что культура подобна Фениксу, возрождающемуся из пепла в еще более впечатляющем великолепии. «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой всего лишь мусор»⁴ – с этим не поспоришь, не лукавя. Вопрос нашего времени в том, есть ли еще надежда на возрождение европейской культуры или слова Адорно надо понимать как последний диагноз. И чего уж точно не стоит делать философам, так это забалтывать диагноз оптимистическими речами и терминологическими выкрутасами.

Владимир Соловьёв был одним из первых мыслителей, кто проблеме культурного кризиса Европы осознал еще тогда, когда многим казалось, будто предупреждения о близких катастрофах – фантазии, порожденные пресыщенным и жаждущим эффектной встряски сознанием. В критиках культуры не было недостатка, от Шопенгауэра, Кьеркегора и Маркса до Ницше, Толстого и Кропоткина. Все они, критикуя культуру с разных сторон и позиций, сходились на том, что ее пороки и противоречия могут быть преодолены «новой» культурой. Сломать и отбросить отжившее, мертвое, смело шагнуть «по ту сторону» обветшавших ценностей, открыть

перспективу иной культурной действительности, чего бы это ни стоило (от изменения общественного строя и экономических условий жизни до радикальной переориентации сознания на иные, «сверхчеловеческие», ценности, от политических революций до религиозных преобразований, от тотального ограничения индивидуальной свободы ради принципов справедливости до полного попраiania того, что было принято считать справедливостью ради максимума творческой свободы и активности), – все это казалось достижимой целью, движение к которой увлекало бы человеческие массы. Борцам и проповедникам новой культуры была нужна победа «одна на всех» и любой ценой. Поцелуй, который Иисус *молча* запечатлел на устах Великого Инквизитора, *говорил* о том, что и для Богочеловека этот вопрос якобы не имел бесспорного решения⁵. Не потому ли А. Блок спустя четыре десятилетия после «Братьев Карамазовых» поручил Христу размахивать красным флагом, идя впереди стреляющих в него красногвардейцев?

Если культура – дело изобретательного ума людей, то ее судьба зависит от того, каковы его изобретения. Это означает, что причина ее «порчи» коренится в порочности разума. «Онтология» зла при таком понимании есть продукт гнозиса. Зло и *подлинная разумность* несовместимы. «Великое солнце ума», погашая лампаду «ложной мудрости», *ничтожит* зло, которое не имеет бытия иначе, как прячась во тьме. Но где и кому светит это солнце? Действительность, в которой приходится жить людям, скорее можно уподобить крошечной тьме во чреве кита, куда угодил Иона. Во всяком случае, об освещенности мира солнцем истины люди могут иметь разные мнения, среди которых, безусловно, важнее других – мнение матери, на чьих глазах по приказу мерзавца псы растерзали ее дитя. Разумен ли человек, разумен ли мир, разумен ли план его устройства Богом – на такие вопросы нельзя даже пытаться отвечать, если это мнение (как все великое множество мнений страдающих и гибнущих людей) не будет услышано и понято.

Владимир Соловьёв признал, что такие вопросы нельзя ни ставить, ни решать, если они оторваны от *сути*: от проблемы зла как *онтологической* категории. Разумность и нравственность соединены в «Софии горней», в высшей божественной мудрости. Но если человеческий разум отъединен от нравственности, его бытие не подлинно, оно поражено распадом и гибелью. Как это возможно, чтобы высшее творение Бога оказалось во вражде к своему Создателю? Причина – в свободе, без которой нет Софии, но с которой мудрость может пасть до произвола, оснащенного рассудочностью. Свобода разумна, если речь идет о Божественной мудрости, а не об *отвлеченных началах* рациональности. И только тогда *разумная свобода* – синоним *нравственной необходимости*. В любом другом смысле свобода чревата иррациональной волей. Всякая попытка вывести нравственность из *человеческой* рациональности обречена на неудачу: ведь зло, творимое людьми, всегда находит для себя «разумные» основания.

Так Соловьёв переводит проблему культуры в онтологический план. Бытие культуры фундировано бытием человека. Но последнее носит на себе след тео-космической катастрофы, отпадения Ахамот от Бога⁶. Поэтому оно двойственно: с одной стороны, это индивидуализация «всеединства», то есть носитель божественного – разумного и в то же время нравственного, софийного – начала; с другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», отягощенной бременем греха, заблуждения и зла. Именно поэтому человек может быть одновременно и рациональным, и безнравственным, зная добро, он может употреблять свои умственные и телесные силы, чтобы стремиться к злу⁷, в нем вполне совместны гений и злодейство, так что пушкинскому Сальери не надо слишком сомневаться в этом. «Все говорят: нет правды на земле. Но правды нет и выше», – заявляет он. Это значит, что тео-космическая катастрофа разрушила не только единство Бога и мировой души, она повредила и самого Бога. Его *уже нет* (даже не потребовалось его *убийство*, возвещенное людям Заратустрой!), и, значит, культура, утверждающая свои универсалии именем Бога, занимается подлогом, обманом (пусть и «высшающим», который якобы людям дороже «тьмы низких истин»). «Правда» же, та «правда», какую предпочел бы видеть на земле и «выше» Сальери, – в том, что «если Бога нет, то все позволено», о чем на свою беду и поведал другой мыслитель, Иван Карамазов, лакею-убийце Смердякову. Ценою этой «правды» для него стала смерть отца, каторга брата и собственное безумие. Но пример Ивана не вразумит «обезбоженное» человечество, которое ждет похожей участи.

Перед Соловьёвым эта философско-богословская проблема стояла со всей остротой. Способно ли человечество своими собственными усилиями восстановить единство с Абсолютом? Или иначе: обладает ли действенной силой устремление человечества к идеалу, в котором цель исторического процесса соотнесена со смыслом Богочеловечества?

Философ рассуждал так: чтобы победить зло, необходимо ограничить его возможности. Для этого нужна власть. Но светская, государственная, власть, даже если ее действия направляются истинным пониманием добра, способна противопоставить злу только насилие, ограничивая свободу «испорченной природы». Пусть некая супервласть объединила бы человечество, устроив для него нечто вроде вселенской исправительно-трудовой колонии, где поведение людей жестко регламентировано (в соответствии с неким абсолютным кодексом блага). Устранено ли зло? Можно ли назвать это достижением всеединства? Соловьёв отвечал: «Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело. Можно себе представить, что люди работают вместе над какой-нибудь великой задачей и к ней сводят и ей подчиняют все свои частные деятельности; но если эта задача им *навязана*, если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или внешним принуж-

дением, то хотя бы такое единство распространялось на все человечество, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником»⁸.

Разумеется, стремление к идеалу под неусыпным надзором репрессивной власти есть сарказм, практически, следуя каковому, получаем «всечеловеческий концлагерь». К тому же нет гарантии, что власть станет руководствоваться именно стремлением ко всеобщему благу, самозвано претендуя на знание о таковом. К счастью, такой концлагерь соорудить практически невозможно, хотя соблазн есть (в XX веке нашлись силы, сделавшие его основой глобальных проектов). Но пусть власть охватывает не внешнюю (материально-действенную) сторону жизни, а ее внутреннее (духовное) содержание. Власть над душами, а не над телами, точнее, *и* над телами, но только через руководство душами. Такую возможность Соловьёв исследовал в своей теократической утопии, украшая ее пленительным учением о вечно-женственной Софии и ссылками на великих предшественников-утопистов, в особенности – на Платона.

Ошибка великого грека русский мыслитель видел в том, что тот подменил преобразование духовной жизни человечества другой задачей – построения идеального государства. «Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор». Тем самым свершилась не только жизненная драма философа, но трагедия его философии. Признав неосуществимой задачу изменения *человека*, она подменила ее задачей изменения *общества*, например, «мудрыми политическими уставами через действие послушного тирана», что не могло не привести к неизбежному: «под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды»⁹. Философия, делающая ставку на действительного (исторического, эмпирического) человека, обречена на «немошь», невозможность непротиворечивого решения своей задачи. Человеческая природа, *как она есть*, к идеалу не устремлена, и никакая внешняя сила не изменит это положение: черного кобеля не отмоешь добела. Но можно ли изменить эту природу «изнутри» и если да, то как?

Как – это известно: человеческая природа должна возвыситься до Богочеловечества. «Из всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит совершенного человека, в котором полнота божества обитает телесною. И если полная действительность бесконечной человеческой души была осуществлена в Христе, то возможность, искра этой бесконечности и полноты существует во всякой душе человеческой, даже на самой низкой ступени падения...»¹⁰. Но вот вопрос столь же мучительный, как и предыдущие: почему бы Богу не актуализировать эту возможность самому, не рискуя вполне вероятными ошибками и неудачами, подстерегающими людей, даже если представить, что они *свободно* пожелали бы изменить свою природу? ¹¹ Ведь если Бог однажды попустил зло, ста-

нет ли Он затем устранять его из мира? Не предположить ли, что попущение зла лежит в непостижимой глубине божественного замысла? Но тогда Бог предстает перед человеческим судом, инкриминирующим Ему либо безответственность и попустительство (Бог – нерачительный и легкомысленный хозяин Вселенной), либо устанавливающим еще более ужасную вещь – зло принадлежит к сути Бога!

«Соловьёв так и не разрешил этой антиномии. Она осталась для него пределом, дальше которого мысль его не могла пойти»¹². Если Божественная воля абсолютно непостижима (несоизмерима с человеческим представлением о ней), человеку остается только пассивно претерпевать мировой процесс. Но с пассивностью несовместима сама идея богочеловечества. Значит, надо полагать, что между Богом и человеком нет субстанционального барьера, что исправление существующего миропорядка должно быть результатом совместных усилий, сотрудничества Бога и человечества.

Культура и есть поле этого сотрудничества. Ее универсалии, полагал философ, суть принципы божественного миропорядка, претворяемые человеком. Можно было бы сказать иначе: культура – земной бог, создающий человека по *своему* образу и подобию. Культурный человек – это все еще «испорченная природа», но уже ставшая на путь исцеления и направляющаяся в своем развитии к идеалу богочеловечества. Следовательно, необходимо удерживать культуру в этом ее божественном предназначении, не позволить ей стать средством удовлетворения индивидуального эгоизма, телесных страстей, извращенного ума. Культура должна стать земной Софией, устремленной к Софии горней.

Кто и как мог бы осуществить эту цель – вернуть миру его софийную природу, мудрую и благую красоту? Если поручить эту великую задачу греховному и ничтожному в своей испорченности человеческому стаду, ничего не получится: стадо, если и создаст какую-то культуру, то приспособленную к инстинктам и скотским потребностям. И такая культура будет формировать все тех же скотов, по одному для них образцу. Преобразить мир может только преображенное человечество. Но человечество может преобразиться только в софийной культуре. Круг замыкается?

Отсюда идеальный проект культуры, утопия Соловьёва – свободное подчинение индивида культуре, которая, в свою очередь, не подавляет человека, а принимает его в себя именно свободным. То, что эта утопия противоречит историческому опыту (и не только европейскому), очевидно. Объединение множества хищников, готовых вцепиться в горло друг другу ради собственной выгоды – дело суверенного государства, как противовеса «войны всех против всех». Эта идея (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ж. Бодэн и др.) возобладали в культуре Запада после трагических событий XV–XVI вв. Воплощением разумности человеческого мироустройства стал «Левифан», отделивший себя от религиозных идеалов ради национальных интересов. Государство не связывает себе руки заботой о душах подданных,

его дело – обеспечить необходимый мир и функционирование систем жизнеобеспечения. Для этого ему нужна сила, позволяющая восстанавливать порядок, если он нарушается, и поддерживать его, опираясь не столько на нравственные идеалы, сколько на страх подданных перед угрозой всеобщего хаоса. Всемогущий колосс «не собирался создавать рай на земле и спасать во что бы то ни стало души подданных. Он довольствовался, в основном, лишь мирскими, но не божественными прерогативами. Религиозное спасение он оставлял – чем дальше, тем больше – на усмотрение отдельного человека»¹³. В течение длительного исторического периода это положение вещей, казалось, обещало заманчивую историческую перспективу. Но спустя пару столетий после Т. Гоббса и эпохи Просвещения такая оценка стала сменяться на противоположную. Именно *внутренний мир индивида* (свободный от внешнего принуждения и контроля) стал причиной заболевания европейской культуры. Гипертрофированный индивидуализм парадоксальным образом порождает общественно-политический тоталитаризм и деспотию. Это было ясно Соловьёву¹⁴. Индивидуализм как принцип ведет не только к разрыву человечества на множество осколков, мятущихся в хаотическом противостоянии, но в конечном счете – к обезличиванию человека, уравниванию всех в бездушном эгоизме. А это отрицание Бога, ибо индивидуальная воля, не поддержанная общей с другими людьми верой, гасит религиозное чувство или превращает его в источник эгоистического самоудовлетворения. А «обезбоженный» (по выражению Хайдеггера) мир неминуемо влечется к катастрофе, даже если это замаскировано его временным благополучием.

Преодоление индивидуализма необходимо для спасения культуры. Но светское государство сделать это не в состоянии. Оно поддерживает формальные условия единства, но не его внутреннее (культурно-ценностное) содержание. Эту задачу могла бы принять на себя духовная власть, теократия. Но теократия не может быть узко-национальной, ограниченной «племенными» рамками. Это привело бы к уже известной двойственности: ведь религиозная мораль несовместима с успешной политикой и соблюдением интересов нации. И значит, теократия должна быть всемирной. А это означает необходимость преодоления религиозных, конфессиональных различий, создания вселенской церкви и передачи ей всех властных полномочий, включая и власть над душами людей.

Поразительна идея Соловьёва о характере этой власти: она должна быть всеильной, но не насильственной! В противном случае, как уже было отмечено, она была бы «подделкой» всеединства. Но попытки философа найти сочетание свободы, разумности и нравственности в посягательствах «всеединства» не увенчались успехом. Его метафизические прозрения, принимая вид «практических рекомендаций», выглядели как банальности и пустое разглагольствование. К. П. Победоносцев, скорее всего, выражал почти общее мнение европейской, а не только российской, политической элиты, называя в письме к императору Александру III (01.11.1891) проповеди Со-

ловьёва «нелепыми» и «несостоятельными», скорее всего имея в виду не только его призывы к помилованию террористов-цареубийц, но и прожекты соединения западной и восточной христианских церквей и грядущей вселенской теократии¹⁵.

Сам Соловьёв, как известно, в конце жизни разочаровался в этих идеях. По замечанию В. Ф. Эрна, он «ощутил дурную *схематичность* прежних своих философов. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьёв почувствовал *трагизм и катастрофичность истории*»¹⁶. «Самый большой урок соловьёвского творчества – в нашем осознании того факта, что эсхатология много ближе к трезвому пониманию жизни, чем самая распрекрасная и уютная утопия, что благо цивилизации, заложенное в идее империи, сходит на нет, когда христианская империя из части мира становится владыкой мира. Видимо, следующая за этим с неизбежностью потеря христианского просвещающего начала и терпимости, бесконечные возмущения народов могут привести только к глобальной катастрофе...»¹⁷.

Идея вселенской теократии как условия осуществления культурного идеала не только далека от реальности, но и внутренне противоречива. С беспощадной самокритичностью мыслитель расстался с этой идеей в «Повести об антихристе». Воссоединение человечества невозможно не потому, что не достает ума и воли у духовных пастырей или светских владык. Распад всеединства затрагивает не только социальные, но и духовные характеристики человека, которые не смогло изменить историческое христианство и, скорее всего, не смогут изменить и его возможные новые формы¹⁸. Поэтому в реальной истории мечта о всеединстве бессильна и только усиливает предчувствие апокалипсиса. Культура всегда будет модусом бытия «испорченной природы», в котором человечеству не остается ничего более, как *искать компромиссы* между разрозненными интересами.

Это означает, что земной разум способен только изощряться в попытках отдаления катастроф, оставив надежды на устранение их сущностных причин. Такой разумностью, например, обладает антихрист – воплощение физического совершенства, мощного ума и безудержной активности. Он – сверхчеловек, ему по плечу гигантские социальные, экономические и политические задачи, но его путь – это путь человеческой истории без Бога. Горчайшая правда в том, что именно этой *безбожной* мудрости принадлежит реальная власть в мире. Власть, каждой очередной «победой» приближающая финальный катаклизм истории.

Трагедия культуры в том, что она софийна по форме, но не по внутренней сути. Формальная же софийность способна фиксировать собственные противоречия, но не может их разрешать.

Наступившая «эра индивида»¹⁹ знаменовалась разложением сознания, для которого индивидуальное подчинено общему и всеобщему, и переворачиванием этого отношения. Это воспринимается многими как «конец» и «смерть» культуры, с одной стороны, и гибель «субъекта культуры», человека как культурного существа, с другой. Соловьёв видел признаки этого процесса и пытался преградить ему путь своей утопией, в которой мессинская роль отводилась России, призванной, как верилось философу, преодолеть тенденции распада, идущие от западной цивилизации, поставившей во главу угла «эгоистический интерес» и социальный атомизм, вырабатывавшей частные формы и внешний материал жизни, но не давшей человечеству внутреннего содержания самой жизни²⁰. Попытка была безуспешной, реальность российской жизни, противоречившая утопии, оказалась сильнее последней, и, осознавая это, Соловьёв разочаровался не только в утопии, но и в самой реальности.

Правда, он все же не решился на прямую критику культуры, прикрывая свое разочарование в ней иронией, прячась за различными масками, каждая из которых отображает какую-то отдельную и преувеличенную мысль самого философа. Безусловно, Соловьёв был далек от нападок на культуру в духе Ницше или последующих теоретиков контркультурных движений, подыгрывающих амбициям «массового человека». Понимая ее ущербность, он все же пытался противостоять ее распаду.

Может быть, в этом противостоянии – самый важный для нас урок философии культуры Владимира Соловьёва.

¹ При поддержке Научного фонда Государственного университета – Высшая школа экономики (Москва).

² Гайденок П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 12.

³ Мне выпало счастье быть русским поэтом. // Мне выпала честь прикоснуться к победам. // Мне выпало горе родиться в двадцатом, // В проклятом году и в столетье проклятом. // Мне выпало все. И при этом я выпал, // Как пьяный из фуры, в походе великом. // Как валенок мерзлый, валяюсь в кювете. // Добро на Руси ничего не имеет. (Д. Самойлов).

⁴ Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 327.

⁵ См.: Евлампиев И. И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского // Вопросы философии. 2006. № 4.

⁶ Эту символическую идею Соловьёва часто называют «малопонятной» и «вымученной» (см., например: Лишаев С. А. История русской философии. Ч. II, кн. 2, Самара, 2006. С. 153), к тому же соскальзывающей к гностицизму. С тем же успехом можно было бы называть «вымученными» символы Das Ewig-Weibliche у Гете или Прекрасной Дамы у Блока, «Ворона» Э. По или мрачные фантазии Лотреамона. Соловьёв пытался ключом символизма открыть тайну христианской религии, упрекать его в этом странно. Символизм вообще плохо понятен современности, из чего не следует, что современность духовно (или как-то еще) переросла символизм.

⁷ «Вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или

произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики» (Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 74).

⁸ Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского. Вторая речь // Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 245.

⁹ Соловьёв В. С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 624.

¹⁰ Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского. Вторая речь. С. 246.

¹¹ Другая форма того же вопроса: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» (Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 636).

¹² Мочульский К. В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 119.

¹³ Люкс Л. Государство правды // Вторая навигация. Альманах. № 4. Запорожье, 2003. С. 81.

¹⁴ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 513.

¹⁵ Победоносцев К. П. <О Вл. Соловьёве> // Владимир Соловьёв: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2000, С. 151.

¹⁶ Эрн В. Ф. Гносеология Соловьёва // О Владимире Соловьёве. М., 1911. С. 201.

¹⁷ Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса, с. 397.

¹⁸ См. его письмо В. В. Розанову от 28.10.1892 (Соловьёв В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 325).

¹⁹ См.: Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. Перевод с французского С. Б. Рындина. СПб., 2001.

²⁰ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 171–173.

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления,
г. Москва

ПОНЯТИЕ «КУЛЬТУРА» В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Исследуется социально-философское содержание понятия «культура» в мировоззрении В.С. Соловьёва. Показано, что данное понятие анализируется русским мыслителем в абстрактно-всеобщем и конкретно-историческом контексте, как определенный вид деятельности и как идеал общественного развития. Раскрываются взгляды философа на ход культурного прогресса в контексте критики им теорий общественного развития Л.И. Мечникова и Н.Я. Данилевского. Раскрыто, что решающее значение В.С. Соловьёв придавал ценностно-ориентационной стороне культуры, связанной с появлением христианства.

The article considers socio-philosophical content of the concept “culture” in V. S. Solovyov’s world view. The author shows that this concept is analyzed by the Russian thinker in the abstract and universal as well as in the specific and historical context, as a specific type of activity and as an ideal of social development. The article reveals the philosopher’s views upon cultural progress in context of his criticism of L. I. Mechnikov’s and N. Ya. Dnilevsky’s

theories of social development. It shows that V. S. Solovyov put crucial meaning into the value orientation of culture associated with the uprise of Christianity.

Ключевые слова: *истинная культура, фальшивая культура, общечеловеческая культура, культурная миссия, целостная культура.*

Keywords: *genuine culture, false culture, panhuman culture, cultural mission, holistic culture.*

Понятие «культура» – одно из центральных в социальной философии В.С.Соловьёва. Для того чтобы понять содержание и смысл, который он в него вкладывает, нам необходимо сделать несколько замечаний относительно той методологии, которой руководствовался философ в своем понимании сущности бытия. Одной из своеобразных черт его мировоззрения было сочетание светского и религиозного подхода к действительности. Он стремился осуществить интегральный подход, который применительно к анализу социальной реальности находил своё выражение в попытке положительного синтеза теологии, философии и науки.

В исследовании общественной жизни мыслитель исходил также из идеи всеединства, понимаемой как взаимопроникновение частей и целого, сохраняющее специфичность индивидуальностей. Идея всеединства была тесно связана с установкой на критику «отвлечённых начал», под которыми подразумевались такие подходы к осмыслению реальности, которые не выражали конкретной целостности бытия и теряли всеединую картину действительности. То или иное «отвлечённое» направление социальной мысли предполагало в философии всеединства его «преодоление», то есть усвоение положительного содержания путем синтеза.

Понятие «культура» в социальной философии В.Соловьёва носило достаточно многозначный характер. Мыслителя интересовало не только понимание культуры в абстрактно-всеобщей форме. Он исследовал её и в конкретно-историческом контексте, то есть стремился увидеть те специфические параметры общественной жизни, которые дают определённую дифференциацию культуры. Он различал культуру по характеру социальных общностей (нация, класс, человечество) и по этапам исторического развития (первобытная, античная, буржуазная и др.). Его интересовала культура и как идеал общественной эволюции.

Обозначим тот круг вопросов, который наиболее волновал русского мыслителя в анализе культуры и различных её проявлений: что такое культура вообще? как соотносится национальная культура и общечеловеческая? как понимать культурную миссию того или иного народа? каковы субъекты культурной деятельности? какая сфера культуры является определяющей? существует ли прогресс культуры и каковы его этапы? чем отличается «фальшивая» культура от «истинной»? в чем заключается смысл и цель культурного развития человечества?

Попытаемся рационально реконструировать те ответы, которые даёт на эти вопросы В.С.Соловьёв. Он не писал специальных монографий, посвященных проблеме культуры, однако уделял ей настолько большое внимание, что можно с полной уверенностью сказать, что эта тема проходит лейтмотивом через значительную часть его творчества.

В работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899), статьях «Данилевский Н.Я.» и «Народная беда и общественная помощь» (1891) мы встречаемся с чисто светской интерпретацией понятия «культура» у мыслителя. Здесь он определяет понятие «культура» в абстрактной, предельно обобщенной форме и пишет, что культура – это «все те сокровища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов»¹. Она связана «с развитием науки, свободы и просвещения» и включает в себя в качестве нравственно-практической стороны и условия «минимум рассудительности и нравственности», позволяющие мирно разрешать возникающие противоречия. Наконец, культура – это то, что связано с деятельной сущностью человека, то что, способствует общественному созиданию и развитию личности и человечества в их общественной жизни. «Культура, – указывает философ, – есть совокупность всех исторически выработанных средств и орудий для прочного обеспечения и всестороннего улучшения человеческой жизни, то есть жизни всех людей»².

Но одним абстрактно-всеобщим пониманием, конечно, не ограничиваются рассуждения русского мыслителя о том, чем является культура. Он фиксирует то обстоятельство, что в каждый данный момент времени культура исторически конкретна и выступает как качественная характеристика именно данного этапа развития человеческой цивилизации. Эталоном, позволяющим квалифицировать культурность личности или народа в современную ему эпоху, философ однозначно называет европейскую культуру, как включающую в себя обобщенный опыт всей мировой цивилизации. В уже упомянутой работе «Три разговора» один из главных персонажей повествования – политик, произносит следующие слова: «Понятие *европеец*, или, что то же, понятие *культура* содержит в себе твёрдое мерило для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов»³.

В.С.Соловьёв понимает культуру не как статику, а как динамику. Культура у него не просто продукт и результат, а прогрессивный процесс созидания человека. Общее направление всемирно-исторического процесса, главным субъектом которого является человечество, связывалось им с «последовательным возрастанием солидарности между частями человеческого рода»⁴. В росте такой солидарности мыслитель видел обретение того культурного идеала, к которому стремится социальное бытие, проходя ряд этапов своего развития. В качестве этапов роста такой солидарности он выделяет появление семьи, «гражданских общин» и, наконец, государственности.

Государство для В.С.Соловьёва – это такое выдающееся достижение цивилизации, без которого человечество не смогло бы стать культурным. Государство представляет собой воспитательно-охранительную инстанцию. Оно сыграло громадную роль в общественной жизни благодаря своему возникновению и по-прежнему стоит у кормила процесса созидания и собирания человечества как орган, возвышающий нравственный уровень граждан. «Без государства, – пишет мыслитель, – не было бы культуры, без культуры не было бы общественной нравственности, а без нравственности общественной высокая личная добродетель, если бы и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным и бесплодным порывом»⁵.

Осмысление понятия «культура» в социальной философии В.С. Соловьёва уточняется и развивается через критику «отвлеченных начал», то есть тех концепций, в которых, с его точки зрения, даются односторонние представления о ходе всемирного культурно-исторического процесса. Объектами его критики в данном контексте являются взгляды Л.И. Мечникова и П.Я. Данилевского. В полемике с этими мыслителями В.С. Соловьёв отстаивает своё представление о движущих силах и смысле мирового культурного прогресса.

Как известно, Л.И. Мечников в своей работе «Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современного общества» (1889) делил всю историю человечества на три фазы – речную, морскую и океаническую. В период существования речных цивилизаций (Египет, Ассирия, Индия, Китай) народные массы, расположенные по большим рекам, были сплочены насильственно. В средиземноморский период насильственный характер сплоченности уменьшается, и, наконец, в океаническую эпоху активная часть человечества распространяет свою деятельность на весь земной шар. На этой фазе происходит сближение и взаимопроникновение различных социальных групп, а многообразные формы взаимной борьбы все более и более сменяются свободной солидарностью и взаимопомощью.

В своей статье «Из философии истории» (1891) В.С. Соловьёв не оспаривает той триады смены эпох, которую выдвигает Л.И. Мечников. Он не возражает ни против описываемых автором процессов эмансипации, происходящих в истории, ни понимание Мечниковым тенденции общественной эволюции. Его волнует другое обстоятельство, а именно то, что выдвинутые автором идеи никак не выражают глубинной сущности исторического процесса. Данная теория, по его мнению, касается не внутренних двигателей и конечных целей, а лишь внешних условий и результатов (географических и социальных) культурного процесса.

В этой связи В.С.Соловьёва, в первую очередь, интересует вопрос о том, каковы в действительности те факторы, которые играют решающую роль в культурном развитии общества? Каковы критерии прогрессивной

культурной эволюции? Отвечая на них, философ приходит к выводу о том, что в концепции Л.И. Мечникова за факторами географической экспансии совершенно утрачивается степень влияния и развития ценностных моментов культуры в жизнедеятельности человечества, что, в конечном счете, приводит его теорию к абсурдным положениям. Если стать на позицию Л.И. Мечникова, восклицает мыслитель, то в таком случае «настоящими героями культурного человечества» станут морские финикийские купцы-разбойники и испанские авантюристы-каторжники, переплывшие океан.

Однако, на самом деле, вопросы культурной эволюции человечества не решаются так просто. Внешние факторы не могут раскрыть глубину действительной «подземной стройки» в развитии человечества. А это развитие проходило через появление христианской веры и христианской истины, давшей идеал личностной и общественной жизни. Христианство, указывает философ, сумело дать новое представление и понимание человеческой солидарности как цели всемирно-исторического развития.

Сама идея солидарности, считал В. Соловьёв, появилась задолго до христианства. Впервые высшей формой человеческого единства признавало себя Римское государство. Однако здесь понимание солидарности носило ограниченный и относительный характер. Это было единство «более или менее частное и внешнее». Подлинный безотносительный смысл солидарности раскрылся лишь в идее христианского человечества как абсолютного единства (Царство Божие) и христианского государства, создателем которого стал Константин Великий. «Языческое государство, – писал В.С.Соловьёв, – имело дело с врагом, с рабом, с преступником. Враг, раб, преступник не имели никаких прав. Христианское государство, неотделимое от церкви, имеет дело с членами тела Христова – страдающими, униженными, порочными; оно должно умиротворять национальную ненависть, уравнивать общественные неправды, исправлять индивидуальные пороки. Здесь чужеземец не теряет своих гражданских прав, раб приобретает право на свободу, преступник пользуется правом на нравственное исцеление и перевоспитание»⁶.

Только христианство, подчеркивал философ, сумело признать безусловное и бесконечное значение человеческой души, как способной к соотнесению с Богом, и только им был определён характер истинного общества, «где каждый его член есть цель для всех и никогда не должен служить только средством или орудием общего блага». Именно историческое христианство, считал В.С. Соловьёв, поставило перед человечеством нравственно-историческую, свободно решаемую задачу создания культуры как «системы необходимых средств для полного проявления любви как нравственного начала и для полного достижения всеобщего блага как нравственной цели»⁷.

Распространяясь и укореняясь в мире, нравственные начала христианства сначала оказали существенное влияние на общественные нравы и

законы «римско-византийской империи», а затем повлияли и на культурное развитие всего человечества. Они стали подлинными всемирно-историческими ориентирами, и именно на них стал равняться мировой культурный процесс. Христианский идеал стал идеалом, реализующимся в среде с определенными возможностями как выбор – для человека, для той или иной социальной общности и для человечества. Его носителями стали люди высшей нравственности, выдающиеся личности, герои и подвижники, харизматические лидеры, первоисточник силы которых следует искать в бескорыстных побуждениях.

Анализируя взгляды Л.И. Мечникова, В.С. Соловьёв, в конечном счете, приходит к выводу о том, что не внешние факторы, географической экспансии революционируют культуру, а факторы связанные с духовно-творческими и мистико-религиозными процессами. Уже на этом примере мы видим, что преимущественное значение в плане культурного развития общества для В.С. Соловьёва имеет ценностно-ориентационная сторона культуры, связанная с появлением христианства.

Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского интересовала В.С. Соловьёва в плане выяснения соотношения единичного (национального) и общечеловеческого (вселенского) в культурном процессе. В его мировоззрении эта теория также представляла как одна из разновидностей «отвлеченных начал». Он упрекал Н.Я. Данилевского в отрицании единства мирового культурного процесса. В.С. Соловьёв решительно не соглашался с ним и в том, что высший предел социального единства следует искать в реализации интересов славянства как отдельной «культурно-племенной» группы.

Оспаривая взгляды автора «России и Европы», В. Соловьёв указывал на то, что он в своей концепции механически разрывал единичное (культурно-исторический тип) и общее (человечество), игнорируя, тем самым, диалектическую взаимозависимость «видовых» и «родовых» различий в социальной жизни. Человечество как единое целое, утверждал В. Соловьёв, не является пустой абстракцией. Оно не существует без единичных народов и культурных групп, и, наоборот, отдельные культурно-исторические типы неправомерно отделять от человечества, его общих целей и задач. Всякое подчинение интересам любой культурной группы оправдано лишь тогда, когда она сама подчиняется высшим интересам человечества как целого. В отличие от Н.Данилевского русский философ находил, что направление всемирно-исторического развития идет не через простую смену культурно-исторических типов, а по пути возрастания единства человечества. Медленно, но верно, считал он, происходит необратимый процесс собирания и «подчинения более узких и частных образовательных элементов началам более широкой универсальной культуры»⁸.

В. Соловьёв горячо любил Россию и был убежден в том, что её культурная миссия может быть творческой только тогда, когда русский народ

освободится от всякой культурной односторонности. Превращение Московского царства в великую российскую державу он связывал с тем, что оно отреклось от своей исключительности и смогло «снять» историческую односторонность Востока и Запада. Итогом этого процесса стала обновленная Россия с её «новой культурной вместимостью», где узконациональные интересы были претворены в сверхнациональные, универсальные и христианские. Историческую миссию России мыслитель связывал с гармонизирующей, «примирающей» деятельностью, снимающей культурно-исторические противоположности.

Вообще вопрос о культурной миссии народа серьёзно волновал философа. Он считал, что применительно к современным ему международным политическим событиям почти нет народа, который бы не претендовал на свою особую историческую миссию. Её выдвигают англичане, французы, немцы, греки, евреи и др. Мыслитель сетовал на то, что подобная претензия часто является прикрытием узкоэгоистических интересов и, в конечном счете, отстаиванием «права на культурное насилие». Подлинное культурное призвание народа он рассматривал не как некоторую «мнимую привилегию», а как служение через народ всему человечеству, как выполнение своих христианских обязанностей.

В мировоззрении В.С. Соловьёва грань между универсальным христианским и уникальным культурно-национальным иногда стиралась. Это нашло свое выражение в его знаменитой формуле: «Возлюби все другие народности, как свою собственную». В работе «Три силы» (1878) В. Соловьёв находил в современном ему мире три, резко различающиеся между собой культуры: Восток, Западную цивилизацию и Славянский мир. При этом он видел в России посредника, примирающего различные культуры, и добавлял, что этот посредник «не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, ...не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу... разорванному человечеству»⁹. Эти взгляды были оспорены многими современниками и даже последователями философа.

Так С.Н. Булгаков, в частности, писал: «Вл. Соловьёв, развивая идею «национального альтруизма», выставил совершенно фальшивую и утопическую максиму: люби чужие национальности как свою собственную. Это подобно тому, как если бы сказать: надо любить чужих жен и чужих детей, чужих друзей, как своих собственных. Эта идея неверна онтологически, ибо существуют такие отношения, которых самая природа состоит в их исключительности». С точки зрения Булгакова, «любовь к родине не должна быть самоутверждающейся в ограниченности своей, которая обращивалась бы враждой или презрительностью к другим народам, но она не может не быть исключительной»¹⁰.

Понимание В.С. Соловьёвым культурной миссии России как «свободы от всякой исключительности», «смирения» и «посредничества» была

критически воспринята известным правоведом, историком и философом Б.Н.Чичериным. Он видел в подобной позиции проповедь недеяния и созерцательности, которые являются недопустимыми при огромности и неотложности тех творческих задач, которые стоят перед Россией. Подобное самоотречение России есть, по его мнению, не что иное, как «отречение от собственной природы, от вложенных в человека сил, от того, что составляет цель развития, наконец, от самой возможности развития»¹¹. Подлинная реализация культурного потенциала народа, по мнению Чичерина, заключается не в страдательности и созерцательности, а в активной деятельности по развитию собственного культурного потенциала. Народ должен сначала сам состояться как личность в своей самобытности и самостоятельности, прежде чем выступать с некоей посреднической миссией. Культурно безликий народ не в состоянии что-либо сказать другим народам и занять достойное место в человечестве.

Выше мы уже отмечали о том, что для В.С.Соловьёва особое значение в понимании культуры играли ценностно-ориентационные моменты духовной жизни общества. Ему было недостаточно осмыслить культуру в абстрактно-всеобщем плане или по характеру существующих социальных либо исторических общностей. Для него было важно проведение границы между культурой подлинной и культурой мнимой, культурой «истинной» и культурой «фальшивой». Философ прекрасно понимал, что подлинная культура непрерывно развивается в противоборстве с антикультурой. Понимание антикультуры связывалось им с бытием «антихристианских цивилизаций», с «языческим государством» и «языческой мудростью». Победа антикультуры представляла в произведениях философа в образе безбожного и «бесноватого» человечества, строящего на «разумных основаниях» очередную вавилонскую башню. Истинная же культура основывается у В.С. Соловьёва прежде всего на любви к человеку и на мистических основаниях, «стоящих выше человечества». Она сохраняет предшествующие традиции, преображая их. Истинная культура признаёт за человеком бесконечную внутреннюю ценность и видит в солидарности «не благо большинства, а благо всех и каждого». Такая культура нацелена на борьбу со злом национального, социального и экономического притеснения.

В начале своего изложения мы уже упоминали о том, что в соловьёвской работе «Три разговора» один из его персонажей (политик) рассуждает о европейской культуре как о «мериле» сравнительного достоинства рас, наций и индивидов. Однако этим тезисом разговор о культурном эталоне не заканчивается, и его собеседники заявляют, что вопрос о культуре – это вопрос «об окончательном смысле, или цели наших забот»; о том, что прогрессивная культурная деятельность может оказаться бессмысленной, стать «симптомом конца». Из «Повести об антихристе» мы узнаём, что явлению антихриста предшествует как раз такая ситуация в мире, когда «внешняя культура» развивается быстрыми темпами, но «предметы внутреннего сознания, вопросы о жизни и смерти, ...об окончательной судьбе мира и человека... остаются по-прежнему без разрешения»¹².

Ясно, что для В.С. Соловьёва сама по себе «внешняя» культура, т.е. культура тех технических средств и орудий, которые способствуют улучшению человеческой жизни, важна лишь относительно. Абсолютный смысл она обретает лишь при двух обстоятельствах. Во-первых, когда она является не самоцелью, а средством для реализации нравственного христианского начала. Во-вторых, когда она становится прочным обеспечением всестороннего улучшения жизни *всех* людей и не служит частным эгоистическим интересам какой-то узкой группы лиц, равнодушных к всеобщему благу. Не случайно одной из коренных бед современной ему России философ считал отсутствие такого «культурного класса», который был бы неравнодушен к народным интересам. Он сетовал на «скудость и несостоятельность духовных сил» русского общества, на слабую солидарность и связь между «образовательным классом» и народом, связь, которая, по его мнению, в ближайшее время «может совершенно разорваться».

Проблема «истинной культуры» была тесно связана у В. Соловьёва с вопросом об идеале общественной эволюции, о том окончательном «фазисе» исторического развития, который составляет общую цель человечества. Философ считал, что именно общественный идеал определяет духовное содержание эпохи, даёт направленность историческому развитию и является творчески преобразующим, действенным началом. Он осознавал, что противоречивая природа человека приводит к невозможности достижения абсолютно совершенного и свободного от внутренних противоречий общественного состояния. Вместе с тем идея и идеал, проявляющиеся как сознательные мысли самих людей, всегда являлись для него началом всякого социального движения. Свой культурный идеал будущего, призванный стать ориентиром общечеловеческого развития, он следующим образом излагает в работе «Философские начала цельного знания» (1877): «Только ... такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, – только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой, причём ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более, чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным»¹³.

Итак, мы рассмотрели смысл и значение понятия «культура» в социальной философии В.С.Соловьёва и установили, что его содержание многозначно. Мы определили, что кроме абстрактно всеобщего понимания культуры мыслитель различает её по характеру социальных общностей и по её исторической локализации. Мы выяснили, что европейскую культуру философ считал общепризнанным эталоном, на который равняется современный ему мир. Однако главным, определяющим слоем культуры, её центральным ядром в концепции философа выступают ценностно-ориентационные моменты духовной жизни.

Поэтому сама европейская культура являлась для него истинной лишь в той мере, в какой она вмещала в себя христианские ценности и боролась с антикультурой.

Теории культурного развития, которые стремились объяснить историческое движение через воздействие географических, этнографических и любых других чисто «внешних» факторов, рассматривались В.Соловьёвым как односторонние и обеднённые. Альфой и омегой культурного развития человечества для него выступало христианство, которое в непрекращающейся борьбе с враждебной действительностью, с единичными и собирательными формами социального зла продолжало неуклонно совершенствовать мир.

Дискутируя с современными ему культурологическими концепциями, В.С. Соловьёв не раз испытывал сложности в нахождении грани между общечеловеческими и национально-культурными задачами. В полемике со своими противниками общее всегда превалировало у него над единичным. Это объяснялось тем, что В. Соловьёв был апостолом христианства и имел пророческое призвание. Именно в нём он видел предназначение своего творчества и ощущал, как верно подметил Е.Н.Трубецкой, что за задачей культурного развития «скрывается вопрос о жизни и смерти не только для России, но всего человечества»¹⁴.

Идеал целостной культуры, завещанный философом, его идея положительного всеединства, понимаемая как идея свободного синтеза различных культур, признающая самоценность отдельных социальных субъектов (государств, народов, личностей), сохраняют свою актуальность. Они важны в постановке и решении тех проблем, которые принято называть глобальными. Созвучна современности и мысль философа о том, что общественный прогресс должен сопровождаться сохранением и бережным отношением к культурным традициям, без творческого развития которых не существует подлинного движения вперед.

¹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988, С. 701.

² Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989, С. 376.

³ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988, С. 698.

⁴ Там же, С.410.

⁵ Соловьёв В.С. Соч. Т.2. М., 1989. С. 331.

⁶ Там же, С. 142.

⁷ Там же, С. 376.

⁸ Соловьёв В.С. Соч. 1989. Т.1, С. 356.

⁹ Там же, С. 29.

¹⁰ Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1993, С. 647 – 648.

¹¹ Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880, С.188.

¹² Соловьёв В.С. Соч. Т.2. М., 1988. С. 739.

¹³ Соловьёв В.С. Там же. С. 176.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьёва. В 2 т. Т.1. М., 1913, С.467.

В. П. ОКЕАНСКИЙ, Ж. Л. ОКЕАНСКАЯ
Шуйский государственный педагогический университет

РУССКАЯ МЫСЛЬ ОБ ИКОНИЧНОСТИ СЛОВА «КУЛЬТУРА»

Материал направлен на герменевтическое раскрытие глубинного внутреннего смысла понятия «культура». Фиксируется его неоднозначность, связанная с кризисологическим напряжением между стратегемами «возделывания земли» и «почитания неба». Для обоснования ряда положений привлекается антикризисный потенциал русской интеллектуальной и поэтической культуры конца Нового времени.

The article is devoted to the analysis of the inner sense of the concept “culture”. Its ambiguity is connected with the tension between the stratagems of “planting the ground” and “admiring the sky”. The authors prove their views by employing the anti-crisis potential of the Russian intellectual and poetical culture of the end of modern history.

Ключевые слова :культура – небо – земля – внутренняя форма слова – имяславие

Keywords: Culture – sky – soil – inner form of word – name-reverence (imeslavie)

*«...именно вследствие своей всецелости
культура будет более чем человеческою,
вводя людей в актуальное общение
с миром божественным»
В. С. Соловьёв*

Говоря о «стране культуры» как некоем безблагодатном царстве «своих современников» и предвосхищая в существенных чертах культурологическую диагностику всеуплощающего постмодерна, Ф. Ницше в духе древних пророчеств на страницах символической поэмы «Так говорил Заратустра» указывал на зримые симптомы необратимого антропологического кризиса, обращаясь к обитателям этого мира: «Все времена пустословят друг против друга в ваших умах; но сны и пустословие всех времён были всё-таки ближе к действительности, чем ваше бодрствование»; «Бесплодны вы; потому и недостаёт вам веры.

Но кто должен был созидать, у того были всегда свои вещи сны и звёздные знамена – и верил он в веру!» – очевидно, что Ницше указывает на тупиковость культуры, противопоставляя ей некий более благородный креативный опыт...

Но всегда ли, при любом ли понимании, культура враждебна ему? Заостряя сегодня вопрос о двух различных смысловых возможностях в понимании культуры (культура как накопительная система артефактов человеческой деятельности и культура как система ценностных инвариантов, на основании которых человеческое сознание трансцендирует), мы пребываем в сфере рефлексивного восприятия древнейших мифооснов, о чём, правда, не задумываемся практически никогда: согласно одному пути, культура предстаёт как возделывание матери-земли (которую, как известно, великолепно возделывают

и черви!); согласно другому – культура есть дрящущее в опыте человеческой истории откровение небесного отечества. В символической историософии первого русского культуролога А.С. Хомякова земное предстаёт как змеиное «кушитство», небесное же – как крылатое «иранство»¹ з): скрытая энергийно-символическая борьба змеи и птицы пронизывает весь культурно-исторический опыт человечества. В двух различных прочтениях слова «культура» заложены эти качественно противоположные и взаимнеобратимые смыслы геоцентрической деконструкции (агрикультуры) и уранической креации (откровения).

Две возможности открываются и в понимании любого слова: как условного указателя и как энергийного символа. Если первый случай, в пределе поднимающийся до молчаливой премудрости, не требует глубокого и детализированного проникновения в упругую этимологическую форму, то второй предполагает настойчивое прослушивание каждой смысловой ноты. Отец Сергей Булгаков, писавший вослед отцу Павлу Флоренскому об особом качестве иконичности словесной формы, связанном прежде всего с имяславческими представлениями о том, что «Имя Божие есть словесная икона Божества» и, «наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя»², и даже более того, что «вся икона есть разросшееся имя»³, подчёркивал, расширяя эту мысль, что «имя существительное... кроме своего выразимого в слове содержания, имеет молчаливый, но выразительный, мистический и по смыслу своему онтологический жест: *это есть*. В этом онтологическом жесте и заключается природа *имени*»⁴.

Теперь – непосредственно о культуре: о сущности и слове.

Крупнейший западный культуролог XX века О. Шпенглер, заостривший вопрос о кризисологическом характере культурной истории и катастрофическом перерастании самой культуры в технотронную цивилизацию, писал о проблематической сущности культурного опыта буквально следующее: «...необходимо прежде уяснить себе, что такое культура, в каком отношении находится она к зримой истории, к жизни, к душе, к природе, к духу, в каких формах она выступает и насколько эти формы – народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и произведения искусства, науки, правовые отношения, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события – являются символами и подлежат в качестве таковых толкованию»⁵.

Шпенглер говорит здесь, во-первых, о *тотальности* культурного опыта, во-вторых, о его сквозной *символичности* и, в-третьих, о его исходной *герменевтичности*, трактуемости.

В означенном направлении нас ориентирует уже сама внутренняя форма слова «культура». Совершая его морфемный разбор, мы легко выделяем изменяемую часть – окончание «а», затем – корень «культ» и суффикс «ур», который является латинским синонимом церковнославянского суффикса «ость». В этом первом случае перед нами предстаёт культура как опыт культивирования, возделывания земли. Но вот, что интересно: латинский язык знает не только

суффикс, но и корень «ур»; и в этом последнем случае перед нами – слово, имеющее двукорневую основу. Уран в античной мифологии – небо. «Ур» означает небесный свет и космический огонь, отсюда – покровительница звёзд «Урания», некое *софийное начало*, близкое и к древнегреческому космическому Логосу, и даже к древнекитайскому неисчерпаемому Дао, символизирующему универсальный первопринцип бытия вселенной... В древнегреческих мифах Урания – античная муза астрономии – божественное воплощение высшей красоты. Об этом вдохновенно писал ранний Ф. И. Тютчев:

*Урания одна, как солнце меж звездами,
Хранит Гармонию и правит их путями:
По манию её могущего жезла
Из края в край течет благое просвещение...⁶*

«Культ» (а связь культуры с культом особо подчёркивали уже упомянутые родоначальники «философского имяславия» отцы Павел Флоренский («Культ, культура и религия») и Сергей Булгаков («Догматическое обоснование культуры»), а также во многих отношениях полемизировавший с ними Н. А. Бердяев («Философия неравенства», «Смысл истории»)) этимологически восходит к общеиндоевропейскому «коло» и означает не только почитание, но и *священное коловращение*, циклизацию мира, *осердечивание* его, начиная с мистики древних даосов и вплоть до восприятия космоса как чаши Божественного сердца в архитектурных и эзотерических традициях западного христианства. Неизменное повторение, неистощимая воспроизводимость Бытия и его устойчивость принадлежат к *сакральным основаниям* нашей жизни на всех её уровнях. Слово «культура» может быть прочитано и как «культ света» (Н.К. Рерих), и как «свет культа» (игумен Августин Анисимов), и как культовое восприятие теургического огня и света, небесного *просвещения* и высшего *посвящения*... Таким образом, его этимологическое значение достаточно прозрачно для реконструкции сакрально-космологической составляющей культурного опыта, если только мы сохраним рецептивную возможность смыслового актива небесного «ур». Культура – это не просто человеческая деятельность, это – всегда *символическая космология*. В опыт культуры исходно неким специфическим (а именно – символическим!) образом вовлекается весь мир, тотальность, Целое.

Ещё А.С. Хомяков в своё почти «былинное» время зарождения русской интеллектуальной культуры подчёркивал «глубокую мысль», заложенную в аксаковской филологии, что «слово есть воссоздание мира», а сам «мир» к человеку «относится как слово»⁷. И эту мысль самым замечательным образом развивал в совершенно других условиях материалистического прессинга А.Ф. Лосев: «Весь физический мир, конечно, есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое, хотя и мыслится как механическое соединение внутренне распавшихся элементов бытия...

Необходимо понимать универсальность словесного, универсальность смысловой выраженности, уже в физической сфере... Слово есть в этом смысле лёгкий и невидимый, воздушный организм, наделённый магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события»⁸.

Для нас вполне очевидно, что традиции русского философского имяславия могут послужить основательным методологическим компендиумом для постижения содержательной энергетики словоформы «культура», а это значит – раскрытию стоящей за нею сущности.

¹ См.: Хомяков А. С. Записки о Всемирной Истории // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1900. Т. 5 – 7.

² Булгаков С. Н. Философия имени // Булгаков С. Н. Первообраз и образ Соч. В 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС»; М.: ИСКУССТВО, 1999. С. 150.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993. С. 129.

⁶ Тютчев Ф. И. Урания (1820 г.). См.: <http://tutchev.ouc.ru/urania.html>

⁷ Хомяков А. С. Письмо о философии к Ю. Ф. Самарину (Предсмертное неоконченное сочинение) // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1900. Т. 1. С. 334.

⁸ Лосев А. Ф. Философия имени. М.: МГУ, 1990. С. 66 – 67.

Н. И. ДИМИТРОВА

Институт философских исследований Болгарской академии наук,
г. София

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И «ОПРАВДАНИЕ КУЛЬТУРЫ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Рассматривается вопрос о том, как идеи о «христианской политике», о «религиозной общественности» и теургической природе искусства были восприняты рядом представителей Серебряного века. На фоне бытовавших в то время среди интеллигенции разнообразных представлений об «оптимальных» взаимоотношениях между религией и культурой отчетливо вырисовывается именно та линия мышления, которая сегодня оказалась востребованной. Это – линия «оправдания» культуры, созвучная духовному наследию Владимира Соловьёва. Больше внимание уделяется взглядам Георгия Федотова, одного из ярчайших сторонников этой интеллектуальной традиции.

This paper aims to reveal the reception of Vladimir Solovyov's ideas about "Christian policy", "religious society", theurgical nature of art, etc., by many of the representatives of the Silver age. In the context of various views on the «optimal» relation between religion and culture it is Solovyov's intellectual tradition of «justification» of culture that seems to be one of the most relevant trends nowadays. A special accent is put on the theology of culture of G. Fedotov, one of the most eminent adherents of Solovyov's heritage in this aspect.

Ключевые слова: «оправдание» культуры, Вл. Соловьёв – Г. Федотов, теология культуры.

Keywords: «Justification» of Culture, Vl. Solovyov – G. Fedotov, Theology of Culture.

«Христианство как религия Богочеловечества» является одним из постоянных акцентов в творчестве Владимира Соловьёва, мечтавшего об очерквлении бытия в его полноте и о целостном преображении мира; при этом подразумевался процесс, в рамках которого «оправдан» не только дух, но и плоть, понимаемая в качестве социально-общественной и культурной деятельности человека. Идеи о «христианской политике», о «религиозной общественности» и теургической природе искусства были фундаментальными и для мыслителей Серебряного века. На фоне бытовавших в то время среди интеллигенции разнообразных представлений об «оптимальных» взаимоотношениях между религией и культурой отчетливо вырисовывается линия мышления, которая сегодня снова оказалась востребованной. Это – линия «оправдания» культуры, созвучная духовному наследию Владимира Соловьёва. Комментируя тот факт, что идеи Соловьёва были восприняты рядом представителей Серебряного века, Николай Лосский квалифицирует его философию тем же образом, как и свою собственную философскую систему. А именно – как *конкретный идеализм*. Причина, по Лосскому, в том, что «в составе мира учтена и реальная, и идеальная сторона, и притом обе поняты, как *конкретные* целостности, неисчерпаемо содержательные, несложимые из отвлеченных моментов. Отсюда является повышенная восприимчивость к *красоте* не только духовной, но и телесной. Отсюда вытекает также требование христианской культуры не только духа, но и тела»¹.

В начале XX века одной из часто обсуждаемых в русском культурном пространстве тем был антикультурный пафос православия, особенно страстно отстаиваемый Бердяевым, Мережковским и другими религиозными реформаторами. (Однако с идеей антикультурного пафоса христианства соглашались и авторы, не столь приверженные к идеям «нового религиозного сознания». Таков, например, Петр Бицилли, который отмечал, что само по себе «чистое» христианство скорее антикультурно; что основной тональностью евангельского, раннего христианства «является тональность *pathos-a*» и что чистое христианство было осуществлено только в России. Поэтому, по мнению Бицилли, Россия «в общем и в целом» осталась страной если не анти-культурной, то, по крайней мере, бескультурной².) Главной целью духовных исканий этого периода было создание грандиозного синтеза светского и сакрального, в рамках которого проблема культуры могла бы найти свое как современное, так и соответствующее христианству решение. Обращение тогдашней интеллигенции к религии сперва нашло выражение в инициированных ею совместных собраниях с Церковью; на них возлагались надежды в связи с «исправлением»

уже «исчерпавшего себя» исторического христианства, воспринимавшегося в качестве предельно аскетического и противокультурного. Во время состоявшихся по этому поводу обсуждений на передний план выступила проблема христианского отношения к миру и мирскому, так как именно она предопределяет решение вопроса о культуре. Выдвигались идеи о новой религиозной эпохе, Третьем Завете, Третьем Откровении. Несомненный неуспех этих собраний привел к созданию светских религиозно-философских обществ. На их заседаниях непрерывно ставился вопрос о возможности освящения всей исторической и социальной *плоти*. На этом фоне особенно сильную реакцию вызвала вышедшая в 1916 г. книга Бердяева о смысле творчества, которая стала настоящим событием дореволюционной эпохи. Её основной тезис, т.е. противопоставление творчества христианскому послушанию и смирению, превратился в эмблематическую идею бердяевской философии. Громкое обсуждение этой книги выявило определенные направления русской религиозно-философской мысли, сформировавшейся в зависимости от своего подхода к проблеме отношения между христианством и культурой. Но, как не без основания подчеркивал один из крупнейших богословов XX века Георгий Флоровский, наиболее значительной причиной наступившей в этом отношении путаницы было то, что «этот спор включает в себя глубочайшие богословские вопросы и никакое его разрешение невозможно, пока не будет ясно признан и понят богословский характер спора»³.

Среди представителей линии *богословия культуры* в первую очередь необходимо упомянуть имена Василия Зеньковского, Сергея Булгакова, Льва Карсавина, Евгения Спакторского, Георгия Флоровского, Николая Зернова, Лео Зандера и многих других. И, разумеется, Георгия Федотова, одного из ярчайших сторонников этой интеллектуальной традиции.

«Отменяется ли культура в Новом Завете? Вот вопрос, на который ответы в наше время уже колеблются. В полноте Царствия Божия нет места культуре. Остается чистая жизнь в Святом Духе: нет культуры там, где из двух ее элементов исчезает труд, проклятие грехопадения. Но если труд и подвиг остаются на путях святости, неизбежна и культура на путях жизни. Если бы Царствие Божие наступило – во всех и во всем, – то упразднилась бы сама природа как царство законов. Пока стоит природа, должна строиться культура. Иначе ангельская чистота святых встречалась бы с бестиальностью грешников. Церковь, ставя задачу спасения человечества, тем самым освящает культуру как форму общей жизни человечества»⁴. В этих строках перечислены все доводы, которые Федотов приводил на протяжении своих многолетних усилий, нацеленных на «оправдание культуры». Постоянным акцентом его творчества является противопоставление *гиперэсхатологизму* – мироощущению, в рамках которого культурное строительство становится лишним, история обесценивается, а любые человеческие усилия, направленные на мир, оказываются

лишенными смысла. О Федотове его друг, философ и поэт, Юрий Иваск говорил: «Его мучила антиномия между культурой, историей и «последними вещами» (эсхатологией). Он продумал эту антиномию, которая волновала последние дореволюционные поколения»⁵. В своем желании остаться в рамках истории, в культуре Федотов сумел найти точку равновесия между стремлением к абсолютному и приданием относительному объективной ценности. Наверное, поэтому в его двухтомнике, чьим предназначением было представить перед американской публикой специфику русского национального мышления, как раз эти его мысли выражены наиболее ясно. В предисловии к этому своему произведению Федотов написал: «Я не отрицаю сверхъестественного, божественного характера христианства как религии откровения. Но я верю в то, что его реализация начинается с человеческого ответа на Благодать. История христианства есть история этого ответа; его культура является культурой этого опыта»⁶. Йоан Майендорф, автор предисловия к «американской» книге Федотова, говорит о трех типах эсхатологии. Это: 1) катастрофический тип, присущий раннему христианству, ожидавшему *в любой момент* конца света; 2) оптимистический, характерный для прогрессистских теорий; 3) условный тип, т.е. эсхатология, утверждающая власть Бога над историей и в то же время – человеческую свободу⁷. И только этот третий тип является той эсхатологией, которая делает возможным «оправдание» истории и культуры и которую имел в виду Федотов, формулируя свой знаменитый принцип: «работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет. Трудность? Еще бы...»⁸.

Существеннейшей для понимания взглядов Федотова на культуру является его идея о всеобъемлющем действии «наиболее таинственной ипостаси Божественной Троицы» – Святого Духа, который действует *в мире и за пределами Церкви*. Несмотря на то, что Его действия находят наиболее яркое и мощное выражение в Церкви и в жизни святых, нет и не может быть места, чуждого Его дыханию. Эта всеобъемлющая животворящая сила духа делает возможным «оправдание» любой культуры, а не только религиозной.

Нельзя, говорит Федотов, устанавливать границы Его действию в том полуязыческом и полуцерковном мире, в котором мы живем. Разумеется, в рамках различных типов творчества степень боговдохновенности разная и Федотов приводит схему, верхнюю ступеньку которой занимает творчество святых как непосредственных стяжателей Святого Духа. Ниже следует творческое вдохновение, наполняющее жизнь Церкви: её литургия, её искусство, её умозрение. Федотов называет его святым творчеством, хотя оно далеко не всегда является творчеством святых. Еще ниже «расположено» «обыкновенное» христианское творчество, обращенное к миру и душе человека. В нем всегда соединены чистое с греховным; оно не свято, но освящается и подлежит освящению. Следует секуляризованное, оторванное

от Церкви творчество, которое может быть и греховным, и чистым, и губительным, и животворящим, при чем часто – в одно и то же время. Но «нигде, ни на одной из ступеней творчество человека не оставлено вдохновением Святого Духа»⁹.

Георгий Федотов часто подчеркивал, что в своих убеждениях руководствуется идеалом христианской культуры, завещанным Владимиром Соловьёвым (и, может быть, как раз потому, что он считал, что в конце своего жизненного пути Соловьёв изменил этому идеалу, которому посвятил всю свою жизнь, Федотов относился столь критически к *Легенде об антихристе*¹⁰). Во всяком случае, взгляды, высказанные им в его известной статье «Эсхатология и культура» убедительно свидетельствуют об этой преемственности с идеями Соловьёва: «Небесный Иерусалим, <...>, спускающийся на землю и завершающий страдания мира, мыслится не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созданием. Точнее, делом богочеловеческим. В нем возвращаются воскресшие и преображенные плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничего подлинно ценное в этом мире не пропадет. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, как камни, в стенах вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный»¹¹.

Георгий Флоровский, во многих отношениях ученик Федотова, тоже был сторонником этой линии оправдания культуры и истории.

Важна ли вообще и значима ли культура – понимаемая как система относительных, преходящих ценностей – для христиан как христиан, имеет ли она сама по себе ценность в качестве пути к спасению или она есть праздная и тщеславная игра, оказывающаяся в конечном счете ловушкой для души?

Таковы основные аспекты дискуссии о Христе и культуре, которая вновь и вновь возобновлялась. Флоровский обрисовывает исключительную разноречивость мнений, касающихся темы «Христос и культура», причем сводит негативно трактующие культуру взгляды к трем группам: 1) сектантский изоляционизм, который, однако, равнозначен радикальному сужению христианства; 2) пуританское «перетерпевание» культуры и 3) экзистенциалистский акцент на человеческой ничтожности и немощи. К ним следовало бы прибавить и колеблющееся отношение «простого» человека, принимающего культуру и пользующегося ею, но оценивающего недоверчиво её ценность и значение при наступлении Конца.

Согласно Флоровскому безысходность антиномической ситуации *Церкви в мире* порождена её распятой между полным отделением Церкви от мира в монашестве и стремлением достичь полной христианизации мира в христианском Граде. В историческом плане оба эти выхода оказались неус-

пешными, в результате чего упомянутая антиномия снова стоит перед нами во весь рост: «*Либо* христиане должны выйти из мира <...> и создать отдельное общество. *Либо* им снова надо преобразовывать внешний мир и перестраивать его в соответствии с законом Евангелия. Важно, однако, то, что даже те, кто уходят, не могут избежать основной проблемы: они все равно должны строить «общество» и поэтому не могут обойтись без основного элемента социальной культуры»¹³. Следовательно, поскольку людям дано жить в «этом мире» и в «этом веке», постольку потребности «этого мира» и «этого века» ни в коем случае и никоим образом нельзя недооценивать и пренебрегать ими.

Линия «богословия культуры» нашла свое продолжение и в среде следующего эмигрантского поколения русских мыслителей. Возглавив (вслед за Федотовым и Зерновым) *Вестник РХД*, богослов Никита Струве поддержал именно эту тенденцию, оценивая любое отрицание культуры, претендующее на христианские основания, как ересь с монофизитским уклоном¹⁴. По Струве, преждевременный выход из истории оборачивается потерей творчества и застою. Как раз поэтому эта интеллектуальная и духовная стратегия актуальна и сегодня, потому что её можно определить, пользуясь словами Майендорфа, высказанными по поводу роли православного богословия в современном мире, «одновременно и как Предание и верность прошлому, и как ответ настоящему»¹⁵.

¹ Лосский Н. О. Преемники Вл. Соловьёва. Путь. 1926. № 2. С. 25–26.

² Бицилли П. Б. К проблеме возрождения культуры. – Новый град. 1934. № 8. С. 41.

³ Флоровский Г. В. Вера и культура. www.lib.eparhia-saratov.ru

⁴ Федотов Г. О Св. Духе в природе и культуре. // Вопросы литературы. – 1990. № 2. С. 209.

⁵ Иваск Ю. Молчание. Памяти Георгия Петровича Федотова. // Опыты. Под ред. Р. Н. Гринберга и В. Л. Пастухова. Книга первая. Нью Йорк. 1953.

⁶ Fedotov G. The Russian Religious Mind. Vol. 1. Harvard University Press, 1946. p. XI.

⁷ См. Мейендорф И. Ф. Церковь, общество, культура в православном предании. // Русские философы. Христианство и культура в истории духовной критики XX века. М.: Пашков дом. 2006. С. 264.

⁸ Федотов Г. Эсхатология и культура. // В: Г. Федотов. Новый град. New York. 1952. С. 323.

⁹ Федотов Г. О Св. Духе в природе и культуре. // Вопросы литературы. 1990. № 2. С. 213.

¹⁰ См. Федотов Г. П. Об антихристовом добре. // Путь. 1926. № 2.

¹¹ Федотов Г. П. Эсхатология и культура. // Новый град. Нью Йорк, 1952. С. 330.

¹² Флоровский Г. В. Вера и культура. www.lib.eparhia-saratov.ru

¹³ Там же.

¹⁴ См. Струве Н. П. Православие и культура. Москва, 1993.

¹⁵ Майендорф И. Православного богословие в съвременния свят. // Духовна култура. 1991. № 1. С. 17.

И.М. ЛАВРУХИНА

Азово-Черноморская государственная агроинженерная академия,
г. Зерноград

ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР ПРИ ОБСУЖДЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Предложена типология культур с учетом историко-культурного осмысления идеи трансцендентного. Показано значение признания трансцендентной сферы для развития культуры. По принципу ценностных ориентаций в деятельности людей выделяются трансцендентный и трансценденталистский типы культур. Анализируются их особенности, местоположение и возможности человека в них. Показаны трудности мировоззренческой ситуации «смерти Бога». Доказано преимущество объектной ориентации трансцендентной культуры. Обоснована большая понятность и эффективность в регуляции поведения человека субординационных отношений трансцендентной культуры, чем координационных связей трансценденталистской культуры. Предлагается интерпретация различных этических понятий в связи с выделенной типологией культур. Делается вывод о комфортности существования человека в трансцендентной культуре.

The article presents a classification of cultures with due regard for historical and cultural evaluation of the idea of the Transcendental. It shows how important the transcendental sphere is for the development of culture. The research distinguishes between the transcendental and transcendentalist types of culture, analyses their features, place and opportunities they offer to man. It also shows the difficulties of the world outlook of "the Death of God" and substantiates the advantage of the object orientation of the transcendental culture. The article proves that the subordinate relations of the transcendental culture are more evident and effective in regulating a person's behavior than the coordinate relations of the transcendentalist culture. It also interprets different ethical notions in relation to the outlined culture classification and offers a conclusion about the convenience of man's existence in the transcendental culture.

Ключевые слова: *трансцендентное, трансцендентальная культура, трансценденталистская культура, восточная цивилизация, западная цивилизация.*

Keywords: *the Transcendental, transcendental culture, transcendentalist culture, Eastern civilization, Western civilization.*

В философии существует ряд общих тем и проблем, которые, несмотря на свою содержательную неопределенность, имеют огромное мировоззренческое значение и успешно работают в анализе культурных процессов и феноменов. К таким проблемам относится проблема трансцендентного. «...Принцип трансцендентного, будучи применен к любому бытийному уровню, в том числе к земной реальности, к реальности земного человечества, с необходимостью организует этот уровень в соответствии со строгой структурой, из него вытекающей. Поток становления исторического человечества при наличии метафизической перспективы сразу же приобретает логику, ориентиры, иерархизацию, смысл, направление и т.д.,

так как в жизненный хаос привносится вертикальная ценность, большее или меньшее соответствие которой становится мерой различения существ и вещей, мерой их упорядочивания»¹. Эта же мысль у Вл. Соловьёва представлена признанием человека «вторым абсолютным», духовным центром мира, который имеет предназначение стать «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность», «устроителем и организатором вселенной».

Однако в философских системах Запада в Новое время абсолютное бытие было отождествлено с абсолютным сознанием и отторгнуто от человеческого существования. Кант, Фихте, Кьеркегор, Штирнер, Ницше осуществили философскую деонтологизацию сознания. Подлинной реальностью стал признаваться только сам человек как субъект познания и действия. Человечекоразмерное бытие ослабило тягу человека к трансцендированию, а упразднение «сверхчувственного мира идеалов» (по Ницше, «смерть Бога») лишило человека системы высших ценностей, которые определяли и поддерживали жизнь реального мира. «Коль скоро Бог как сверхчувственная основа, как цель всего, действительно мертв, а сверхчувственный мир идей утратил свою обязательность и, прежде всего, лишился силы будить и созидать, не остается вовсе ничего, чего бы держался, на что мог бы опереться и чем мог бы направиться человек»². В такой культуре человек не ощущает себя укорененным в мире, а просто фиксирует факт нахождения в нем. Как следствие, появление мировоззренческой установки жить сегодняшним днем в быстро меняющемся мире.

Лишь в России в силу ее исторических особенностей в культуре сохранился религиозно-философский онтологизм, который признает первичным божественное бытие, а человеческое сознание полагает формами его раскрытия и явленности. В этом мироощущении внутренний мир человека, его конечное бытие оказались связанными с бытием как таковым. Его задачей стало уяснение глубинных онтологических истоков человеческого бытия. «Непосредственное чувство, что мое бытие... принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем и что... это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, наиндивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма»³.

Система Вл. Соловьёва, безусловно, лежит в русле русского онтологизма. Осмысливая русскую действительность с позиций философии всеединства, с позиций единого исторического процесса, Вл. Соловьёв выделял три культурных типа, воплощенных в развитии человечества. Мусульманский Восток демонстрирует преобладание силы единства, которая уничтожает индивидуальную свободу человека, оставляя бесчеловечного Бога. Западная цивилизация ориентирована на самостоятельность «индивидуальных форм» без анализа источника их внутреннего содержания. И

только славянство (особенно в России) преодолевает тупики Востока и Запада. Тем самым Вл. Соловьёвым провозглашалась особая миссия русского народа, которая заключалась в осуществлении «правды Божией» на земле.

Оставим за пределами статьи рассмотрение теократической утопии Вл. Соловьёва о специфическом общественном устройстве – вселенской церкви Царства Божия, в которой реализуется единение человека и Бога, а также абстрактные мысли философа о национальном мессианстве, которые имели, безусловно, благие намерения. Остановимся более подробно на тех культурных типах, которые русский мыслитель под влиянием своих основных системопринципов считал тупиковыми, а следовательно, неперспективными. Проанализируем их в свете обсуждения проблемы трансцендентного, попытаемся выявить их культурологическую привлекательность (непривлекательность).

Отказ от идеи существования запредельного абсолютного бытия, осуществленный в мировоззрении Нового времени, привел к исчезновению очень важных регулятивных механизмов в культуре. Идея трансцендентной сферы играет важную роль в определении смысла человеческого бытия. «Абсолютный» мир вводит человека в иной модус, нацеливает на «непрофанное» качество существования.

По принципу ценностных ориентаций в деятельности людей можно выделять трансцендентные и трансценденталистские типы культуры. Трансцендентно ориентированная культура за своими пределами полагает Бога – начало более совершенное и свободное. Человек в своей деятельности ориентирован на цель, изначально более высокую и свободную, что позволяет и ему проявить свои мощные творческие способности.

Трансценденталистская культура считает себя самодостаточной реальностью, за пределами которой все отрицается. Утрата сверхъестественных ориентиров, как показал Макиавелли, переориентирует целеполагание человека на него самого, а средства – на цель. Не ведомый уже никакой высшей силой, человек творит, не разбирая добра и зла. «Заикленная» на саму себя культура теряет объективное мерило своих действий, коим ранее выступал Бог. При наличии многообразия культур встает вопрос о том, чьи ценности более универсальны. Современные процессы глобализации обострили этот спор и привели к серьезным культурно-политическим конфликтам.

Перейдем к более подробному анализу особенностей этих типов культур, которые во многом заданы той или иной формой рассмотрения метафизических вопросов. Бердяев по принципу ценностных ориентаций в деятельности людей аналогично проводит различие между культурой и цивилизацией. Культура стремится поднять природную и социальную жизнь человека до духовности, предполагая за своими пределами более совершенное начало – Бога. Цели самой культуры не являются последними, дальше и глубже культуры – искание Царства Божьего. Иначе говоря, культура изначально трансцендентно ориентирована.

Цивилизация считает себя самодостаточной, за ее пределами все отрицается. Ей не нужна свободная индивидуальность личности, последнюю цивилизация предполагает использовать как орудие в достижении поставленных ею же целей. Трансцендентализм цивилизации, заставляя человека действовать в ускоренном ритме, не предполагает развития личности, да и сама личность растворяется в массе.

Очевидно, что в трансцендентной культуре сверхчувственный мир идеалов, заключающий в себе цель жизни, определяющий ее сверху и извне, возвышался над земной жизнью. В трансценденталистской культуре человек оказался началом и условием существования мира, но не мира вообще, а мира, понимаемого человеком и соразмерного его целям. Провозглашение автономии человека от трансцендентной сферы (Бога) означало, что он сам с помощью собственных усилий может обеспечить свое бытие в мире. При такой мировоззренческой позиции человек относится к внешнему миру как к миру вещей, предметный мир выступает как объект для субъекта. Философия отводит человеку роль творца предметной действительности. Само по себе это важно, но при этом упускается более значимая задача человека, которая отчетливо просматривалась в трансцендентном типе культуры, – стать творцом бытия. Быть творцом – значит иметь возможность принципиального выхода за пределы существующего мира, сущего как такового.

В трансценденталистской культуре, в которой упраздняется идея трансцендентной сферы, тема человека и его свободы приобретает иное содержание. Человек «отпускается» на свободу, но не ведомый уже никакой высшей силой, он вынужден ориентироваться на низшие силы, природные и социальные. В культуре начинают господствовать «ложные» центры бытия, бывшие ранее на периферии жизни. Техника и социальные структуры, создававшиеся ранее как инструменты для повышения эффективности человеческой деятельности, теперь превращаются в силы, господствующие над человеком. Такая культура более не нуждается ни в свободе, ни в творчестве человека, она использует человека. Чистая духовность и чистая человечность более недоступны людям.

Если исчезает авторитет Бога и церкви, их место занимает совесть или разум. И тогда обращение к сверхчувственному миру заменяется историческим прогрессом. Потусторонняя цель вечного блаженства преобразуется в земное счастье для большинства, религиозный культ сменяется созданием культуры и распространением цивилизации. Творческое начало приписывается теперь не богу, а человеку. А люди творят в основном в сфере материальной. Там показателем правильности являются деньги.

Уничтожение сверхчувственного мира, мира целей и образцов, характерное для трансценденталистской культуры, приводит к изменению местоположения бытийствующего человека. Когда пропадает высшая цель, тогда более не задают вопросов «почему и как». Обесценивание опреде-

ляющих человеческую жизнь высших ценностей (Бог, идеальный мир, идеалы), их негарантированность осуществления в пределах реального мира заставляют поставить вопрос о «переоценке всех ценностей», о новом принципе целеполагания, что и предпринял Ницше. Видя несовершенство мира, он находит источник нового полагания ценностей в субъективности человека. Прежняя субъективность сущего заменяется субъективностью настоящих ценностей⁴. Если раньше ценности сначала существовали, а затем могли рассматриваться как точка зрения, то для Ницше ценности и есть точка зрения. Ценность – ракурс глаза для некоторого смотрения или усматривания. Ценности полагает сама жизнь.

Регулятивные механизмы в различных выше типах культуры тоже отличаются, что связано со сменой субъект-объектной субординации, характерной для трансцендизма, на трансценденталистскую субъект-субъектную. Эту тему подробно исследует А. А. Ицхокин, анализируя различия восточной и западной цивилизаций⁵.

В западной цивилизации (читай, трансцендентальной культуре) культура запечатлевает себя не столько в материальных продуктах (камень, текст, произведенные человеком вещи), сколько в таком продукте, как организация. Организация как институт берет на себя статус должного, формулирует свои «надо», но при этом она объективно не ориентирована.

На Востоке (читай, трансцендентный тип культуры) главной ценностью является власть, причем такая, которой нет необходимости доказывать свое право на власть. Власть по своей сути есть отношение объективированное, а потому понятное, эффективное и самоценное, т.е. независимое от абстрактных моральных различий добра и зла. В этом смысле становится очень понятным значение Бога. Бог – это объект в его собственной и, прежде всего, властной ценности.

Вера в трансцендентных культурах является принципиально субъект-объектным отношением. Верить можно и в то, что абсурдно, и в этом есть и положительный смысл. Дело не в «доказательствах», не в «аргументации», вообще не в «идеях», а в отношении к некоторому достойному объекту, весомость которого превращает в несомненную ценность все, что от него исходит (слово ли, чудо ли). Как ни странно, в понятии веры больше релятивизма и свободы (хочешь верь, хочешь нет), чем в правовой аргументации (там отчетливо присутствует неправота всех остальных).

Формирование «теоретической цивилизации» на Западе сопровождается уходом от веры и, как следствие, «расчарованием мира», отчуждением субъекта от объекта. Жизнь и значимостью наполняется не объект, а абстракция, называемая «социальной ценностью». Отчуждение от объекта приводит к естественной интеграции многих «Я» и становлению системы, структура которой определена мотивами самоутверждения и самореализации «Я». Социальные ценности становятся интериндивидуальными объективациями «Я». Как абстрактные понятия (такие как «Человечество», «Прогресс», «Справедли-

вость», «Закон») они совершенно пусты в смысле возможности их образной, или объективной, репрезентации. Тогда пропадает и понимание их «Нужды» как повода для ориентации или служения им. Феномен служения превращается в феномен профессиональности. Человек выполняет свою роль в пределах организации.

На Востоке диаметрально противоположное развитие – экзистенциально выхолащивается «Я» и наполняется объект. В роли объекта может выступать и власть, а ее ценность как объекта заключается в ее властном обаянии и силе. На Востоке объект максимально понятен субъекту в смысле его значимости. То, что нужно объекту от субъекта, выражается в идеи служения. Смыслом жизни индивида является не «самовыражение» и состязание, а истинное, направленное именно на объект, служение, представляющее собой действие, ориентированное на другого, т.е. на самоценный, более высокий объект. Следовательно, восточные субъект-объектные субординационные отношения более понятны человеку с точки зрения регуляции, чем западные субъект-субъектные координационные связи.

Смена субъект-объектной зависимости отношениями, выстроенными по типу субъект-субъектных взаимосвязей, привела к переинтерпретации основных этических понятий. Возьмем, например, такое моральное состояние, как вина. Что она есть в отсутствии объекта, в отношении которого испытываешь чувство вины? Между тем в западной понятии вины отсутствует объект, которому субъект нанес какой-то реальный ущерб. Вина предстает как нарушение некоторых моральных запретов, а реальный объект, как бы он ни страдал, не является существенным. На Западе вина соотнесена с оценивающей аудиторией. Виновны мы, в конечном счете, только перед некоторой абстракцией: Богом, человечеством, временем. На Востоке же вина имплицитно связана с объектом, и чем значимее объект, тем жестче эмоциональная сила переживания. Человек в этом случае тоже может стать объектом, ведь логика действия предполагает такую фундаментальную оппозицию субъекта объекту. Но парадоксальным образом от превращения человека в объект вины он как субъект выигрывает.

Иной может быть и трактовка некоторых моральных отношений. Можно рассмотреть такие чувства, как любовь, дружба, милосердие. На Западе постулируется любовь к родителям, а доживают свои дни они вне дома или вне семьи (явная реализация интереса субъекта). Любовь к ближнему, но под ближним понимается лишь тот, кто действительно связан с субъектом.

Описание любви как «океанического чувства» явно свидетельствует, что объект испарился, а остался лишь субъект и его внутренний опыт. А на Востоке любовь скорее понимается как долг, т.к. она конституирует, формализует жизнь (с учетом своей направленности на объект любви). Долг как действующая и ориентированная на объект любовь.

Различается также и прочтение отношений «добра» и «зла». В субъект-объектном варианте: социальный порядок строится на любви и вере в абсолютный и объективный авторитет. Он не требует оправданий или обоснований, довлеет над сознанием и волей субъекта.

Именно с его помощью и происходит разграничение добра и зла, человеческое «Я» не имеет к этому отношения. Добро и зло носят универсальный характер. В безобъектном варианте: объективный авторитет отсутствует, поэтому необходимо непрерывное утверждение «правильности» некоторой (одной из) нормативной системы и «неправильности» всех остальных. Отчетливо задействованы человеческие «Я», ими определяется правда (читай шире, ценность), как следствие, возникает антиномия добра и зла. Добро и зло релятивизируются. Власть превращается в средство реализации победителями своего социального проекта.

Развитие лишь некоторых культурологических тем приводит нас к очень интересному и не менее странному заключению: мало обоснованное предположение о наличии трансцендентной сферы, характеризующейся онтологически и логически неопределенным статусом, дает мощные импульсы для развития самой культуры и выступает предпосылкой укорененного человеческого бытия. На определенном этапе развития общества возник тип трансцендентной культуры, которая, как оказалось, была более комфортной и, главное, более плодотворной для перспектив развития человечества.

¹ Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999. С. 14.

² Хайдеггер Х. М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 147.

³ Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 481.

⁴ Хайдеггер Х. М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 151.

⁵ Ицхокин А. А. Реставрируя смысл. Чего не досказал Заратустра. М.: Изд-во «Огни», 2003. С. 24–308.

КУЛЬТУРА И ПОЗНАНИЕ

Т.А. ПОЛЕТАЕВА

Белгородская Православная Духовная Семинария

КРИТИКА В.С.СОЛОВЬЁВЫМ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЗАПАДНОГО РАЦИОНАЛИЗМА И РЕШЕНИЕ ИМ ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТИВНОСТИ ПОЗНАНИЯ В ДУХЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Рассмотрено, как в контексте решения основной задачи своей философии – «оправдания веры» средствами разума – В.С. Соловьёв осуществил критику теории познания Канта, выделив в ней ряд проблем и переосмыслив центральную из них – субъективность познания – в духе святоотеческого богословия. Философ соединил две идеи Канта: о мире как представлении субъекта и о субъективном уме, развитом им до идеи ума трансцендентального, и пришел к заключению, что мир, пространство и время – это мысленные представления трансцендентального субъекта («зизждительного ума»), совпадение с которым человеческого ума обуславливает принципиальную возможность познания мира. Показано, что эти выводы философа можно сопоставить с учением свт. Григория Нисского и преп. Максима Исповедника о чувственном мире как представлении ума – бестелесной Сущности, произведшей умопостигаемые начала телесного бытия, а также с объяснением святыми отцами возможности познания мира благодаря причастности человеческого разума Слову.

The article examines how, aiming to solve the main problem of his philosophy – «justification of faith» by means of reason – V.S. Solovyov accomplished criticism of Kant's theory of cognition by emphasizing a series of problems in it and interpreting the central one among them – subjectivity of cognition – in terms of Saint Fathers' theology. The philosopher united two ideas of Kant: the one of the world as imagination of a subject and the one of the subjective mind which was developed by him into the idea of the transcendental mind, and concluded that the world, space and time are mental imaginations of the transcendental subject («The creative mind»), the coincidence of which with human mind explains the possibility of the world cognition. These conclusions of the philosopher can be compared to the doctrine of St. Gregory Nisskiy and venerable Maxim the Confessor about the sensible world as imagination of mind – the immaterial Substance that produced mind-conceivable sources of physical existence, and also to Saint Fathers' explanation of the possibility of the world cognition resulting from implication of a human mind to Logos.

Ключевые слова: познание, умственные представления, умопостигаемые начала, субъективный ум, трансцендентальный ум, «зизждительный ум», чувственный мир, бестелесная Сущность.

Keywords: cognition, mental imaginations, mind-conceivable sources, subjective mind, transcendental mind, «the creative mind», the sensible world, immaterial Substance.

В наше время одной из актуальных для русской философии является проблема ее взаимосвязи с западной философской традицией, выявляющая степень оригинальности русской философской рефлексии.

С этой точки зрения большой интерес представляет изучение особенностей рецепции в русской философии идей западного рационализма, в основе которого лежит кантианский подход к проблемам познания. Начало серьезным философским исканиям в критическом осмыслении западного рационализма в отечественной мысли положил В.С. Соловьёв, который в отличие от славянофилов и русских кантианцев XIX в. занимал промежуточную позицию по отношению к кантовой критической философии – позицию позитивного критика.

Обратимся к вопросу критического осмысления В.С. Соловьёвым кантовой гносеологии, что можно проследить по трудам философа «Кризис западной философии» (1874), «Критика отвлеченных начал» (1877–1880), статье «Кант» (1899) и поздним сочинениям, известным под названием «Теоретическая философия» (1899).

Рассмотрение поставленного вопроса, на наш взгляд, уместно проводить, имея в виду то, что главной для В.С. Соловьёва смысложизненной задачей было решение проблемы христианской веры. Острота этой проблемы для философа была обусловлена тем, что он, воспитанный в православной, глубоко религиозной семье своего отца историка С.М. Соловьёва, в отрочестве практически отпал от Церкви и, пройдя через протестантизм, иконоборчество, увлечение деизмом, пантеизмом, позитивизмом, стал возвращаться к ней, уже будучи студентом университета, через западную философскую традицию. Восприятие этой традиции наложило отпечаток на понимание В.С. Соловьёвым христианской веры, «оправдать» которую средствами разума он пытался в своем творчестве. Именно в контексте поиска путей этого «оправдания» может быть рассмотрено критическое осмысление им идей западного рационализма и, прежде всего, идей кантовой теории познания.

Изучение обозначенной проблемы приводит к выводу о положительном отношении В.С. Соловьёва к гносеологии Канта как к *источнику новых идей*. Философ называет ее «главной поворотной точкой в истории человеческой мысли»¹. Сильной позитивной стороной кантовой теории познания В.С. Соловьёв считает доказательство Кантом того, что наш ум может познавать только то, что является представлением ума. Новизна этой мысли заключается в том, что «этим утверждением отрицается кажущаяся самостоятельность внешних вещей и явлений»². По мнению В.С. Соловьёва, новые горизонты для философского ума открывает и доказательство Кантом субъективности пространства и времени.

В то же время вышесказанное не может быть поводом для того, чтобы относить В.С. Соловьёва к «истинным кантианцам», как, например, это делал в начале XX в. А.И. Введенский, подход которого к восприятию кантианства в философии В.С. Соловьёва критиковали В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев, а из современных исследователей – В.В. Лазарев³. В самом деле, странно было бы считать В.С. Соловьёва кантианцем даже с точки зрения

того, что, несмотря на неоднократное подчеркивание положительного значения кантовой теории познания для всей философии, В.С. Соловьёв в то же время тщательно исследовал ее противоречия и недоговоренности. Рассмотрение же того, как именно он предлагал решать ограничения кантовой гносеологии, оригинально используя ее достижения, приводит к интересным выводам.

Выясним, в чем, с точки зрения В.С. Соловьёва, состоят проблемы кантовой гносеологии.

*Проблема двусмысленности (противоречивости) вывода Канта о субъективном характере нашего познания, согласно В.С. Соловьёву, заключается в том, что, с одной стороны, любое явление внешнего мира в понимании Канта – это явление собственного сознания субъекта, с другой стороны, это явление сознания отличается субъектом от простых галлюцинаций, следовательно, ум не смог бы его создать, если бы «не определялся чем-то от него независимым»⁴. Русский философ замечает, что сам Кант во втором издании «Критики чистого разума» и «Пролегоменах», осознавая это противоречие, пытался сгладить его и подчеркивал, что его критический идеализм ни в коем случае нельзя смешивать с фантастическим идеализмом, в соответствии с которым мир создается субъектом как греза или призрак. Двусмысленность вывода о субъективном характере нашего познания видна в том, что, как пишет В.С. Соловьёв, этот вывод может быть принят как идеалистами (рационалистами), так и материалистами. В самом деле, даже с материалистической точки зрения, когда сознание определяется физиологическим процессом, познание не может иметь объективного значения, т.к. несопоставимы какой-нибудь «нервный процесс в нашем теле» с бесконечным миром существующих вещей⁵. В свою очередь, когда рационализм (в том числе и Кант) утверждает, что «мы познаем истину в понятии»⁶, отмечает В.С. Соловьёв, то это означает, что все истинно лишь в акте мышления. Но такое субъективное видение мира означает, что мышление развивает себя из самого, то есть превращается в чистую форму, в которой «ничего или ни о чем не мыслится»⁷, – бытие, равное ничто. С этой точки зрения, по мнению В. С. Соловьёва, рационализм Канта ничуть не лучше материализма. Оба этих учения, логически развивая свои принципы, приходят к утверждению, что все есть или понятие (в случае рационализма), или явление (в случае материализма), но, в конечном счете, они одинаково приходят к чистому *ничто*, следовательно, и там, и там объективное бытие остается недоступным для познания.*

Проблема незавершенности вопроса о единстве сознания в философии Канта. В работе «Кризис западной философии» В.С. Соловьёв указывает также на противоречие кантового учения «о первоначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции», или единстве сознания. Именно на единое «самодеятельное сознание» Кантом возлага-

ется задача осуществления общей синтетической связи всех чувственных и рассудочных элементов познания. Условиями отнесения чувственного материала к единству являются категории – общие формы познания. Логично предположить, замечает В.С. Соловьёв, чтобы все эти категории выводились из «трансцендентального единства самопознания»⁸, которое определяется фразой «я есть я» – этого самопорождающего «Я», автономной воли, т.е. именно единство самопознания должно быть источником всех 12 общих форм суждения (категорий). Однако Кант, во-первых, вовсе не выводит эти категории из единства самопознания, во-вторых, не объясняет причину своего выбора именно таких категорий и их количество.

Противоречивость в учении Канта о материи В.С. Соловьёв находит, сравнивая представления Канта о материи, находящиеся в «Метафизических первоосновах естественной науки» (1786), с представлениями, изложенными им в «Критике чистого разума» (1781). Философ приходит к выводу, что Кант противоречит сам себе: в более позднем из названных сочинений такие определения материи, как «бытие, наполняющее пространство», «движущая сила», «субстанция движения»⁹, совершенно не согласуются с ранними воззрениями Канта.

Рассмотрим, в частности, как В.С. Соловьёв анализирует первое указанное кантово определение о материи. Говоря о материи как о «бытии, наполняющем пространство», Кант как бы забывает, что, согласно его же выводам в «Критике чистого разума», пространство представляется умом, а не существует само по себе. Но если пространство – лишь представление ума, то как, восклицает В.С. Соловьёв, это «представление может быть наполнено бытием?»¹⁰. Если материя – это «бытие, наполняющее пространство», то, значит, она не только познается, но и является единственным предметом естественнонаучного познания. Отсюда вывод: материя – не вещь в себе, ибо она доступна в познании. Материя – не явление и не представление, т.к. она никак не представляется и никак не ощущается чувствами. Очевидно, пишет далее В.С. Соловьёв, что материя – это нечто общее, пребывающее во всех явлениях физического мира, это одно из умственных условий нашего познания. Другое противоречие философ находит в том, что Кант сводит материю к категориям субстанции и причинности. Из того, что мыслится как субстанция, не следует, что это подлинная субстанция помимо нашего мышления, считает В.С. Соловьёв. Если же принять, что материя – это лишь мысль, то это фактически идеализм Беркли, от чего Кант сам желал бы уйти. Поэтому Кант здесь попадает в тупик, выбираясь из которого, он делает «глухие указания на материю как на первоначальную основу (или причину) тех чувственных данных, которые не зависят от нашего ума»¹¹, т.е. вновь впадает в противоречие самому себе.

Проблема противоречивости в понимании Кантом «вещи в себе». Особое внимание В.С. Соловьёв уделяет другой главной проблеме гносеологии Канта – непознаваемости «вещи в себе». Русский философ выделяет

два противоречивых момента в понимании Кантом «вещи в себе» – это применение к ней категорий и утверждение ее непознаваемости.

Так, «вещь в себе» Кант рассматривает через «категорию существования» и «относительную категорию причинного действия»¹². Как известно, согласно Канту, любые категории – это субъективные формы нашего познания, ибо категории мыслимы только для мира *нашего* опыта, мира явлений. Здесь В.С. Соловьёв находит первое противоречие. «Вещь в себе» – это внеопытная вещь, следовательно, к ней категории применяться просто не могут. А если не могут, то действия этой вещи на нас не могут влиять, значит, явлений в нашем сознании, которые могла бы вызывать эта вещь, нет, следовательно, нет и самой вещи.

Другое противоречие – это отрицание Кантом возможности познания «вещи в себе»: согласно Канту «вещь в себе» – в метафизическом смысле это сущее само по себе, значит, оно не может быть одновременно явлением, следовательно, оно непознаваемо.

По мнению В.С. Соловьёва, положение разума в трансцендентальном идеализме Канта, в котором все познаваемое сводится к субъекту, а «вещи в себе» безусловно недоступны для познания, даже более тяжелое, чем в материализме. В материализме, хотя человек и зависит от внешних вещей, но все же может их познавать, а у Канта субъект познающий «безысходно погружен в безмерный, абсолютно темный для него океан непознаваемых «вещей в себе»¹³.

В прямой связи с проблемой противоречивости «вещи в себе» в гносеологии Канта находится выделяемая В.С. Соловьёвым проблема соотношения формы и содержания познания.

Проблема соотношения формы и содержания познания в кантовской гносеологии. В «Критике отвлеченных начал» В.С. Соловьёв пишет, что Кант и его последователи, утверждая, что наше познание складывается из чувственных данных и из априорных форм и законов нашего разума, не имеющих «истинного бытия», а лишь придающих характер всеобщности и необходимости эмпирическому материалу, вовсе не решают вопроса о познании, а просто ставят его по-новому. Априорные формы и эмпирический материал у Канта определены как безусловно самостоятельные относительно друг друга, без всякой внутренней, необходимой связи. Поэтому критический рационализм может предложить познание либо чисто априорное, либо чисто эмпирическое, т.е. одностороннее. В силу изначальной независимости друг от друга этих двух факторов познания в рамках критической философии Канта невозможно осуществить их синтез, который, по мнению В.С. Соловьёва, является необходимым условием для истинного познания. Следовательно, «критический рационализм не дает нам возможности познания»¹⁴. Признание Кантом всего познаваемого существующим только потому, что оно существует лишь в представлении субъекта, приводит к тому, что за пределами познания остается внутренняя

сущность внешних явлений и внутренняя сущность самого познающего субъекта. Это означает, делает вывод Соловьёв, что «познание как форма совершенно отделено от всякого содержания»¹⁵.

Согласно принципам кантовой философии вещи, непознаваемой для субъекта, просто не может быть. Однако то, что нечто не доступно нашему познанию, вовсе не означает, что это нечто не существует, замечает Вл. Соловьёв. Пытаясь разрешить проблему «вещи в себе» в кантовой философии (и вытекающую из нее проблему соотношения формы и содержания познания), русский философ развивает учение о внутреннем опыте, принимая во внимание идею интеллектуальной (мистической) интуиции Шеллинга.

Мы не будем затрагивать особенности соловьёвского учения о внутреннем опыте и мистической интуиции (это тема отдельного исследования¹⁶). Большой интерес, на наш взгляд, представляет и то, как философ решает первую проблему кантового рационализма – проблему субъективности познания.

Идея В.С. Соловьёва о трансцендентальном субъекте как принципиальное решение центральной проблемы кантовой гносеологии. Когда Кант строит свои гносеологические конструкции, он не вдаётся в подробности – какой же именно ум он имеет в виду, замечает В.С. Соловьёв. Но именно в точном определении этого ума лежит принципиальное решение всех противоречий кантовой гносеологии. Причина состоит в том, что Кант заикливается в своих представлениях о явлениях физического мира как созданиях ума, не давая точного определения этого ума, что этот ум вовсе не человеческий, а сверхчеловеческий – трансцендентальный.

В своей последней работе «Теоретическая философия» философ сравнивает субъективизм Канта с коперниканским утверждением о центральности солнца, впоследствии замененным на утверждение об относительности, говоря, что и кантовское доказательство о «земле» эмпирической реальности, которая подобно планете вращается около идеального «солнца» – познающего ума, должно быть заменено так, чтобы «кантовское солнце», то есть познающий субъект, был лишен значения, ему не подобающего. При этом совершенно очевидно, что наше я, даже раздвинутое у Канта трансцендентально, замечает В.С. Соловьёв, не может «быть исходной точкой истинного познания»¹⁷. Русский философ образно рисует картину того, как познающий субъект у Канта вынужден метаться от «законодателя для всего познаваемого» к «невольнику», несчастному от того, что его господин ему неизвестен, и при этом должен покорно принимать «неведомо откуда идущие условия для своей деятельности»¹⁸. Таким образом, будучи на пороге доказательства истины, кантовский чистый разум остается лишь «формальной разумностью», не имея средств, чтобы стать разумом истины. Единственный выход из тупика гносеологии Канта В.С. Соловьёв видит в развитии идеи о трансцендентальном уме (субъекте).

Соглашаясь с кантовым доказательством, что пространство и время есть формы представления ума, В.С. Соловьёв замечает, что Кант наверняка имел здесь в виду не собственный ум, а некоторый «зиждительный ум» (выражение Соловьёва)¹⁹. По этому поводу, действительно, у Канта содержится довольно интересный, но расплывчатый намек: «Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое <...> мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношении на человека (хотя мы не можем решить этого вопроса)»²⁰, – пишет немецкий философ.

Развивая кантову идею субъекта, Соловьёв ставит целью определить, что же является источником и способом проявления любого человеческого ума. Существующее множество умов – это эмпирические умы каждого отдельного человека. Однако множественность умов не может быть правилом и способом проявления любого ума из этого множества умов, т.е. эта множественность не может быть названа «зиждительным умом»²¹.

Философ приходит к выводу: единственный путь избежать утверждения, что все предметы и явления существуют только потому, что они мыслятся, – это проведение грани между эмпирическим субъектом, который имеет сознание в виде «перемежающегося» мышления, и субъектом трансцендентальным – тем «зиждительным умом», пребывающим и универсальным, который имеет мышление, создающее посредством всеобщих и необходимых форм и категорий все явления и предметы, в том числе «и меня самого, как явление»²².

Таким образом, принятие В.С. Соловьёвым основной идеи Канта о мире как представлении субъекта с одновременным развитием идеи субъективного (эмпирического) ума до ума трансцендентального приводит его в конечном итоге к синтезу этих двух идей, заключающемуся в утверждении, что весь мир есть представление трансцендентального субъекта. Тогда пространство и время – это представления трансцендентального субъекта (ума). В этой системе «и материя нашла бы себе законное и приличное место»²³, пишет В.С.Соловьёв.

Принимая идею Канта о том, что познание осуществляется через априорно-синтетические суждения, и соединяя ее со своей идеей трансцендентального субъекта, философ приходит к выводу, что познание окружающего мира субъектом в принципе возможно благодаря совпадению эмпирического ума с «зиждительным умом» (трансцендентальным) по тому пути, который открыл И.Кант, т.е. познание действительно осуществляется через априорно-синтетические суждения, которые формально существуют в эмпирическом уме в той мере, в какой этот ум совпадает с трансцендентальным: «весь познаваемый мир явлений есть только представление, притом он есть представление моего ума, поскольку мой ум совпадает с умом трансцендентальным (т.е. формально – всегда, материально же – при известных условиях)»²⁴.

Между прочим, учение о материальном мире как представлении ума не ново в истории человеческой мысли. Свт. Григорий Нисский еще в IV

веке писал, что физические свойства материального тела, взятые каждое само по себе,— это есть «понятия и чистые представления ума». Эти свойства тела отдельно друг от друга никакой материальностью не обладают: «ничто из усматриваемого в теле само по себе не есть тело... но каждое из качеств есть понятие»²⁵. Отсюда, по словам русского религиозного философа Л.П.Карсавина, в святоотеческом богословии делается вывод, что материальное бытие – это не что иное, как соединение или взаимодействие духовных качеств; как только взаимодействие заканчивается, прекращается материальность вещи. Поэтому сущность вещи нематериальна, но в качестве материальной «вещь и есть то, в чем бытие ее сущности»²⁶. А далее свт. Григорий пишет то, что через много веков после него отверг Кант, но к чему призывает В.С. Соловьёв, стараясь преодолеть ограничения кантовой гносеологии: «представление этих качеств принадлежит уму, а Божество по природе Своей тоже умопостигаемо, нет никакой несообразности в том, что бестелесная Сущность произвела умопостигаемые начала телесного бытия. Ведь умопостигаемая Сущность производит умопостигаемые силы, а взаимное стечение их приводит в бытие вещественную природу»²⁷.

Согласно Г.Флоровскому, у преп. Максима, так же как и у свт. Григория Нисского, утверждается, что весь чувственный мир есть символ, образ мира умопостигаемого, при этом «мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле... оба мира составляют единый мир, как из души и тела составляется один человек»²⁸. Материя, будучи началом небытия, пронизывается «духовными словами» («логосами») и «являемое» – «феномены» укреплены в умопостигаемом («ноуменах»). Таким образом, весь вещественный мир причастен Слову. В человеке наиболее ярко ощутимо смыкаются оба мира. Поэтому в человеческом тварном разуме потенциально отражен весь мир. Именно здесь в святоотеческом богословии находится объяснение того, что познание возможно вообще.

Вышесказанное позволяет заключить, что решение В.С. Соловьёвым центральной проблемы кантианства приводит его к выводам, сопоставимым с идеями святоотеческого богословия. Могли ли конкретные идеи святых отцов повлиять на В.С. Соловьёва или же философ рассуждал здесь независимо ни от каких влияний, определенно сказать нельзя, в любом случае, видно, что в данном переосмыслении проблемы субъективности познания Канта он приходит к обоснованию одной из основных концепций христианства – о Боге Творце – в духе святоотеческого богословия и пытается при этом объяснить в кантовых категориях мысли принципиальную возможность познания через причастность человеческого разума «зиждательному уму».

¹ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.441.

² Там же. С.471.

³ Полетаева Т.А. Рецепция западной рационалистической и мистической традиции в религиозной философии В.С. Соловьёва: автореф. ... канд. филос. наук. Белгород: Изд-во БелГУ, 2009. С.4.

⁴ Там же. С.456.

⁵ Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.27.

⁶ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С.689.

⁷ Там же. С.681.

⁸ Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.28.

⁹ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.474.

¹⁰ Там же. С.474.

¹¹ Там же.

¹² Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С.28.

¹³ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.425.

¹⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1 С.678.

¹⁵ Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.35–37.

¹⁶ См. например, Полетаева Т.А. Учение Вл. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической интуиции: сущность и влияния // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2(52). Вып. 7. Белгород, 2009. С. 27–35.

¹⁷ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С.822.

¹⁸ Там же. С.828.

¹⁹ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.471.

²⁰ Кант И. Критика чистого разума. М.: Литература, 1998. С.158.

²¹ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.471.

²² Там же. С.472.

²³ Там же. С. 476.

²⁴ Там же. С. 472–473.

²⁵ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: МГУ, 1994. С.125.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Флоровский Г. Восточные отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С.206–207.

А.Ю. ФРОЛОВА

Московский государственный гуманитарный университет
им. М.А. Шолохова

ОППОЗИЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОГО ПАРАДОКСАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ШЕСТОВА

В статье проводится анализ оснований критики философской рациональности в творчестве русского мыслителя Льва Шестова. Исследуется позиция религиозного парадоксализма Шестова в аспекте ее противопоставления классической рациональности. Опозиция рациональности и религиозности рассматривается в контексте русской религиозно-философской мысли с целью вычлнить положительный культурный опыт.

The article analyses the bases of philosophical rationality criticism in the work of the Russian thinker Lev Shestov. His position of religious paradoxalism is researched as contrasted to classical rationality. The opposition of rationality and religiousness is considered in the context of Russian religious-philosophical thought with the purpose to single out a positive cultural experience.

Ключевые слова: *рациональность, познание, вера, парадокс, свобода.*

Keywords: *rationality, cognition, faith, paradox, freedom.*

*Свобода же приходит к человеку не от знания,
а от веры, полагающей конец всем нашим страхам.
Лев Шестов*

Прозрение ограниченности рационального постижения бытия можно по справедливости считать преобладающей чертой русской философской мысли. Привитое на русскую почву византийское христианство с его «склонностью философски рассматривать религию»¹ дало побеги русской религиозной философии во всей ее самобытности. Воспринятая русским народом душой и телом православная культура непрестанно напоминала отечественным мыслителям о существовании Бога, как Тайны, недоступной человеческому разуму, но открывающейся только в вере. Так, например, Н.А. Бердяев писал, что «рациональное богопознание есть ложное богопознание, потому что оно снимает Тайну»². Начало XX столетия ознаменовалось широким распространением среди интеллигенции различных религиозно-философских объединений, «где каждая проблема обсуждалась в духовной целостности, в каждой проблеме философской, культурной, социально-исторической видели религиозное ядро и основу»³. Особое место среди философских воплощений такого рода специфики отечественной мысли принадлежит творчеству незаурядного русского мыслителя Льва Шестова.

Философский путь Шестова начинается с экзистенциального переживания «ужасов» бытия. Мученик от философии, невольно оказавшийся уча-

стником разыгрываемой миром трагедии и не желающий примиряться со своим положением даже во имя идеала всеобщей гармонии, тем самым потерявший моральную и философскую почву под ногами, – таков образ человека, подтолкнувший Шестова на тернистый путь философствования. Подлинная философия представляется Шестову подобной извилистым горным тропинкам, которые, как известно, доступны «только для тех, кто не подвержен головокружению»; а на краю пропасти беспочвенность заставляет идти неуверенно и открывает новые, невиданные еще просторы для творчества «из ничего». Интересно отметить, что сам певец беспочвенности, прочтением книг которого юные вольнодумцы пугали своих родителей, в действительной жизни создавал впечатление человека, имеющего прочную культурную почву под ногами. Не исключено, что именно по этой причине он не смог долго удержаться в состоянии философствования из пустоты, эволюционировав в адепта полной звезд бездны веры.

Размышление о феномене веры, ставшее для Шестова центральным и соответственно обуславливающим решение вопросов второстепенного порядка, не привело мыслителя к определенной конфессии, он всегда оставался в стихии философии, лишь тяготеющей к иудео-христианскому образу веры. Важно обратить внимание на то, что само размышление о вере ни в коей мере не носило характер философского исследования, но через странствование по душам философов-собеседников и раскрытие своего видения философских проблем Шестов обнаруживает сущность своей веры. Наиболее полно выявляется содержание религиозных интуиций русского философа через его резкое противопоставление экзистенциальной и умозрительной философии, умозрения и откровения, классической рациональности и религиозных парадоксов.

Хотя Шестов всегда был склонен к осуждению рационалистического мировоззрения, особый пафос его борьба с всевластием разума приобретает в период религиозный, что и понятно: ведь беспочвенность могла только взрыхлять целину рациональной философии, оставляя поставленные вопросы без ответа, в то время как основание веры давало возможность вносить положительное содержание в данную критику. Теперь все его сочинения пронизаны противоположением Афин и Иерусалима, эллинской мудрости и откровений «безумцев» веры. Однако с тем чтобы адекватно представить, что именно Шестова категорически не устраивало в рациональности и философии, ею соблазняющейся, необходимо обозначить, что же подразумевал под ней сам мыслитель.

Как неоднократно отмечалось в литературе, посвященной творчеству Шестова, вся философия для него как бы разделена на два лагеря. Первый представлен большинством традиционных философов, предпочитающих руководствоваться в своем познании рациональными доводами, причем даже тогда, когда речь идет о религиозной истине. Для них философия есть рефлексия. Второй лагерь включает в себе меньшинство отчаянных, кото-

рые осмеливаются «оскорблять величие разума», пренебрегая тем, «какой алтарь» они себе тем самым уготовят, и не страшась, что их заклеят *μισόλογοι*’ами (ненавистниками разума). Для них философия – это борьба.

Традиционная философия для Шестова есть философия рационалистическая по преимуществу, она уходит корнями в древнегреческую мудрость, а начало ее было положено Анаксимандром, осуществившим порыв к единому. В стремлении греческого мудреца доказать, что все индивидуальное обречено на гибель и рано или поздно должно вернуться в лоно общего, Шестов распознает одну из определяющих характеристик рациональности – ориентацию на поиск абсолютной, всеобщей истины, довлеющей над индивидуальным бытием. Стало быть, рациональное имеет свойства всеобщности, общепризнанности и общезначимости, а разум постоянно стремится «подчинить вселенскую жизнь одной идее»⁴. Инструментом подчинения должны служить законы логики, следование которым позволяет классифицировать поиск истины как рациональный. Таким образом, логическая последовательность также является свойством рациональности. Благодаря же существованию законов мышления, возможно осуществление доказательства, а «сущность рационализма», как утверждает Шестов, заключается «в том, что он всякое положение свое обосновывает, доказывает, оправдывает»⁵.

Античная рациональность характеризовалась отождествлением бытия и мышления, что делало умозрение не только возможным, но и всемогущим. Бытие несло в себе печать божественного, а вслед за ним и разум принимал статус богоуподобляющего свойства души. Шестов убежден, что и христианская мысль была заражена эллинской мудростью, поэтому средневековая теология для него – служанка философии. Наконец, в новое время античная рациональность претерпевает некоторые незначительные видоизменения (подменив, скажем, Мировой Ум разумом субъекта), в основном же сохраняя свои главные свойства. Так, философский рационализм нового времени интерпретируется Шестовым как прямой наследник древнегреческой мудрости, имевшей «своей задачей разыскание самоочевидных и в своей самоочевидности неопровержимых истин» и связавшей «идею знания ... с идеей необходимости и принуждения»⁶. Здание классической рациональности зиждется на фундаменте самоочевидностей, в преодолении которых Шестов обнаруживает свое призвание.

Самоочевидности, подобно покрывалу Майи, скрывают от человека мир свободы и беспредельных возможностей. В самоочевидности Шестов видит стремление людей успокоиться в познанной необходимости, склонность к покорности идеям. Наука, как наиболее полное воплощение рациональности, приносит людям очевидную пользу, благодаря чему и властвует над умами. Научные истины позволяют человеку удобно устроиться в тесном мирке необходимости, «соблазняя его житейскими благами» и давая почувствовать себя «властелином над природой». Шестов же не сомневается, что на самом деле наука «не изображает действительность, а творит ис-

тину по собственным автономным, ею же созданным законам»⁷. Данное замечание, кстати, может быть особенно любопытно в связи с неклассическими концепциями рациональности в современной философии науки. Но речь теперь не об этом, ибо русского философа такого рода наблюдение выводит на вопросы экзистенциального плана.

Познание, в процессе которого вещи постигаются в их необходимости, то есть такими, будто они никоем образом не могут быть иными, все дальше уводит человека от Всемогущего «живого» Бога: тайна грехопадения первого человека заключена в соблазнении познанием. Отсюда возникает шестовское противоположение веры греху, или познанию. Все, что не от веры есть грех, а грех суть познание, познание осуществляется посредством разума, а рациональность, в свою очередь, имеет свойства *самоочевидности, логической последовательности, необходимости и всеобщности*. Таким образом, вера становится единственным оплотом вопиющего в пустыне (а именно таким представлялся Шестову человек, постигший крах разума), но что это за вера? Объект веры для Шестова – Бог, для которого нет ничего невозможного. И только. Признание какого-либо определенного вероисповедания, по его мысли, уже суть отказ от веры. Все же поскольку шестовская вера противопоставляется разуму, постольку можно вывести в ней некоторое позитивное содержание, и получается, что важнейшими свойствами истин веры оказываются *несамоочевидность, парадоксальность, свобода и экзистенциальная неповторимость*.

Свойство парадоксальности заслуживает особого внимания в контексте оппозиции рациональности и религиозности. С.Н. Булгаков обратил внимание в своей статье о Шестове на то, что он «не свободен был от нарочитой любви к парадоксам, которая еще усилена была в нем влиянием Ницше и Киркегора»⁸. Это утверждение хоть и справедливо по сути, но требует уточнения: парадоксы не были для Шестова самоцелью, а «любовь» к ним была обусловлена стремлением, во-первых, *через* них постичь сущность веры, а во-вторых, с их помощью осуществить критику разума и выявить источник подлинной свободы. Русский мыслитель ясно осознавал, что рациональная критика разума не может привести его к желаемому результату подрыва авторитета разума, поэтому разумные доказательства его ограниченности бесплодны. Единственно надежный метод он усматривает в аргументации подпольного человека Ф.М. Достоевского, которому «остается одно: насмехаться, браниться и на все, что требует разум, отвечать решительным отказом»⁹. Отсюда исключительная страсть Шестова к парадоксам.

Подходящее для понимания шестовского парадоксализма определение парадокса можно найти в словаре В. Даля: парадокс есть «мнение странное, на первый взгляд дикое, озадачивающее, противное общему»¹⁰. И действительно, парадоксальным для Шестова является утверждение не только странное с точки зрения *суверенного* разума, но и нелепое, абсурдное и потому крайне враждебное общепризнанному. Парадоксы веры, при-

званные сжечь все мосты между разумом и верой с в целях снискания абсолютной свободы-всевозможности, выискивались и провозглашались Шестовым с акцентом на нелепость с точки зрения разума, «черпающего из самого себя», абсурдность в пределах особым образом понятой рациональности. Русский философ остро ощущал сокрушающее давление разума и необходимости, которое усилило в нем чувство абсурда, абсурд, в свою очередь, подчеркивает *полярность безумной веры и самодовлеющего разума*, в которой только и существуют парадоксы Льва Шестова. Афины ненавистны философу, он насмерть борется за Иерусалим, но, пожалуй, ни за что не согласится «уничтожить» Афины, ибо без масла греков погаснет огонь его борьбы за веру.

Шестов обращается к философии, когда в стихии рационального ему становится слишком тесно, когда разумные ответы на «вечные вопросы» перестают удовлетворять и успокаивать, когда страстный, пусть и тщетный, поиск истины становится предпочтительней готовых истин, когда *парадоксальная возможность невозможного* становится индивидуально значима. Рациональные философские системы, ставя себе целью объять в мысли весь мир, забывают о самом главном – об *этом*, конкретном человеке, жизнь которого не вместить в прокрустово ложе абстрактных понятий. Так истина приносится в жертву системности и непротиворечивости, а глас вопиющего в пустыне остается не услышанным. Вопли в пустыне – дело абсурдное, иррациональное; это самоочевидно. Но человек, помимо искусства рассуждения, обладает способностью верить, и эта способность, как открывает для себя Шестов, дает человеку парадоксальную надежду быть услышанным. Что может быть столь же неприемлемо для разума, как распятый Бог? Не вершина ли безрассудства верить в способность Бога сделать бывшее небывшим? Шестов убежден, что только вера делает эти «нелепости» возможными. Парадокс, тем самым, олицетворяет глубины веры и выступает принципом отграничения рационального познания от религиозного откровения.

При обращении к философским источникам, питавшим мысль Шестова, становится очевидным, что его религиозный парадоксализм представляет собой оригинальное продолжение довольно древней философской традиции признания беспомощности разума перед немислимыми истинами веры. В сочинениях Тертуллиана, М. Лютера, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Ф.М. Достоевского можно встретить много созвучного мысли Шестова и вместе с тем много несходного: русский философ с удивительной последовательностью доводит идею пагубной рациональности до крайности уподобления познания греху. В любой форме сосуществования разума и религиозной веры философ видит тень Филона Александрийского (на самом деле исказившего Откровение), движимого целью редуцировать христианство до понимания мудрого эллина. Во всем, что грозит окончательной, абсолютной истинностью, русский мыслитель видит незримое действие искусителя-разума, за что неоднократно подвергался критике.

Бердяев, в частности, обращал внимание на то, что «Л. Шестов составил себе максималистическое понятие о вере, при котором она делается невозможной и ее ни у кого нет»¹¹. Но дело в том, что шестовское понятие веры как бы раздваивается на два аспекта: с одной стороны, речь идет о вере как особом состоянии, как втором измерении мышления, которое приоткрывает перед человеком завесу таинственного мира парадоксальных истин. С другой стороны, вера рассматривается как предельная форма иррационального акта, в результате которого по-человечески невозможное через «абсурд» веры становится возможным: и старику Иову возвращаются его здоровье и погибшие дети. Второй аспект веры, о котором, надо полагать, и говорил Бердяев, по существу есть ускользающий маяк в тумане бытия, необходимый как напоминание о первозданной свободе, которую первый человек променял на власть в мире необходимости, соблазнившись возможностями разума и познания.

Шестов видит в вере нескончаемую борьбу, причем это не есть борьба с сомнениями и тлетворным грехом, но борьба с необходимостью. В вере философ искал, прежде всего, ничем не лимитированный источник свободы. Понимание человеческой свободы было для него производно по отношению к толкованию свободы божественной и означало произвол, абсолютную свободу. Шестов, правда, не уставал делать акцент именно на *божественном* произволе, будучи убежден, что через веру человек приближается к догреховному «хорошо весьма». Даже в бердяевской страсти к свободе философ видит печать необходимости, ибо его несотворенная свобода полагает пределы власти Самого Бога, что делает неосуществимой победу над злом страданий не только для человека, но даже для Бога. Духовный опыт, открывший Бердяеву эту «истину», выступает как особого рода познание, а значит, в конечном итоге, претендует на всеобщность.

Беспорная заслуга русского противника рациональности перед религиозной философией заключалась в упорном напоминании об отсутствии необходимости оправдывать библейские истины перед разумом. Оправдание истин веры разумом неминуемо приводит к искажению или полной элиминации того содержания, которое было доступно только для веры. В.В. Зеньковский даже видел в этом «самое замечательное и характерное в творчестве Шестова», именно «в его борьбе с системой секуляризма, с безрелигиозной и антирелигиозной философией нового времени»¹². Однако следует сказать больше: сталкивая рациональность и веру, Лев Исаакович стремился преодолеть не столько собственно секулярное мировоззрение, исходно отвергнутое, сколько *религиозную философию, примиряющую разум и умозрение с верой и Откровением*. Религиозный парадоксализм Шестова призван был показать, что истины веры несамоочевидны, принципиально недоступны для разума и что то, о чем рассказывается в книгах Св. Писания, может и должно быть оправдано перед разумом – иначе говоря, что оно и

само по себе желательно, спасительно и понятно»¹³, – значит отказаться от Откровения во имя «теоретической потребности».

Философская рациональность, порождающая представление о доказуемости подлинной истины, присутствует и в религиозной философии. В этой связи значимо разграничить понятия истинной религиозной философии и разумной религиозной философии, каковыми они предстают в мысли Шестова. В статье «Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьёва)» русский философ выявляет специфику религиозной философии В.С. Соловьёва, не склонного поддерживать острую конфронтацию разума и веры. Шестов убежден, что целью религиозной философии Соловьёва является, в конечном итоге, оправдание веры перед разумом, то есть раскрытие тезиса о том, что «философская мысль», по сути, идет тем же путем, что и «пророческое вдохновение», а мудрость эллинов не противоречит библейской, что позволяет нарекать истины, порожденные умом человеческим, истинами религиозными (или в данном контексте истинами Откровения). Таким образом, «всеединая и всеединящая истина» есть плод разумного поиска, и в такой форме она заявляет о своей необходимости и всеобщности, что, как уже известно, указывает на рациональность данного положения и рациональность религиозной философии Соловьёва.

Шестов подвергает резкой критике религиозную философию, которая стремится к преодолению неразрешимых противоречий между мудростью и Премудростью, ибо она перекрывает пути к свободе, тогда как вера вызывается к жизни отнюдь не теоретическим рвением, но поиском свободы, как возможности невозможного, для Шестова – всевозможности. Поэтому подлинная религиозная философия, по мысли философа, «есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца ... Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу...»¹⁴. Такого рода религиозная философия, напротив, приводит к осознанию того, что истины веры недоказуемы и парадоксальны в том смысле, что для разума они неизменно останутся дикостью, нелепостью, абсурдом.

Мысль о невозможности и сверх того отсутствии необходимости рационально обосновывать религиозные истины перерастает у русского философа в убеждение об отсутствии единой истины как таковой. Истина есть, с одной стороны, невысказанная тайна, подслушанная в вере и не подлежащая распространению, с другой – собственно состояние веры, как отчаянного побега из мира невозможности. Шестовская истина открывается только одиноким отщепенцам, которые верят каждый в *своем* углу, в *своем* подполье и вопят в *своей* пустыне: им не ведомо единение в вере. Полагаем, что вопрос о том, действительно ли внеразумность веры является свидетельством множественности истин и неправомерности признания единой истины, заслуживает отдельного исследования. Здесь же стоит отметить: так или иначе нельзя не признать того факта, что нескончаемый поиск ис-

тины, постулируемый Шестовым, удивительно созвучен философской мысли по существу.

Наконец, думается, что шестовский образ экзистенциального переживания истины, который стоит противопоставить равнодушному накоплению полезной информации, его образ философии, проистекающей из отчаяния, а не из праздного желания поупражнять мозг абстракциями, мог бы быть особенно актуален в современную эпоху, когда жажда постижения истины подменяется собиранием информации «на потребу». История религиозно-философской мысли оставила в памяти человечества образцы беспокойного духа, дерзающего преодолеть стремнину рациональности, не выпустив из рук искру бесхитростной веры.

Возможно, многие скажут, вслед за С.Л. Франком, что между покрытыми мраком началами и концами должно искать середины, где «вера не будет признана «глупостью», но и разум не будет привнесен ей в жертву»¹⁵. Такое замечание во многом справедливо, но вместе с тем не стоит забывать, что безрассудство крайности нередко способствовало выведению «середины» из состояния застоя.

¹ Ельчанинов А. История религии. М., 1991. С. 164.

² Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2008. С. 349.

³ Там же. С. 418.

⁴ Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 235.

⁵ Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. М.; Харьков. 2001. С. 218.

⁶ Там же. С. 218–219.

⁷ Там же. С. 58.

⁸ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки. 1939. Кн. 68. С. 309.

⁹ Шестов Л.И. На весах Иова. М.; Харьков. 2001. С. 61.

¹⁰ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.3. М., 1989. С. 17.

¹¹ Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Диалектика божественного и человеческого. М.; Харьков. 2005. С. 592.

¹² Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 736.

¹³ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьёва) <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html>

¹⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 24.

¹⁵ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 578.

А.А. КАРАНДАШЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА И ПОИСКА ОСНОВАНИЙ ИСТИННОГО ЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. СОЛОВЬЁВА, В. НЕСМЕЛОВА, И.ИЛЬИНА

Обосновывается положение о том, что русские философы В.Несмелов, В. Соловьёв, И. Ильин, представлявшие различные направления в философии, сходятся во мнениях об особом значении веры и утверждают, что вера – не только гарант моральных ценностей человека, но и путь познания истины.

In this article, we show that the Russian philosophers I. Iliin, V. Nesmelov and Vl. Soloviyov, who presented different points of views in philosophy, agree about the fact that the faith has a special meaning in human's life. They assert that the faith is not only a guarantor of moral values, but one of the ways to get to the truth.

Ключевые слова: *В. Несмелов, Вл. Соловьёв, И. Ильин, вера, знание, истина, гносеология.*

Keywords: *I. Iliin, V.Nesmelov, Vl.Soloviyov, faith, knowledge, truth.*

Проблема соотношения веры и разума традиционно занимает одну из ведущих позиций в философии. Что такое вера? Можно ли считать веру одним из путей познания и приведёт ли этот путь к познанию истины? Во что и почему человек верит? Эти и многие другие вопросы до сих пор волнуют умы мыслителей самых разных убеждений и направлений. Каждая эпоха даёт на них свои ответы, для которых имеет определяющее значение мировоззрение исследователя, степень развития науки и основные духовные ценности. Если мы попытаемся бегло проанализировать путь, пройденный в этой области человечеством за прошедшие столетия, то увидим, что уже в эпоху античности понятия веры и знания привлекают внимание мыслителей и уже тогда зарождается их противоречивое соотношение, не преодолённое наукой и философией до наших дней. Вместе с тем, самые развитые рациональные космологические системы античности, как правило, венчаются представлениями о божественном уме, Логосе, правящем в мире. В позднем эллинизме причастность человека божественному Логосу, осуществляемая на высших стадиях познания, предполагает определённую религиозно-мистическую практику.

Своего рода революцию в понимании веры произвело христианство. Евангелие провозглашало пришествие в мир Сына Божия, целью которого было спасение всего человечества в целом и каждого человека в отдельности; победа над смертью, силой, которая, являясь законом всего сущего, вместе с тем всегда казалась человеку чем-то чуждым. Обратим внимание, что и само пришествие Бога в мир в христианском его понимании являлось событием доселе немислимим. Древняя мифология не раз предлагала

сюжеты пришествия в мир детей Солнца (в Древнем Египте) или верховного бога древнегреческого пантеона Зевса. Однако они приходили, чтобы править, тогда как Иисус Христос принёс себя в жертву ради всего человечества. Таким образом, Иисус Христос, будучи Богочеловеком, неминуемо связал для христианина осмысление Бытия на всех его уровнях с проблемой веры, что и прослеживается в период средневековой философии. Патристика принесла с собой дискуссии о догматах, которые касались понимания единства Святой Троицы или Богочеловеческой природы Иисуса Христа. В этих дискуссиях, например, участвовали такие отцы Восточной церкви, как Василий Великий или Григорий Богослов. Позже, с приходом схоластики, западная философия поднимала проблемы теодицеи, необходимой для понимания природы добра и зла, или доказательства бытия Бога, которые давали возможность согласовать веру как с последними достижениями науки, так и с выводами античных философов. Все эти вопросы вставали именно в рамках осмысления веры и отражения мира через призму веры.

С уменьшением влияния церкви смысл такого понятия, как вера, тоже несколько изменяется и расширяется. Так в эпоху нового времени Р. Декарт пытается разделить веру и знание, говоря о том, что Божественное постичь невозможно. В связи с этим отметим, что неверно было бы понимать веру только как некое религиозное чувство, которое в простонародном понимании часто разделяет общество на «верующих» и «неверующих». В философии «сфера метафизики веры не сводима ни к религии, ни к науке, ни к мистике». Такую позицию обосновывает С. Нижников в статье «Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва». В этой связи весьма интересной для нас будет позиция И.Канта, в своей работе «Критика чистого разума» он выделяет три вида веры.

1. *Прагматическая вера* – это вера человека в свою правоту (при этом совершенно не обязательно, что он прав) в одном определённом, *единичном* случае.

2. *Доктринальная вера* – вера в общие положения и научные теории, может быть доступна опровержению с приходом новых научных достижений.

3. *Моральная вера* – вера, в которой вопрос об истинности суждений вовсе не ставится. Характеризуя данный вид веры, Кант говорит: «Эту веру ничто не может поколебать, так как были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в собственных глазах достойным презрения»¹. Такой верой Кант считает веру в Бога.

Несмотря на то, что прошедший XX век характеризовался развитием науки и всё большей секуляризацией общества, проблема веры и знания, а также поиска истины несколько не потеряла своего значения и

даже обострилась. Чтобы осмыслить эту проблему сегодня, необходимо вновь и вновь обращаться к русской философии.

Русская философия всегда отличалась своей духовно-нравственной направленностью и носила онтологический и антропологический характер. Она концентрировалась на человеке, его душе и способности к самосовершенствованию. Даже в XIX – начале XX века, когда в России появляются самые разные философские течения, эта тенденция ярко прослеживается в творчестве таких философов, как Ф. Достоевский, Вл. Соловьёв, П. Флоренский, Н. Бердяев. Поэтому в данном случае уместным будет рассмотреть вопрос веры как одного из оснований истинного знания с трёх различных мировоззренческих позиций. Их представляют, во-первых, профессор Казанской Духовной Академии В. Несмелов. Во-вторых, один из известнейших философов русского зарубежья, оригинальный мыслитель и глубоко верующий человек, который в своих работах уделял немало внимания духовному совершенствованию человеческой природы, И. Ильин. И, в-третьих, создателем философии всеединства Вл. Соловьёв, работы которого оказали колоссальное влияние на духовную жизнь российского общества. Сравнительный анализ их взглядов даёт ответы на многие вопросы, которые ставит перед собой современный человек; изучение же наследия этих философов началось сравнительно недавно, что позволяет говорить о том, это исследования такого рода остаются актуальными.

Рассматривать проблему веры и разума следует с разных ракурсов: онтологического, гносеологического и антропологического, который предполагает раскрытие значения веры как гаранта моральных ценностей. В связи с этим необходимо обратить особенное внимание на такие проблемы, как вопрос о всеобщей и единичной вере (вере в своё личное мнение) и извечно мучавший человека конфликт между верой и знанием – его причины и пути к его разрешению ищут все три мыслителя.

Каждый философ даёт своё определение веры. Для И. Ильина вера – это в первую очередь приятие человеком определённых ценностей за главные и существенные в жизни ценности, то, что составляет предмет желаний и стремлений человека. «Такое отношение и есть отношение веры – говорит мыслитель в своей книге «Путь духовного обновления», – кто имеет такой предмет, тот верит в него». И. Ильин совершенно уверен, что жизни разумного существа без веры помыслить невозможно. Именно поэтому анализировать вопрос следует с точки зрения онтологии, бытия.

Ещё Парменид неразрывно связывал бытие с разумом, говоря о том, что «мыслить и быть – одно и то же». Высказывание Р. Декарта «Я мыслю, значит, я существую» известно, наверное, и младшим школьникам. Но справедливо ли будет связать существование разумного существа и с верой? В связи с этим И. Ильин пишет, что верить значит гораздо больше, чем принимать за истину, ибо существуют истины «холодные»,

такие как, например, научные данные, которые необходимы сознанию, чтобы объяснить мир вокруг себя и от которых человеку, если они не затрагивают глубину его сердца, легко отказаться в пользу более совершенных. Это в какой-то мере перекликается с понятием доктринальной веры у Канта. О вере же, по мнению Ильина, следует говорить только там, «где истина воспринимается глубиной нашей души»².

Через призму человеческого бытия видит идею веры и В. Несмелов. В одном из своих трудов он пишет, что бытие человека двойственно. «Действительная жизнь человека, – пишет Несмелов, – определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Та же идеальная жизнь, которая соответствовала бы его духовной природе, не может быть достигнута им, потому что она противоречит природе и условиям его физической жизни»³. При этом реальную жизнь человека определяет бытие физическое, а духовную – идеальные стремления, то есть то, во что он верит. Несмелов, который считал философию в первую очередь наукой о человеке, и решение проблемы веры видит именно в осознании духовной природы человека. По мнению философа, бытие и познание тождественны в сознании субъекта. Мы создаём картину мира и представления о своём бытии только при помощи веры, ибо объект познания не может войти в непосредственный контакт с человеком и восприятие в какой-то мере всегда осуществляется через самопознание (что я вижу? что я слышу? что я чувствую?).

Сходные взгляды на проблему высказывает Вл. Соловьёв. В первую очередь, вера в его понимании – это нечто всеобщее. «Нет и не было такого людского племени, – пишет философ в своей книге «Оправдание добра», – которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значение постоянной и всеобщей нормы и идеала». Однако, вера, по глубокому убеждению Вл. Соловьёва, не является чем-то только человеческим и присущим лишь людям. Больше того, вера во внешние, даже сверхъестественные, факты, в то, что они существуют и имеют большое значение, ещё не является верой в полном смысле этого слова. Рассуждая о вере в своей статье «Об упадке средневекового мировоззрения», Соловьёв вспоминает слова Священного Писания: «и бесы веруют, и трепещут». Согласно этой статье истинная вера является обоюдным согласием между человеком и высшим началом – Богом. При этом, как пишет Вл. Соловьёв, Христос приходит в мир не для того, конечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир... Это Он может сделать уже не один лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасён быть не может. Вера предполагает деятельное участие человека. Соловьёв особенно подчёркивает, что вера не обязательно должна быть религиозной, человек, действующий в духе «человеколюбия и справедливости, т.е. в Духе Христовом», может и не быть христианином, как многие великие учёные. В связи с этим встаёт вопрос о месте веры мистической в её споре с такими понятиями, как знание и наука, а также о вере как одном из оснований познания и

путей к истине, по сути, главный для нас вопрос. Начнём анализ веры с гносеологической точки зрения.

Одной из ведущих проблем веры и разума в сфере гносеологии и И. Ильин, и В. Несмелов считают конфликт веры и знания в разные эпохи. Его причины оба философа видят в том, что вера и знание, которые должны идти параллельными путями, поддерживая друг друга, смешиваются в своих основаниях, как бы заходя на чужую территорию, тогда как они опираются на разные данные.

Так религия в период Ренессанса и Нового времени обратилась к букве Священного Писания, тогда как в период Ренессанса, наоборот, мир стал трактоваться механически, что заставило веру доказывать свою состоятельность. Атеисты были всегда, однако механическое восприятие мира поколебало сами основы веры. Всё это позволило в дальнейшем трансформировать понятие веры из духовной интуиции в «гарант моральных ценностей». Всё это происходило в результате неверного понимания соотношения веры и знания в жизни человека. Возник миф о том, что знание – критически проверено; вера же – непроверенная гипотеза, тогда как истина, по мнению Несмелова, в том, что вера – это интуитивное познание. Его осуществляет душа человека, тогда как разум занимается познанием эмпирическим, опытным, чувственным.

Несмелов приводит немало исторических примеров, где вера фигурирует как одна из основ поиска истины – это Новое время, философия Фихте и Шеллинга.

Органично сочетается с мнением В. Несмелова и позиция И.Ильина. Он видит, что конфликт веры и разума появляется только вследствие непонимания или недопонимания их путей. «Учёный» в отличие от «полуобразованного» никогда не станет утверждать незыблемости своих знаний, ибо понимает, что большая часть из них всего лишь гипотезы, которые покоятся на его личной вере. Но вера эта должна быть ответственной, серьёзной и глубокой. Поэтому необходимо разделить основание и понимание веры и знания, и конфликт будет разрешен. Истина – это трудное задание и далёкая цель учёного. В её существовании И. Ильин несколько не сомневается.

Качественно иную позицию высказывает В. С. Соловьёв. Уже в 19 лет в одном из писем Соловьёв выражает весь образ мыслей и основные идеи своей будущей теории и раскрывает свои убеждения в тождестве веры и знания. Это полностью согласуется с его теорией всеединства, которой была подчинена вся жизнь философа. «Чувственное восприятие, – указывал Соловьёв, – не может схватить никакого действительного предмета». Во всяком действительном познании мы имеем нечто большее, чем только ощущение или понятие. Истина постигнута только в акте веры, поэтому вера, как один из путей познания истины, и даже единственный возможный путь её познания, неоспоримо признана философом. Единство веры и знания, такую, казалось бы, новую позицию, Соловьёв объясняет очень просто, провозглашая, что Истина – это всеобщее <то, что является общим для всех вещей, что испытывается, как действительность

всеми, что едино и абсолютно и в чём каждый связан со всем». Подобную мысль можно встретить и в работе Виктора Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии». Для него объединение веры и знания – это идеал. Надежда на его достижение зиждется на вере во Второе Пришествие Христа, новое небо и новую землю. В отличие от Соловьёва Несмелов не считает его возможным в рамках земной жизни человека.

Что касается антропологического аспекта, то есть понимания веры в свете её отношения к человеку, то здесь наиболее яркие и интересные мысли высказал В. Несмелов. Как представитель религиозной философии он пытается доказать бытие Бога через природу человека, основанную на вере. Он видит одно из величайших заблуждений Канта, оппонентом которого часто выступает в своих работах, в том, что он провозгласил недоказуемость бытия Бога и тем самым превратил веру из гаранта вечной жизни человеческой души в гарант моральных ценностей. «Бог как личность не вывод теоретического разума, а постулат практического разума»⁴ – пишет Несмелов и на этой основе создаёт собственное «антропологическое» доказательство бытия Бога. Иван Ильин в чём-то близок профессору духовной академии в рамках данного вопроса. Даже доказательства, которые приводят мыслители, обосновывая свои концепции, и взгляды на веру на веру схожи. Интересна, например, их лингвистическая составляющая. И Несмелов, и Ильин анализируют понятия «верить» и «веровать». Русский язык действительно не случайно разграничил эти понятия. Верует человек в нечто великое, возвышенное, достойное того, чтобы отдать за это жизнь. Тогда как верить, как мы уже успели убедиться, можно по-разному. Казалось бы, это замечание несколько уводит нас от антропологического аспекта понимания веры. Однако язык – это отражение человеческой культуры. В сущности, именно язык, вербальное мышление, и позволяет человеку изучать мир. Поэтому Ильина и пишет о том, что одно понятие «связывает веру с потребностью верить, а другое – со способностью веровать»⁵. Это позволяет по-новому взглянуть на проблемы. Человек не может жить без веры, но, для того чтобы «веровать», человек должен прилепиться к чему-то душей, воспитать свою душу. Такая «деятельная» вера свойственна практически всем русским философам, и в первую очередь Владимиру Сергеевичу Соловьёву.

Соловьёв стремится не только показать, что вера не может связываться только с моралью. Философ подчёркивает ещё и то, что вера не связана с догматом. Христианство Соловьёва сильно отличается от традиционного.

Он часто вступал в споры с церковными писателями и всегда стремился показать, что связывать веру только с некой системой законов неверно. В сущности, понятие веры намного шире. Говоря здесь в основном о вере мистической, мы непростительно сужаем тему.

Забывая, что есть вера в научное знание, непоколебимая, но спокойная, о которой говорили очень многие. Вера «познавательная», которая помогает человеку на разных этапах своего обучения усваивать практически все знания: от простейших математических примеров до сложных теорий. Лишь иногда мы проверяем действие физических и химических формул, но верим в них. Есть и ещё один очень важный для существования человечества «подвид» веры – вера в своё собственное мнение.

О прагматической вере Кант пишет: «Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что кажется, будто у него нет никаких сомнений в их истинности. Но пари приводит его в замешательство. Иногда оказывается, что уверенности у него достаточно, чтобы оценить её только в один дукат, но не в десять дукатов, так как рисковать одним дукатом он ещё решается, но только при ставке в десять дукатов он видит то, что прежде не замечал, а именно, что он, вполне возможно, ошибается»⁶. Такая «вера» в свою правоту, которую вовремя не остудили, влечёт за собой ошибки. Гносеология изучает заблуждения наравне со знанием. Это объясняется тем, что нельзя отыскать истину, не совершая ошибок. Но и повторять заблуждения прошлого опасно. В этой связи уместным будет вновь обратиться к творениям святых отцов. Грех – это тоже своего рода ошибка. Об источниках мысленных грехов говорит преподобный Григорий Синаит: «В мысленной силе души зарождаются и действуют помыслы; в раздражительной – зверские страсти, в вожденной – скотские похоти, в уме – мечтательные воображения, в рассудке – мнения». Это утверждение было бы вполне понятным, если бы не одно единственное слово – «мнение». В современном русском языке мнение – это суждение, выражающее оценку чего-либо, отношение к чему-либо или кому-либо, взгляд на что-либо. На первый взгляд грехом такое утверждение назвать трудно, даже наоборот, чтобы компетентно судить о чём-либо, человек должен сам познакомиться с этой работой и сформировать своё мнение. Рассмотрение мнения как оценочного суждения делает его близким к философии в том, что философия – это наука, которая имеет приоритетное право ставить оценки, тогда как другие науки должны оставаться беспристрастными. Однако для христианского мыслителя греховность мнения заключается в другом. Его взгляд нетрудно понять, если мы обратимся к сочинениям В. Соловьёва и И. Ильина. Мнение опасно в первую очередь тем, что в нём нет ни достоверного знания, ни ответственной веры. Оно лишь отражение частного, а не всеобщего, как отмечает и Владимир Соловьёв.

Подводя итог, отметим, что и Иван Ильин, и Виктор Несмелов, и Владимир Соловьёв не только размышляли о вере «теоретически», но и жили по ней.

Каждый из них выделял некие свои аспекты в понимание этого многогранного понятия, но все три философа были согласны в одном: веры не могло бы существовать, если бы не было того, во что стоит верить. В случае с мистической верой – высшего начала, Бога.

¹ Кант И. Критика чистого разума. // Кант И. Сочинения. Т. 3.

² Ильин И.А. Путь духовного обновления. СПб, 2008. С. 12.

³ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 241.

⁴ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 48.

⁵ Ильин И.А. Путь духовного обновления. СПб, 2008. С. 19.

⁶ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. Т. 3.

С.А. ГРИБ, Ю.В. ЦЕЛИЩЕВ

Санкт-Петербургское религиозно-философское общество
им. Владимира Соловьёва

«ЦЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ О ЦЕЛОСТНОМ БЫТИИ» И СОВРЕМЕННОСТЬ

Рассматриваются источник и предмет поисков русской религиозной философии, которые можно обозначить формулой Н. О. Лосского как «искание цельного знания о целостном бытии», разъясняется отношение этого знания к современности и его актуальность для становления русского самосознания. Указывается на антиномизм православной догматики, из которого во многом следует антиномизм русской религиозно-философской мысли и устремление к coincidentia oppositorum, к всеединству при видении мира в сиянии Фаворского света. Разъясняются понятия всеединства и цельного знания на основе философии Владимира Соловьёва. Формулируется и обосновывается сверхзадача современной русской философии.

This report gives a detailed analysis of the source and subject of the Russian religious philosophy search which can be presented by the formula of N.O. Lossky as «searching of integral knowledge of complete life». The report explains the relation of this knowledge to the present life and its urgency for the formation of Russian consciousness. It underlines that the «antinomism» of orthodox dogmatics is in many respects the root of the «antinomism» of Russian religious-philosophical thought and aspiration to «coincidentia oppositorum», to «all-unity» in vision of the world in the Divine light. The paper also explains the concepts of «all-unity» and integral knowledge on the basis of Vladimir Solovyov's philosophy. It formulates and gives ground to the most important task of modern Russian philosophy.

Ключевые слова: *русская религиозная философия, цель философии, В. Соловьёв, Н. Лосский, цельное знание о целостном бытии, всеединство, современный мир, разочарование, прогресс, позитивизм, оригинальное, подлинное, самобытность, апофатическое богословие, живые идеи, истина, антиномизм, христианство, мораль, мистический опыт, органический синтез, национальное самосознание.*

Keywords: *Russian religious philosophy, purpose of philosophy, V.Solovyov, N.Lossky, integral knowledge of complete life, all-unity, the modern world, disappointment, progress, positivism, original, originality, apophatic theology, live ideas, true, antinomism, Christianity, morals, mystical experience, organic synthesis, national consciousness.*

Русская религиозная философия – особое явление в мировой культуре. С одной стороны, она является как бы самой антифилософской философией, если под философией понимать систематическую европейскую философию; с другой – философией в подлинном смысле этого слова, такой, какой мы её знаем со времён глубокой древности. Философия есть один из

способов построить живое общение с божеством, создать каналы и резервуары для истинных смыслов. Разумеется, источник этих смыслов не обязательно обозначается как божество, но всегда подразумевается как та или иная первопричина, долженствующая быть и понуждающая к стремлению навстречу. И, разумеется, это не «физический магнит», движение к которому лишено субъективного смысла, как происходящее само собой, без всякого участия со стороны субъекта. Такое движение не может породить в субъекте никаких смыслов в принципе. Но источник, он же и цель – это Возлюбленный или Возлюбленная. От того философия – это, конечно, любовь, и подобно тому, как влюблённый всячески прихорашивается перед встречей с возлюбленной, наводя внешний и внутренний порядок, философ готовится к встрече с истиной. И если можно обмануть человека, прикинувшись лучше, чем ты есть, то с истиной этот фокус не пройдёт, оттого и возникает у философа настоящая работа над собой и в дополнение к прочим добродетелям, неизбежная ответственность. С этой точки зрения уже западная философия предстанет пустыми разглагольствованиями на темы, почерпнутые из достижений прочих наук. Но точнее было бы сказать, что чем дальше западная философия удаляется от вышеназванного источника, тем более бесполезной она становится.

Тем не менее со времени возникновения русской религиозной философии некоторые отечественные исследователи (Г. Шпет, Б. Яковенко) подобно человеку, цитируемому А.И.Введенским¹ и сказавшему: «русский ум не способен или, по крайней мере, не расположен к философским мудрствованиям», отказывают русской религиозной мысли в самобытности и оригинальности. Так Б. Яковенко говорит: «русский дух не дал еще ничего философски оригинального»². И это говорится после опубликования «Чтений о Богочеловечестве» Вл. Соловьёва, «Столпа и утверждения Истины» о. П. Флоренского и «Света невечернего» С.Н. Булгакова! И уже в наше время феноменолог Г. Шпет обвиняет русских мыслителей в «невегласии»³, Э. Радлов – в мистицизме⁴... Но кроме мистицизма в русской религиозной философии от И.В. Киреевского до Я.С. Друскина можно заметить стремление к духовности и, как говорил о. П.Флоренский, детоводительству ко Христу, а это – мистицизм особого рода. На самом деле в вопросе о признании значительности русской религиозной философии происходит, как говорит С.Л.Франк⁵, «просто столкновение двух непримиримых «точек зрения», если угодно – двух первичных «вер». Одни считают, что так или иначе все постигается через предметное знание и, соответственно, философия должна быть рационально понятийной без указаний на «трансрациональный элемент бытия». Другие считают, что язык понятий полезен только до определенного предела – как бы в нашем четырехмерном мире – далее же имеется граница, за которой начинается область сверхразумного и непостижимого по своей сути, в силу её природы. И русская философия в лице своих главных представителей (И.З. Киреевского, А.С. Хомякова, В.С.Соловьёва, Н.А.

Бердяева, С.Н.Булгакова, С.Л.Франка, П.А.Флоренского и других) поддерживает именно вторую точку зрения.

И надо подчеркнуть, что эта точка зрения непосредственно связана с апофатическим направлением в христианском богословии, выразителями которого являются Дионисий Ареопагит (часто называют его псевдо – Дионисием), св. Григорий Палама, кардинал Николай Кузанский и, конечно, Владимир Лосский. Апофатическое богословие говорит о неприменимости наших положительных человеческих представлений к Богу и о возможности разговора о Нём с помощью отрицательных определений типа «Невидимый», «Непостижимый» и т.д. Интересно, что главная работа С.Л. Франка в прямом смысле называется по-апофатически: «Непостижимое». Ну а как невидимое и непостижимое может быть оригинальным?

Становится понятным, что «оригинальность» – это просто такая иллюзия «современной оптики», мира живущего идеей прогресса и потребления каждый раз всё новых и новых продуктов. Оригинальное всегда неполно, относительно, неистинно, поскольку, если станет истинным, то ничего оригинальнее, кроме лжи, потом уже не придумаешь. Оригинальное – всегда следствие разочарования, поскольку в предыдущем теряется то, что ищется в оригинальном. Оригинальное всегда связано с недоверием. Оригинальность – это мираж подлинности. Итак, если философия воспринимается нами в контексте оригинальности, то мы ничего не поймём в философии, по крайней мере, в её изначальном смысле. Настоящие источник и цель философии вне оригинального или банального. Вопрос лишь в том, имеет ли данная философия эти источник и цель в себе, способна ли она восхитить, не разочаровывая, можно ли ей доверить свою жизнь и не обмануться.

Сама идея прогресса, её фундаментальная конструкция, строится на нашей жажде подлинного, которая не может быть утолена в силу принципиальной лживости цели. Это подобно ловле солнечного зайчика. Мы ждём удовлетворения нашей экзистенциальной потребности, замечаем способ её удовлетворения перед самым носом, – хватать, а в руках только воздух, и вот новая приманка навязчиво маячит перед нами. Возникает иллюзия линейности исторического процесса, неких этапов приближения к цели. Но те же самые «линейность и этапы» имели перед собой люди начиная с древнейших времён, та же самая оригинальность висела перед их глазами, они находились ровно в той же ситуации, что и мы. Конечно, они и помыслить не могли, скажем, о компьютерах, но в своём обозримом настоящем видели, например, преимущества палки над рукой, копыта над палкой, железа над медью, грезили о новых способах улучшения своего быта, утоления своей экзистенциальной печали. Так же и мы видим преимущество компьютеров над счётами, гадаем и воображаем, как это всё улучшит нашу жизнь, и представления не имеем о том, что случится после нас. А будут, как и раньше, как и во веки веков, новые достижения, всегда

принципиально непредсказуемый новый мир, в котором отражается истина. Прогресс – это не наша заслуга, а просто один из отблесков чаемой нами истины. И философия может выглядеть в нём оригинально не сама по себе, а лишь постольку, поскольку в ней может быть истина, которую современный человек, вскормленный западной цивилизацией, не способен воспринять иначе, как в оптике прогресса.

Идея прогресса есть активное утверждение текущего несовершенства, заявление о невозможности существования идеала в прошлом, настоящем и будущем, так как обретение в них идеала означало бы смерть самой идеи прогресса; это – констатация отсутствия целостности в пользу неполноты. Потребительское отношение к идее означает такое же отношение к её продукту, которому текущий уровень развития экономики позволяет быть массовым. Продукт поэтому становится виртуальным, в нём нет ничего самобытного, он уходит в обращение в виде мифа и приобретает мифологическую ценность, теряя ценность фактическую. Идея прогресса не является в полном смысле ложной, она есть очень точное отражение текущего положения вещей и онтологического порядка; её ложность заключается в другом – в убеждении, что она самодостаточна, тогда как она не является самодостаточной согласно себе самой. Идейный и природный материал, обслуживающий прогресс, не берётся из ниоткуда; прогресс в полном смысле опирается на уже существующее бытие, внешнее и внутреннее по отношению к человеку. Сама того не ведая, идея прогресса ясно указывает на уже имеющийся идеал, на котором и сосредотачивает внимание русская религиозная философия.

Наибольшее значение здесь имеют идеи, которые можно назвать, по выражению использованному не так давно А. Лосевым, «живыми идеями». «Живые идеи» – это некоторые опытные экзистенциальные представления, оказывающие влияние не только на человеческий ум, но и на человека. Чаще всего они вводятся в контекст идей философа аксиоматически, без каких-либо строгих определений, как некие основные «изначальные интуиции», составляющие фундамент того или иного мировоззрения.

Например, «живой идеей» И. Киреевского является цельность и подлинность духовного знания, А. Хомякова – соборность и «живознание», Вл. Соловьёва – богочеловечество, о. С. Булгакова – софийность или ноуменальность твари, о. П. Флоренского – единосущие и онтологизм любви. Можно также сказать, что эти «живые идеи» являются следствием некоторых озарений, которые посещают мыслителей. На такого рода озарения можно найти прямые указания в книгах о. С. Булгакова⁶ и о. П. Флоренского⁷.

Русская религиозная философия стремится решить «проклятые вопросы», обретя саму Истину. Обожение твари, стяжание Духа Святого, низведение ума в сердце (исихазм), соборность – эмпирико-богословские основания русской религиозной философии. Никео-Цареградский и Халкидонский догматы, утверждающие Бога Троицу и неслиянную нераз-

дельность двух природ в Богочеловеке Христе – теоретико-мистические корни русской религиозной мысли.

Из антиномизма православной догматики следует антиномизм русской мысли, стремление к *coincidentia oppositorum*, к всеединству при видении мира в сиянии Фаворского света. Возникающие в результате философские системы не завершены (у Соловьёва, Флоренского, Булгакова, Карсавина, Франка), как бы во свидетельство смирения перед Невыразимым.

Русская философия несёт с собой нечто принципиально отличное от западного взгляда на мир, то, что Н. Лосский назвал «исканием цельного знания о целостном бытии»⁸. Эту формулу, как видно, можно положить основанием для философии вообще, и не только русской, поскольку фрагментарное знание о целостном очевидно ложно (целое не равно частям), а цельное знание о фрагменте очевидно невозможно, так как фрагмент сам по себе уже есть нечто выходящее за собственные рамки, нечто, представляющее собой видимый узел отношений внутри целого и сообразующееся с ним. Идею цельного знания первым попытался строго философски раскрыть Владимир Соловьёв.

Действительно, «искание цельного знания о целостном бытии» может иметь под собой только одно основание – абсолютное, выразившееся у Вл. Соловьёва в принципе всеединства. Соловьёв, критиковавший позитивизм и «отвлечённые начала» западной философии, не мог принять всеединство как абстрактную философскую категорию, как определение условной совокупности; всеединство Соловьёва конкретно, жизненно и лично, поскольку только в другой личности мы можем иметь полноту инаковости, с которой вступаем в общение. Всеединство Соловьёва поэтому сливается с религиозным, христианским понятием о Боге; оно, согласно самому себе, не есть умственная отвлечённость, пустая форма, но есть реальность во всей полноте человеческого опыта и человеческой внеопытности. Это – синтез, различающий в себе части. Всеединство является основанием всех содержащихся в нём частей, через него они обретают общее друг для друга различие и общую взаимосвязь. Для разума не может быть части самой по себе, равно как и не может быть целого без части. Первое не существует, второе неразлично. Но разум существует, различая, и, следовательно, вступает в общение с целым. Такое может произойти только, если целое, или, лучше сказать, сущее, само позволяет себя различать, содержа в себе начала любви как счастливого переживания иного по отношению к себе, творчества как создания нового, объятого этим переживанием, и свободы как его независимого утверждения в сущем; оно не является пассивной неразличимой субстанцией «сущим ничто», и раз оно позволяет себя различать, то, стало быть, и не является недоступным человеческому разуму, но само открывается ему, само является разумным, и, как абсолютное, сущим истинно. Проблема разочарования западной философии в возможности найти «цельное знание о целостном бытии» в чистой эмпирии или чистом разуме синтетически решается русской философией на третьем «надмирном» основании; во-первых, утверждается и обосновыва-

ется такая возможность и, во-вторых, указывается, где её искать. Сама постановка такой задачи возможна только при условии живого ощущения «надмирного», которого так недостаёт нам сейчас.

Отсутствие связи с Источником и есть причина, по которой нам никак не нащупать то, что мы привыкли называть национальной идеей, национальным самосознанием. Процесс разложения тела мы принимаем за его жизнедеятельность. Нам начинает казаться, что русская цивилизация собрана из заимствований и является каким-то недоразумением. С другой стороны, мы пытаемся ухватиться за какие-то обломки и испытать чувство гордости от того, что они, вероятно, принадлежали великому сооружению, построенному нами. Кем «нами»? Если бы мы в самом деле были близки к Источнику, то вопросы о заимствованиях и останках нас бы не волновали, хотя бы всё и состояло из сплошных заимствований и останков. Для источника неважно, по каким землям проложено его русло, лишь бы в нём была вода. А когда есть вода в источнике, то тогда и начинается облагораживание и возделывание прилежащих к нему земель.

В русской религиозной философии содержится сакральный религиозный импульс, вобравший в себя духовную традицию, выраженную в христианстве. Этот импульс сконструировал вокруг себя мировоззрение, стоящее в оппозиции к позитивизму и использующее язык западной философии для полемики с ним. Мученичество за Христа, воспринимаемое с позитивистской точки зрения, есть мученичество из-за Христа. Кто, как не Христос, является формальной причиной мученичества и гибели тысяч людей? Осталось только вспомнить некие отвлеченные гуманистические ценности, и Христос превратится в злодея. Мученичество «за» не раскладывается так просто на причинно-следственные цепочки и функции, оно выходит за их пределы в глубины толком неизученных областей, но если вдруг оно будет разложено, то целиком лишится своего существа, т.к. опять превратится в мученичество «из-за», но только уже каких-то других более сложных цепочек причин и следствий. Русская религиозная философия выступает против подобных отвлечений. Она ясно даёт понять, что постижение действительности и знание должны быть цельными, а не надмевающими и не иссушающими живое напоминание об Источнике в исследуемом предмете.

Никакое миропредставление, если оно не соотносит себя с благом и моралью, не имеет онтологического существа, «искание цельного знания о целостном бытии» обретается в контексте блага, иначе оно не имеет ценности для человека, стремящегося обрести счастье, не удовлетворяет его полностью, а следовательно, и не является искомым знанием. Что для человека знание даже обо всём мире, если завтра его повесят; даже если просто у него болит голова? Настоящее знание должно пронизывать и вести за собой всё человеческое существо, независимо от состояний, в которых то прибывает. Цель поиска должна быть желанной. Бытие во всей своей

полноте не может быть адом, так как ад мы наблюдаем лишь в частности, и нет большего блага, чем принимающий всё и принимаемый всеми абсолют. Благо отдельного человека есть частный случай, а потому относительно и нуждается для выхода к абсолютному в абсолютном критерии, выражением которого является общечеловеческая мораль. Где же искать это благо и этот критерий? Разумеется, в Боге или, точнее, в общении с Ним. Только от Бога, как абсолютного начала, получают своё истинное существо и различие все вещи, а потому и наше миропредставление должно выйти за собственные рамки к созерцанию божественного. Так русская философия вплотную приближается к мистике.

Вл. Соловьёв прекрасно понимал, что цельное знание вбирает в себя не только рациональное постижение, некое понятие обо всём, но и переживание всего. И если соответствующее всему понятие должно быть верным, то соответствующее всему переживание должно быть прекрасным, а соответствующее действие – должным. Как же его осуществить? Абсолют, по Соловьёву, имеет три саморазличающихся в себе Логоса, а именно: Сверхсущее в отношении к себе (Скрытый Логос – Бог Отец), Сверхсущее в отношении ко всему (открытый Логос – Святой Дух) и всё в отношении к Сверхсущему (воплощённый или конкретный Логос – Христос)⁹. Понятно, что это – не фактическое саморазличение (абсолют един), а различение логическое, свойственное разуму. Логосы, представляющие собой сущие отношения, имеют сущностную реализацию в своих идеях, последняя из которых называется Софией. Конкретное наполнение этой идеи мистическим опытом вызывало и до сих пор вызывает множество споров и кривотолков. Не вдаваясь в обсуждение данной проблемы, отметим насколько тесно русская религиозная философия сплелась с мистическим религиозным путём.

Вл. Соловьёв называл «цельное знание о целостном бытии» свободной теософией. Он писал: «Свободная теософия представляет собой положительную противоположность скептицизма: как этот последний есть отрицание всякой определённой философии, так она есть всецелое единство их всех»¹⁰.

Свободная теософия, по Соловьёву, представляет собой синтез мистицизма, рационализма и эмпиризма, но синтез органический, без потери качества отдельных частей.

Поскольку единство знания может быть достигнуто только в отношении к абсолютному, теологическому или мистическому, началу, настоящее значение каждая часть получает через него. Отношения между ними поэтому описываются как органическая метафизика, органическая логика и органическая этика.

Далее Соловьёв не без успеха развивает эту систему, но следует остановиться на одном важном моменте: окончательную реализацию части могут получить только в бытии, объемлемом абсолютом, а никак не в человеческом познании. Русская религиозная философия не всегда отдавала себе отчёт в том, что «цельное знание о целостном бытии» не развивается, а только получается или нет. Здесь на неё повлияла общая атмосфера перемен и прогресса, куда она также, поддавшись соблазну времени, желала внести вклад. Казалось, что люди могут пустить прогресс по синтетическому религиозному пути, будто бы есть к этому исторические предпосылки, – мысль, содержащая противоречие цели и метода. Были исторические предпосылки для возникновения русской религиозной философии, но их нет и не могло быть для цельного знания, которое равно обретается или теряется в любой исторический момент.

Русская религиозная философия смогла сохранить зерно традиции, способное ввиду направленности и близости к Источнику воссоздать русскую национальную идею. Проблемная область русской философии говорит об этой близости. Нам следует не только мыслить, но и идти по пути, претерпевая все лишения и испытания, к Логосу, через отвержение и преображение своего *ratio*. Правильно то, что хорошо, а не хорошо то, что правильно. Вот одна из альтернатив нынешней погоне за эффективностью. И современная русская философия должна ставить перед собой ту же сверхзадачу – нахождение и сохранение сакрального религиозного импульса, созидающего культуры и цивилизации.

¹ Введенский А.И.. Судьбы философии в России. М., 1894. С. 4.

² Яковенко Б. Очерки русской философии. Берлин. 1922. С. 2.

³ Шпет Г.Г. Русская философия. Очерки истории. 1991. С. 225.

⁴ Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. СПб, 1990.

⁵ Франк С.Л. С.Л. Франк. Сочинения. М., С. 195.

⁶ Булгаков С.И. Свет невечерний. М., 1917.

⁷ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914.

⁸ Лосский Н.О. Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии. №2, 1926.

⁹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. Гл. V // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2.

¹⁰ Там же. Гл. II.

А.Б. ШУЛЫНДИНА

Волго-Вятская академия государственной службы,
г. Нижний Новгород

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА О ВНУТРЕННЕМ И ВНЕШНЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Являясь со времени крещения Руси официальной религией, православное христианство оказало существенное влияние на всю русскую культуру. Особенностью религиозности в русской культуре является наличие в ней двух основных типов. Первый тип можно условно назвать «трагически-антиномичным», второй – «внешне-обрядовым».

Стремление к сохранению неизменной формальной стороны христианства и, вместе с тем его многочисленные искажения привели к выхолащиванию его внутреннего логосного ядра, ко внешнеформальному восприятию христианства. В русской философии XIX – первой половины XX века В.С. Соловьёвым и его последователями была разработана идея интегрального синтеза различных сфер знания, среди которых философия является организационно важной составляющей синтеза науки и теологии. Именно эта философская система способна вывести человечество на новый уровень восприятия и изучения христианства (и шире – всей сферы религиозного и мистического опыта).

Being the official religion from the time of baptizing of Russia, Orthodoxy essentially influenced the whole Russian culture. The peculiarity of religiousness of the Russian culture is the presence of two main types. The first type might be called “tragically-antinomical”, and the second – “superficially-ceremonial”. The aspiration for saving of the invariable formal side of Christianity, and – at the same time – its numerous distortions led to emasculating of its inner core, to the superficially-formal perception of Christianity. In the Russian philosophy of the XIXth – the first half of the XXth century Vladimir Solovyov and his disciples worked out the concept of ontological synthesis of dispersed spheres of knowledge, among which the philosophy is an important and homogeneous part of synthesis of science and theology. It is this system that would make it possible for the mankind to go to a new, deeper level of the perception and cognition of Christianity (and - moreover – to the perception and cognition of the whole scope of religious and mystical experience).

Ключевые слова: *русская культура, христианство, православие, религиозность, трагически-антиномичный, внешне-обрядовый, синтез, сферы знания, религиозный и мистический опыт.*

Keywords: *Russian culture, Christianity, Orthodoxy, religiousness, tragically-antinomical, “superficially-ceremonial”, synthesis, spheres of knowledge, religious and mystical experience.*

Являясь со времени крещения Руси официальной религией, православное христианство оказало существенное влияние на всю русскую культуру, которая в процессе исторического развития сложилась в Российской империи к XV–XX вв. Для полноценного изучения этой темы чрезвычайно важно исследовать не только внешнюю, «фасадную», сторону влияния православного христианства, но и особенности его отражения и преломления в русской культуре, так как христианство как мировоззренческая система имеет внутреннее сакральное Логосное ядро, способное являть себя, восприниматься и познаваться человечеством в различных формах и на различных уровнях – как во внешнеисторической форме, так и в форме универсального, внеисторического Логоса. Кроме того, особенности религиозности русской культуры обусловлены глубоким воздействием на нее не только византийско-христианских, но и древне-ведических истоков.

Особенностью религиозности в русской культуре, на наш взгляд, является наличие в ней двух основных типов. Первый тип можно условно назвать «трагически-антиномичным»: он связан с переживанием *реальной дисгармонии, несовершенства земного мира*, страстным желанием *преображения* этого мира к полному «совершенству и гармонии» и явственным ощущением трагической невозможности подобного преобразования (этот тип находит особенно яркое вы-

ражение в творчестве Ф.М. Достоевского). Именно этот тип религиозности оказался наиболее плодотворным для русской дореволюционной культуры, так как подобная «антиномичность сознания», с одной стороны, явилась базой для создания величайших произведений культуры, исследующих различные грани и состояния религиозности, а с другой стороны, стала отправной точкой философских поисков, приведших к созданию философской системы, в которой религиозная трагическая антиномичность переводится в иной план и становится частью познания единой картины мира (так возникла предложенная В.С. Соловьёвым и развитая другими русскими философами этого направления: С.Н. Булгаковым, И.А. Ильиным, Н.О. Лосским, Е.Н. Трубецким, П.А. Флоренским, С.Л. Франком, А.Ф. Лосевым, идея *теософии* как органичного синтеза философии, религии и науки).

Особенностями проявления «трагической антиномичности» русской культуры является «*мистическая настроенность*» на восприятие реальности, выходящей за пределы обыденного мира, а следовательно, ее особая «чувствительность» к восприятию трагической «раздвоенности», «разорванности» бытия (то есть как к присутствию в мироздании некоего скрытого от глаз «хаотического» начала, управляющего человеческой жизнью по своим, неведомым человеку законам и способного в любой момент вторгнуться в «реальный», привычный нашему сознанию мир, так и к существованию «иного», «высшего», «абсолютного» пласта бытия). По сравнению с такими глубокими внутренними переживаниями любые трагические конфликты в «реальном», «человеческом» мире не представляются столь существенными и важными и отходят на задний план.

Для русской культуры чрезвычайно характерно ощущение присутствия в мире некоего «нечеловеческого» начала, непостижимого, мистического, превосходящего своими масштабами обыденное мировосприятие и поэтому нередко пугающего. Присутствие этого «невидимого» плана ощущается во всей русской культуре – например, в русской литературе XIX века, в которой, несмотря на кажущийся «реализм» (то есть «точность и реалистичность описания социальной, бытовой, психологической действительности и т.д.), заметно присутствие чего-то скрытого, «запредельного». Обыденная жизнь многих героев русской литературы зачастую нарушается (и даже нередко направляется и определяется) вторжением каких-то «нематериальных» явлений – от таинственной игры случая и кажущихся немислимыми совпадений до откровенно фантастических явлений. Герои русской культуры в большинстве своем существуют в «необыденном», как бы «переходном» состоянии (перехода от жизни к смерти, полусна, опьянения, бреда, аффекта, экстаза, «нервного срыва» или «душевного кризиса»). Такие «ирреальные» состояния души (в современной психологии их принято называть «измененными состояниями сознания») в определенном смысле «настраивают» на восприятие «мира иного» (иных миров).

В русской культуре находит отражение неудовлетворенность человека, стремящегося к «абсолютному» смыслу жизни, исполнением обычных (относительных) жизненных задач. Например, герои повестей Л.Н. Толстого, живу-

щие «земными» идеями, то есть часто стремящиеся к какой-либо конкретной жизненной цели, неуклонно оказываются в своеобразном «духовном тупике». Вместе с тем искреннее и страстное стремление полностью подчинить свою жизнь служению Абсолютному при недостаточной духовной зрелости порою влечет за собой некую «агрессию» по отношению к реалиям жизни. Человека с таким миропониманием подстерегает опасность превратиться в своеобразного «фанатика своих идеалов», желающего «переделать этот несовершенный мир». Примеры такого «подхода к жизни» демонстрируют многие герои Ф.М. Достоевского: не только Иван Карамазов, но и Великий Инквизитор, желающий создать для человека «идеальный мир», в котором человек неизбежно должен прийти (не может не прийти) к своему «идеальному состоянию». Эта черта была характерна и для многих реальных русских интеллигентов-революционеров – она была выражена в тотальном терроре «всех иных и прочих» – «революция и никакой философии (!!!)». При отсутствии вдохновляющих человека идеалов и разочаровании в высоких стремлениях русские обычно проявляют пассивность и покорность реалиям действительности, превращая свою жизнь в бездарное и безвольное «прозябание».

Следует отметить также, что слишком сильное переживание трагичности существования может вызвать (особенно в душах наиболее к этому восприимчивых) своеобразное «утомление жизнью», ибо «зло в длинные годы жизни нечувствительно оставляет ядовитые отложения, отравляющие живые силы души»¹. Такое ощущение неизбежно сопутствует существованию человека, осознавшему «трагическую треснутость» существования, но не имеющего подлинной мистической веры, не чувствующего «божественной основы» жизни и не верящего в будущую победу «царства Добра». Такую «отравленность» философ С.Н. Булгаков находил, например, в 6-й симфонии П.И. Чайковского. Своеобразное «влечение к смерти» можно найти и в музыке М.П. Мусоргского (вокальный цикл «Песни и пляски смерти»), и в творчестве М.Е. Салтыкова-Щедрина (роман «Убежище Монрепо»), и в каких-то нигилистически-жизнеотрицающих настроениях повестей И. Тургенева.

Еще одна особенность религиозности, нашедшая отражение в русской культуре, связана с тем, что порой в религиозной жизни даже человека глубоко верующего и всем существом устремленного к Абсолютному происходит временная потеря связи с Богом. В этом случае человек ощущает свое «метафизическое одиночество» в природном мире и неизбывную, надрывающую сердце тоску, вызванную ощущением этого одиночества. Обычно это происходит в моменты критические, переломные, и особенно остро – в момент близости смерти. Подобное «субстанциональное разъединение» перед смертью пережили многие герои русской литературы (Л.Н. Толстой «Смерть Ивана Ильича», А. Чехов «Скучная история»). Такое «отъединение» человека от Бога, сопровождаемое потерей любви как начала, объединяющего человека с Богом (и, как следствие, с другими людьми), неизбежно приводит к ощущению некоей «безжизненности», а реальность предстает в каком-то «мертвенном свете».

Несмотря на сильнейшие религиозные порывы и пронизанность русской культуры «мистическими интуициями», далеко не всегда в русской культуре ощущение присутствия «мира иного» приводит к подлинным прозрениям и способствует преодолению трагических противоречий, а «погружение в мрак» не обязательно предшествует «прорывам к свету». Поэтому, «подойдя к самому краю бездны» и «заглядывая в нее», русская культура нередко как бы останавливается («застывает») на этой точке, своеобразной «границе перехода» к свету, не в силах «прорваться» и даже «прикоснуться» к нему. И.С. Тургенев описывает это состояние так: «Отчего нам было суждено только изредка завидеть желанный берег и никогда не стать на него твердою ногою, не коснуться его. Не плакать сладостно, как первый иудей. На рубеже страны обетованной?»².

В русской культуре ощутимы непрекращающиеся, зачастую мучительные поиски «Божьего Царства», «Божьей правды». Стремление к Абсолюту, поиски «религиозной правды» нередко сопровождаются своеобразными «откатами», страхом перед «демоническими», непонятными человеку силами, пессимистическим ощущением «неправды земного существования». Русская душа (а с ней и русская культура) как бы «балансирует» «на тонкой границе» света и тьмы, проявляя своеобразные нигилистические установки по отношению к реальной и «относительной» действительности, но не всегда обретая (или обретая лишь частично) некую «укорененность» в «высших началах».

Таким образом, русская культура XIX–XX веков демонстрирует нам определенный круг образов и религиозно-мистических переживаний, которые придают ей неповторимое своеобразие. Все эти особенности сами по себе не являются уникальными, так как в той или иной степени и в той или иной форме проявляют себя и в западноевропейской и в восточных культурах. Однако в культуре Западной Европы периода XIX – первой половины XX в. подобный круг образов проявил себя несколько менее отчетливо в связи с «разъединением» сфер «мистического опыта» и «реальной жизни», уклоном культуры в сторону «реалистичности», «рациональности» и «нерелигиозного гуманизма». Об этом писал В.В. Розанов, обрисовывавший общую современную ему духовную ситуацию западноевропейского мира и отмечавший, что на Западе «века слишком большой ясности в понятиях и отношениях, привычка и уже потребность вращаться сознанием исключительно в сфере доказуемого и отчетливого настолько истребили всякую способность мистических восприятий и ощущений, что, когда от них зависит даже и спасение, они не пробуждаются»³.

Уникальность русской культуры, на наш взгляд, состоит в том, что в ней зафиксировано некое переходное состояние. Представителям русской культуры была свойственна мистическая интуиция, которая, однако, не всегда способна была привести к подлинным открытиям и откровениям в постижении Истины, так как русской культуре недоставало глубинных знаний о мироздании, духовного опыта, «духовной дисциплины» вследствие отторжения своих глубинных мистических корней славяно-арийских вед и профанации христиан-

ства. Именно по этим причинам русская культура, на интуитивном уровне прозревая многие истинные вещи, оказывается не всегда способной «прорваться к свету».

Вышеизложенные богатейшие религиозные переживания, запечатленные в русской культуре, присущи лишь одному, весьма немногочисленному типу ее носителей. Существует иной тип религиозности, который можно условно назвать «внешне-обрядовым» – он являет собой пример безболезненного раздвоения личности человека, совершающего внешние религиозные обряды, но строящего свою жизнь в полной свободе от каких-либо духовных устремлений. В таком случае чрезмерное внимание к соблюдению внешней формы, к неизменной и «неперекаемой» стороне православия, «пропущенной сквозь призму» официальной идеологии и превратившейся в свод мертвых правил, не допускающих дополнения и развития, оказывается лишь лицемерным прикрытием внутреннего несовершенства духовной основы «общепринятого» православия – поэтому столь «сомнительными» для официальной церкви оказались труды В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского и других русских философов, сумевших сделать значительный шаг в создании системы, объединяющей теологическую форму познания и отражения реальности с ее научным познанием и философским осмыслением.

Вопрос о том, является ли официальная доктрина православной церкви единственной сферой проявления духовности и способно ли сознание современного человека полностью быть «вмещенным» в церковность и найти в ней ответы на все свои духовные запросы, особенно актуален сегодня. Этот вопрос неоднократно ставился и В.С. Соловьёвым, который убедительно доказывал то, что уже сознание современного ему человека, его культура и религиозность не могут вместиться в средневековое мирозерцание, то есть в церковное сознание. В своей работе «Об упадке средневекового мирозерцания» В.С. Соловьёв писал о том, что в связи с тем, что сущность христианства есть перерождение человечества и мира «в Духе Христовом», превращение мирского царства в Царство Божие, оно должно происходить при активном участии человечества. Однако человечество совсем не спешит «перерождаться» и «видоизменяться», поэтому языческий мир принял учение христианства лишь формально, оставаясь «при своем материальном бессмыслии и своей материальной косности»⁴. Именно подобное «абстрагированное» восприятие христианства привело и ко многим искажениям, вошедшим «в плоть и кровь» исторического христианства, среди которых В.С. Соловьёв называет, например, такие его черты, как «разделение духовного и мирского» (то есть формальное почитание истин при сохранении «природного», непросветленного состояния сознания и бытия), убежденность в сугубо индивидуальном пути спасения, предоставление всей публичной жизни: общественного строя, государства, его законов различным властям – мирским и церковным. За отречением от дел мира последовало отречение и от материальной природы, что привело к «какому-то восточному дуализму, отрицающему природу как злое начало»⁵.

Именно такое мировоззрение приводит к постепенному и нередко незаметному «угашению живого духа» людей и всего общества. Например, А.П.Чехов и Н.В.Гоголь представили нам картину общественного строя, основанного на тех принципах, которые позднее были названы А.Зиновьевым «принципами коммунальности». При такой картине мира люди, хранящие подлинный дух истинного, внутреннего христианства, оказываются некими «белыми воронами», с трудом терпимыми и гонимыми окружающим «христианским» обществом. В повестях Н.С. Лескова изображаются единичные примеры истинно праведных христиан, чьи устремления и внутренняя суть воспринимаются большинством людей как «непонятная и неадекватная странность», с трудом терпимая. С этой «странностью» вступают в бой все окружающие, в том числе и духовенство. Например, в рассказе «Однодум» главный герой Александр Рыжов, руководствующийся глубинно понятыми библейскими истинами, оказывается «бельмом в глазу» всех окружающих, персоной непонятной, подозрительной и даже опасной, а его православие находят «сомнительным». Мировоззрение и поведение героя усердно хотят ввести в привычное и принимаемое всеми русло формального понимания христианских истин, допускающего различные «послабления» и «отходы» от истинных начал православия в жизненном поведении.

Таким образом, в русской культуре можно найти подтверждение того факта, что нецелостность, раздвоенность человека приводят к утрате его подлинной религиозной веры и внутренней целостности, а явственно выраженная тенденция к «замораживанию» религиозной сферы в определенных формально очерченных пределах ограничивает внутреннее развитие человека и всего общества. Отсюда – многочисленные искажения, которые, как считал В.С.Соловьёв, вводили историческое христианство от Истины. Впоследствии эти проблемы христианской жизни не только не были разрешены, но и еще более углубились. Например, интересно рассмотрение типов христианской религиозности, предложенное монахиней Еленой (Елизаветой Кузьминой-Караваевой), которая называет пять типов религиозной жизни: синодальный, уставнический, эстетический, аскетический, евангелический. Первые три из них – наиболее распространенные – по сути являются различными модификациями «внешне-обрядового» типа, в аскетическом типе проступают черты явственно заметной подмены истинных духовных устремлений ложными стремлениями к достижению определенного узконаправленного и «узко понятого» совершенства. И лишь пятый (евангелический) тип является выражением подлинной (положительной, истинной) религиозной жизни.

Последующее развитие второго типа приводит к постепенному «отмиранию» религиозных исканий, превращению их в предмет внешнего обрядового интереса или привычки (именно этот тип издавна являлся и по сей день является наиболее многочисленным). Приметой времени становится картина, описанная в письме Илариона Троицкого, цитирующем слова епископа Феофана (Говорова) о временах, предшествующих появлению антихриста: «Хотя имя христианское

будет слышаться повсюду, и повсюду будут видны храмы и чины церковные, но все это *одна видимость, внутри же отступление истинное*»⁶.

Интересно, что в результате развития изложенных в этой статье двух типов религиозности («трагически-антиномического» и «внешне-обрядового»), характеристики их могут также причудливо смешиваться друг с другом, являя собой сочетание «материалистического мещанства» с «возвышенным мистицизмом» и «трагическим антиномизмом». Таковое смешение проявило себя, например, в т.н. «революционном романтизме», в котором религиозные стремления обращены к некоему абстрактно понимаемому социальному идеалу (яркий пример – чекист Срубов из романа В.Зарубина «Щепка»). Интересна модификация этих типов в дальнейшем их эволюционном развитии. Великолепные социологические исследования на эту тему проводил А. Зиновьев (работы «Коммунизм как реальность», «Кризис коммунизма», «Зияющие высоты», «Гомо советикус»).

При внимательном наблюдении за сегодняшней действительностью нельзя не заметить, что те люди, которые пытаются полностью следовать путем церковным, то есть, по сути, теологическим, в высшей степени подвержены всем тем духовным опасностям, о которых писал В.С. Соловьёв, и склонны «попадаться» в те же «ловушки», в которые издавна попадали идущие этим путем люди.

Например, вплоть до наших дней многие представители человечества ведут борьбу за «чистоту исторической формы» христианства, что приводит к «верхоглядству» в понимании христианства и искажению его внутреннего «логосного ядра».

Отказ от использования разработанной в мировой (в том числе русской) научно-философской мысли синтетической философской системы приводит к эклектизму мышления, делает невозможным продвижение человечества на пути познания Истины.

Между тем русская философия XIX – первой половины XX века пыталась, отбросив внешнюю, исторически обусловленную форму, проникнуть во внутреннюю суть христианства как мировоззренческой системы. Именно в русской философии XIX – первой половины XX века, разрабатывавшей идею *интегрального синтеза различных сфер знания*, среди которых *философия является органично важной составляющей синтеза науки и теологии*, была сделана попытка вывести человечество на новый уровень познания истин христианства (и шире – всей сферы религиозного и мистического опыта).

Такой подход, согласно воззрениям русских философов, позволил бы философии выйти на качественно более высокий уровень, преодолеть те «односторонности» и ограниченность, которые были свойственны ей на протяжении всего ее исторического развития.

Однако трудности изучения этой тематики связаны с тем, что эта школа не завершила свое историческое становление из-за социальных катаклизмов XX в. и, вследствие отсутствия единой терминологии, способной адекватно представить *теософию* как единую сферу знания, сегодня воспринимается по сути лишь как предмет истории или экзотический музейный экспонат.

Одной из основных задач философии сегодня является создание развитого категориального аппарата, способного к наиболее адекватной передаче истинного и целостного ЗНАНИЯ.

Только такая система может быть способной к адекватной передаче и философскому обобщению сложнейших феноменов, которые долгое время считались «религиозными доктринами» и «мистическими интуициями».

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 229

² Тургенев И.С. Повести // Тургенев И.С. Собр. соч. В 12 т. М.: Худож. лит., 1955. Т. 6. С. 95.

³ Розанов В.В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С.144.

⁴ Соловьёв В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 345.

⁵ Соловьёв В. С. Цит. соч. С. 348

⁶ Письмо архиепископа Илариона [Троицкого] к Н.Н. по поводу Декларации митрополита Сергия [Страгородского] от 20 июля 1927 г., 4 ноября 1927 г. // Русская Православная Церковь и Коммунистическое государство. 1917–1941. – М.: Изд. ББИ св.ап. Андрея, 1996. С. 242.

В.Е. КОРОТКОВ

Ставропольский государственный университет

ТЕМА КУЛЬТУРЫ В РУССКОЙ МЫСЛИ И В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Посвящена изучению особенностей понимания культуры русскими мыслителями 19-20-го вв. и роли философии В. Соловьёва в развитии этого понимания. Исследуется специфика рациональности русской культуры, представленной в философской рефлексии. Эта рациональность – рациональность «цельного знания», или Логоса, она связана с цельностью духа, основанной на вере и высшей разумности. Концепция культуры В. Соловьёва соответствует этапу «зрелого функционирования» этой рациональности и занимает важное место в его философии.

The paper is dedicated to investigating the peculiarities of understanding of culture in Russian thoughts of the 19-20-th centuries and of Solovyov's philosophy role in the evolution of this understanding. The author studies the features of the Russian culture rationality in philosophical reflection. This is the rationality of the "whole knowledge" or Logos, it is connected with the wholeness of mind and based on belief in God and on the supreme rationality. Solovyov's conception corresponds to the stage of the "mature function" of this rationality and takes up an important place in his philosophy.

Ключевые слова: *русская философия, культура, цивилизация Запада, рациональность, христианская культура, культура Логоса.*

Keywords: *Russian philosophy, culture, civilization of the West, rationality, Christian culture, culture of Logos.*

Тема культуры занимает в работах русских мыслителей заметное место: не случайно Н. Бердяев посвящает ей главу в «Русской идее». Интерес философов к изучению культуры связан с важнейшими темами русской мысли, среди которых Россия и Запад, кризис западной цивилизации, национальное и общечеловеческое, нигилизм и другие. Заметный вклад внесли отечественные мыслители в разработку теории культуры и цивилизации: можно отметить теорию культурно-исторических типов Н. Данилевского, теорию стадий развития цивилизации К. Леонтьева. В работах XX века изучение культуры выходит на новый уровень, проблемы культуры осмысливаются в историософских концепциях Н. Бердяева, Л. Карсавина, в теории социокультурной динамики П. Сорокина, в связи с анализом опыта революции в России Г. Федотовым и в иных контекстах.

В рамках небольшой статьи нет возможности рассмотреть все аспекты изучения культуры в отечественной философской мысли, однако исследование этой темы представляется актуальным. Особенности культуры России концентрированно проявляются в философской рефлексии, что позволяет рассматривать работы отечественных философов как ключ к тайнам русской культуры.

Рассматриваются особенности понимания культуры русскими мыслителями и место учения В. Соловьёва в развитии идеи культуры в отечественной философии.

В исследованиях культуры выделяют два подхода: историю культуры можно изучать, по словам Л. Баткина, в естественных науках «специфически-научным, или сциентистским», способом «как историю цивилизации» и в «специфически-гуманитарном плане» как систему смыслов, как полагание смыслов¹. Эти подходы прослеживаются и в истории отечественной мысли, причем для философии наибольший интерес представляет подход к культуре как полаганию смыслов, прежде всего, своеобразие способа полагания смысла в русской культуре, или, другими словами, специфика ее рациональности, поскольку она нашла выражение в философской рефлексии. Выделяются синхронический и диахронический аспекты рассмотрения рациональности. Одними из первых в России к философскому осмыслению культуры обратились ранние славянофилы. Хотя в их работах термины «культура» и «цивилизация» почти не употребляются, исследование особенностей «просвещения» в России, «склада ума», «образованности» (И. Киреевский), особое внимание к истории «племен» и «вероисповеданий» («Семирамида» А. Хомякова) свидетельствуют о значимости культурологического аспекта их мысли. Этот культурологический интерес не был академическим. Философия в России имела критический, проективный и практически ориентированный характер, была, как правило, связана с задачами религиозного преображения человека и мира на

основе христианских ценностей. Оценивая вклад славянофилов в философское осмысление культуры, В. Зеньковский видит в них «проповедников «православной культуры», после которых «развивается рядом мыслителей мысль, что православие, заключая в себе иное восприятие и понимание, чем то, какое сложилось на Западе, может стать основой нового подхода к темам жизни и культуры. Это рождало и рождает некое ожидание, можно сказать, пророческое устремление к новому «эону», к «эпохальному» пересмотру всей культуры»². Рассмотрение культуры через призму ее религиозного смысла в значительной степени определило характер и направление исследований культуры в дореволюционной и эмигрантской отечественной мысли: «Каково последнее задание культуры? Задача культуры – дело богочеловечества, т.е. очеловечение мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно». «Недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие»³.

Этот лейтмотив связывает воедино различные аспекты осмысления темы культуры в русской философии, определяя общие принципы ее рассмотрения. Применительно же к русской религиозной философии можно говорить о типологической общности осмысления культуры, о некоторой единой парадигме, в рамках которой выявляется определенный тип рациональности русской культуры XIX–XX веков.

Хотя в отечественной философии представлены различные концепции культуры, именно религиозные интерпретации темы культуры позволяют выявить особенности ее рациональности. «Культура» производится от «культ-та», религия рассматривается как смыслообразующая основа культуры как системы (П. Флоренский). С точки зрения И. Киреевского характер культуры (понимаемой им как духовная культура) определяется господствующим типом религии. С влиянием православия он связывает отличие отечественного «просвещения» от западного. Основные различия полагаются в сфере духа: цельность и разумность древнерусского склада ума противопоставляются раздвоенности и рассудочности западноевропейского духа. Специфика рациональности русской культуры связывается с цельностью духа, основанной на высшей разумности, на православной вере. Эта концепция рациональности прослеживается в последующем развитии русской религиозной философии и в контексте истории отечественной философии его можно назвать рациональностью «цельного знания» или рациональностью Логоса.

Необходимо иметь в виду, что в русской религиозной философии представлен идеализированный образ русской культуры, который носит не дескриптивный, а, скорее, прескриптивный характер. При этом рациональность Логоса представляет особый тип рациональной культуры. В русской религиозной философии Логос понимается как универсальный абсолютный Разум, Разум в его цельности. «Идея высшего, универсального Разума возникает из умозрения, приходящего к сознанию своего высшего начала, – из необходимого развития философской мысли, спрашивающей себя о смысле жизни, о смысле существования»⁴. Для этой рациональной культуры характерны такие черты, как оп-

ределяющая роль религиозных, православных ценностей, органическая целостность, соединение религиозно-нравственных ценностей, философских и научных понятий в высшем синтетическом знании, ориентация на практическое преобразование мира на основе этого знания. Не определяя здесь более подробно этот тип рациональности, отметим его значимость для осмысления культуры в отечественной мысли.

Специфика понимания культуры русскими мыслителями особенно заметна при сопоставлении его с современными ему концепциями культуры в западной философии. В. Эрн, противопоставляя рациональность Логоса рассудочной рациональности западной культуры, отмечал недопустимость рассмотрения культуры отвлеченно, как абсолютизированной совокупности музейных ценностей, ибо такое понимание культуры, «измышленное кантианством», есть отрицание культуры. «Вечна и абсолютна ценность не культуры, а жизни, творящей культуру»⁵, причем культура здесь понимается не как выражение иррациональности «жизни», а как выражение и оформление живого, животворящего Логоса. В этом плане понимание культуры в русской религиозной философии отлично и от основанных иррационалистических моделей. Критика отвлеченного научного разума (рассудка) в русской философии открыла путь в направлении супрарационализма на христианской основе. Русская культура не просто противопоставляется западной цивилизации, или культурам Востока, основанным на иных религиозных ценностях.

Противостояние между христианскими церквями имеет давние корни, но в XIX веке западная цивилизация переходит в новое состояние: на базе европейской христианской цивилизации формируется современная светская универсальная цивилизация. В русской мысли эта трансформация отражается в образах «кризиса культуры», «конца» Запада, в славянофильском отторжении современной культуры Запада, в протесте нигилистов против культуры. В философии XX века углубляется понимание проблемы: западная цивилизация соотносится с «индустриальной культурой» (Б. Вышеславцев), выявляются общие черты развития культуры на Западе и в Советской России (Г. Федотов). Современная цивилизация рассматривается уже не как состояние региональной культуры Запада, а как один из этапов развития мирового цикла последовательной смены средневекового и возрожденческого типов культуры (П. Флоренский), («идеациональной» и «чувственной» систем культуры у П. Сорокина), причем как этап, близящийся к завершению. В этих условиях критика особенностей западной цивилизации направляется на цивилизацию как таковую, приобретает эсхатологический характер (Н. Бердяев).

Критика культуры Запада оказывается, в сущности, критикой современной цивилизации, утратившей религиозный смысл, это критика «бессердечной культуры»: «Человечество попыталось за последние два века создать культуру без веры, без сердца, без созерцания и без совести; и ныне эта культура являет свое бессилие и переживает свое крушение»⁶. Вместе с религиозным смыслом

утрачивается и нравственный смысл современной культуры. При этом во второй половине XIX века проблема нравственной и религиозной критики культуры, ее оправдания начинает постепенно отделяться от проблемы специфики российской цивилизации, последняя постепенно политизируется, трансформируясь в проблему национального своеобразия России, позднее это направление развития мысли находит свое завершение в евразийстве. Вместе с тем идея религиозной культуры сохраняет свою связь с идеей отличия культуры России от цивилизации Запада, они объединяются в рефлексии на тему «русской идеи».

Таким образом, внешний интерес к теме культуры в русской философии имеет глубокие внутренние основания, в работах отечественных мыслителей представлено специфическое понимание культуры. Русские мыслители достаточно глубоко осознали не только своеобразие своей культуры, но и природу современного конфликта в сфере культуры, и значение темы культуры для России и всего человечества. При этом представители

Для подхода русского философа к культуре характерно стремление постигать «внутреннюю истину или смысл (логос) предметов»⁸, не описывать предмет, а указывать его значение в «общей связи истинно сущего». Феномены культуры рассматриваются им как подготовительные условия для решения более значительных задач.

Среди феноменов культуры В. Соловьёв особо выделяет религию, более того, сама культура рассматривается им в религиозном аспекте, а значимые различия между культурами связываются с религиозными различиями. Внимание уделяется общим моментам в учениях важнейших религий, их готовности к синтезу во имя осуществления высших идеалов человечества. Интересны работы философа, посвященные религиям Древности и Востока. В. Соловьёв сопоставляет их учения с христианством, он открыт для восприятия и понимания других вероисповеданий, вступает с ними в диалог. В «Чтениях о Богочеловечестве» последовательно рассматриваются «пессимизм и аскетизм» буддизма, идеализм Платона, монотеизм иудаизма (и связываемого с ним ислама), александрийская теософия – «все эти фазисы религиозного сознания заключаются в христианстве, вошли в состав его»⁹.

Оценивая западное христианство, В. Соловьёв, с одной стороны, отмечает его роль в становлении «антихристианской цивилизации» Запада, с другой – видит в нем союзника в борьбе за христианские ценности. Двойственно значение и западной цивилизации. Она освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. В то же время философ отмечает «великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры»¹⁰. Поэтому эта цивилизация утвердила одновременно и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

В противоположность западному христианству, породившему эту цивилизацию, христианский Восток «привязывается к божественному» и сохраняет его. При этом и христианский Восток, и христианский Запад не только не исключают друг друга, но и необходимы друг для друга. Однако, храня истину Христову, «восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую»¹¹. В этой связи В. Соловьёв ставит задачу создания христианской культуры. «Истинно христианская культура» предполагает «установление во всем обществе человеческого и во всех его деятельности того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа»¹². Это отношение философ видит в свободном подчинении низших начал (материального и рационального) высшему божественному, однако свободы развития недоставало восточному человеку, чем определялось несовершенство последнего.

В развитии начал свободы в человеке В. Соловьёв видит «положительное значение и цель» западной культуры, которая дополняет духовные начала восточного христианства.

Синтез начал Востока и Запада в христианской культуре является важнейшей задачей, практическому решению которой В. Соловьёв посвятил ряд лучших лет жизни на рассудочном типе мышления классических моделей культуры, и от русской религиозной философии предложили свое понимание целей и задач культуры, оставив потомкам идею христианской культуры.

Какова же роль философии В. Соловьёва в развитии темы культуры в истории русской мысли и какое место эта тема занимает в его творчестве? В истории рассмотренного здесь типа рациональности можно выделить ряд этапов. По мнению исследователей, рациональность, как правило, в процессе своего развития проходит «восходящий», «зрелого функционирования» и «нисходящий»⁷ этапы. Такие этапы можно выделить и в эволюции понимания культуры в русской религиозной философии. Формирование основ идеализированной модели русской культуры связано с творчеством ранних славянофилов, а «нисходящий» этап ее развития приходится на послеоктябрьский период существования традиции. Этап «зрелого функционирования» этой рациональности, на котором оформляются выразительные средства данного способа мышления, а сам способ успешно применяется для осмысления культуры, приходится, по нашему мнению, на вторую половину XIX – первые десятилетия XX века. В этот период философами достаточно широко используются ключевые понятия «культура» и «цивилизация», формируются концептуальные основы рассмотрения культуры в русской религиозной философии, выработанные концепции применяются на практике. В этом плане учение В. Соловьёва вполне обоснованно можно отнести ко второму этапу развития рациональности Логоса, к этапу «зрелого функционирования».

При рассмотрении концепции культуры В. Соловьёва следует указать на применение им достаточно развитого понятийного аппарата. Для характе-

ристики современной ему культуры Запада активно используется понятие «цивилизация»; понятия «культура», «европейская культура», «культурно-исторический процесс» используются реже и в определенных контекстах, но чаще, чем философами первой половины XIX века. Кроме того, философ рассматривает такие составляющие культуры, как «образованность», нравственность, искусство, право, государство и т.д., демонстрируя тем самым многоаспектный подход к культуре и значимость культурологической проблематики для его творчества.

Но культура для В. Соловьёва не просто совокупность феноменов, являющихся объектом изучения, она рассматривается мыслителем именно в аспекте ее духовного содержания, в аспекте полагания смысла бытия, с точки зрения ее роли в духовном преображении мира, «не исторически, а мистически».

Рассматривая культуру с точки зрения религиозных целей и задач, В. Соловьёв видит в ней лишь ступень на пути богочеловечества к подлинному соединению с божественным началом, подготовительное условие к осуществлению всеединства. Культура, утратившая этот смысл, – антихристианская культура, безбожная цивилизация, хотя и она имеет некоторое положительное значение. Подобным же образом оценивается и «полуевропейская буржуазная цивилизация»¹³, пустившая корни в городах России. В ряде аспектов критики цивилизации В. Соловьёв близок Н. Федорову, Л. Толстому, российским нигилистам. Вместе с тем его концепция культуры существенно иная. «Центральный пункт в возражениях Соловьёва [Толстому] и главная его опора состоит в том, что для развития свободы и нравственности безусловно необходимо благоустроенное общество»¹⁴, ибо без социального переустройства нравственность остается отвлеченным понятием. В. Соловьёв не отвергает современную ему культуру, а рассматривает ее как подготовительное условие для действительного преображения мира. Тем самым происходит своего рода «оправдание культуры» в философии В. Соловьёва. В его учении современная культура предстает как ступень на пути спасения человечества, причем как ступень прогрессивного развития, безбожная цивилизация преодолевается на пути движения вперед, а не назад. Философ критикует проект «великой консервативной культуры» К. Леонтьева¹⁵.

Выступая как критик нигилистического и консервативного отношения к культуре, В. Соловьёв критически относится и к абсолютизации культурных различий. Рассматривая теорию культурно-исторических типов Н. Данилевского, он выступает как против ряда ключевых ее положений, так и против политических интерпретаций ее почвенниками и иными последователями, видящими в ней обоснование национализма. Философ критикует противопоставление культур, национальную замкнутость и обособленность, раскрывает диалектику национального и общечеловеческого.

Концепция культуры В. Соловьёва является составной частью его философии всеединства, связана с учениями о Логосе, Софии, Богочело-

вечестве, с концепцией «цельного знания». В его концепции культуры рациональность русской культуры проявляется наиболее полным образом, находится на этапе «зрелого функционирования». В этом плане наследие великого философа предоставляет нам значительные возможности для осмысления отечественной культурной традиции, связь с которой мы ощущаем и в настоящее время.

¹ Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 107.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Л. Эго, 1991. Т.1. Ч.2. С.5.

³ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. – М.: Наука, 1993. Т.2. С.642.

⁴ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С.52.

⁵ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С.125.

⁶ Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2003. С. 344.

⁷ Мамонова М.А. Запад и Восток: традиции и новации рационального мышления. М.: МГУ, 1991. С. 42–43.

⁸ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.Е. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С.91.

⁹ Там же. С. 105.

¹⁰ Там же. С. 15.

¹¹ Там же. С. 167.

¹² Там же.

¹³ Соловьёв В.С. Враг с Востока // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. С. 482.

¹⁴ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл.С. Соловьёва // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Изд-во «Пресса», 1991.С. 537.

¹⁵ Соловьёв В.С. Статьи из энциклопедического словаря: Леонтьев // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. С. 418.

ОПРАВДАНИЕ КРАСОТЫ

ЯН КРАСИЦКИ

Вроцлавский университет, Польша

КРАСОТА, КОТОРАЯ «СПАСАЕТ». ОПРАВДАНИЕ КРАСОТЫ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА И РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XIX–XX ВВ.

Рассмотрен вопрос красоты и творчества и его соотношение с вопросом о спасении, а также призвании человека. В русской религиозной философской мысли была предпринята основанная на догмате Воплощения, а также призвании человека создавать неизвестная на Западе «богочеловеческая» теургическая попытка апологии красоты и творчества. Указывается, что источником красоты является отделение добра от красоты, и доказывается, что в одинаковой степени красота нуждается в добре, а добро нуждается в красоте. Выделяются две стороны красоты – красота, ожидающая спасения, а также спасающая красота. Доказано, что его окончательный смысл раскрывает только перспектива эсхатологии.

The article deals with the problem of beauty and creative process as related to the question of salvation and of the ultimate vocation of man. It argues that the Russian religious and philosophical thinkers made an attempt (based on the Incarnation dogma and man's vocation to the idea of creation) to defend beauty and creative processes in the perspective of the vision of God-Man. While presenting the drama of beauty, the author demonstrates that the former starts with the dissociation of the beautiful from the good, and concludes that the former is impossible without the latter (and vice versa). Having pointed to two aspects of beauty – the one which saves and the one which awaits saving – the author shows that its ultimate meaning will be disclosed in the eschatological perspective.

Ключевые слова: красота, добро, творчество, культура, гуманизм, спасение, тайна, смерть, бессмертие, эсхатология.

Keywords: beauty, the Good, creative process, culture, humanism, salvation, mystery, death, immortality, eschatology.

1. Двусмысленная красота.

В философской и богословской традиции и на Западе, и в России красота никогда не имела однозначного восприятия.

Любопытно, что бл. Фома Аквинский ни разу не поместил красоту среди так называемых *transcendentale*, хотя, с другой стороны, есть у него места, в которых говорит так, как будто красота фактически была качеством «трансцендентальном»¹. Схоластическим образом и Ж. Маритен, известный французский неотомист XX в., следуя за Фомой Аквинским, различал два разных порядка, порядок *ad bonum operis*, и *ad bonum operantis* и указывал, что художник действует для первой цели, так как святой для другой². Правда, Римская Церковь знает и такие лица, как например, живописец – францисканец бл. Фра Анжелико (fra Angelico da Fiesole) или испанские святые поэты-мистики Тереза Авильская (Teresa de Avila) и Иоанн от Креста (Juan de Yeres у Alvarez), которые своей жизнью и творчеством засвидетельствовали, что можно быть одновременно и художником, и святым человеком. Но такая

ситуация это не правило, а исключение из правил. Почти вся история искусства свидетельствует, что в принципе этих два порядка, т.е. эстетический и нравственный, красоты и добра, расходятся друг с другом. Как в истории искусства, так и в искусстве наших дней дуализм святости и искусства, нравственной и художественной жизни считается почти неопределимым.

В связи с этим в статье, «посвященной памяти Владимира Соловьёва», Н.А. Бердяев писал: «Взаимоотношение между путями человеческого спасения и путями человеческого творчества есть самая центральная, самая мучительная и самая острая проблема нашей эпохи. (...) Может ли человек спастись и в то же время творить, может ли творить и в то же время спастись? И как понимать христианство: есть ли христианство исключительно религия спасения души для вечной жизни или также творчество высшей жизни оправдано христианским сознанием? Все эти вопросы мучат современную душу, хотя и не всегда сознается вся глубина их»³.

2. Красота и русские. Обвинение и оправдание красоты..

Противоречие святости и спасения выступало в традиции Запада и Востока, но в русской (восточной) философской, богословской и культурной традиции было оно несравненно более драматически переживаемое (вспомним хотя бы творческий путь Н. Гоголя) и требовало особых средств его преодоления.

Интересно, что при очень напряженном переживании дуализма творчества и спасения в России возникла одновременно – можно так сказать – «бого-человеческая» попытка оправдания красоты, культуры и творчества – феномен на Западе почти неизвестен.

Христианство – подчеркивал В. Соловьёв – совмещает в себе истину, неизвестную другим религиям, правду о Богочеловечестве – и она является единственной реальной почвой оправдания человека и его культуры.

В *Чтениях о Богочеловечестве* он писал, что христианство – это по сути религия творческая, синергическая и нет в нем распыры между гуманистическим и Божественным началом, творческим и культурным, человеческим и Божественным⁴. В работе *Великий спор и христианская политика* он настаивал: «Мы должны заботиться о том, чтобы на благодатной основе Церкви воздвигалось здание истинно-христианской, не западной и не восточной, а вселенской бого-человеческой культуры»⁵.

Для русских религиозных мыслителей Богочеловечество – это не только философская или богословско-философская система, а императив⁶ подхода ко всем затруднениям человеческой жизни, в том числе и к проблеме культуры, творчества и красоты.

Соловьёву, высказывающему пожелание «вселенской богочеловеческой культуры» выходил навстречу С. Франк, который утверждал, что «вся история христианского европейского человека находится под знаком одного фатального и трагического недоразумения: враждебного противостояния друг другу двух вер – веры в Бога и веры в человека – противостояния, доходящего до открытой и жестокой борьбы между ними»⁷. Заслугой Соловьёва, как считает Франк, является то, что в учении о Богочеловечестве он выявил возможность преодоления этих двух форм «злой веры»: «веры в Бога», исключаяющей «веру в человека», и «веры в человека», исключаяющей «веру в Бога».

В свою очередь Бердяев подчеркивал, что христианство – это не только откровение о Боге, но и откровение о человеке⁸. Боговоплощение имплицитно не только веру в Бога, но и веру в человека. И этой веры, по мнению Бердяева, в истории христианства и Церкви как на Западе, так и Востоке не хватало в прошлом и не хватает до сих пор⁹.

3. Гуманизм и культура.

Проблема идеала автономной культуры в истории русской культуры была пережита русскими творцами не только на эстетическом, но и на духовном уровне. При этом с большей остротой, чем на Западе, и как таковая появилась в русской религиозной мысли начиная уже с таких лиц, как П.Я. Чаадаев и Н.В. Гоголь¹⁰. На этом пути и выступал Л.Н. Толстой против идеала чистого искусства (фр. *L'art. pour l'art.*), спорили и представители эпохи русского символизма и декадентства В. Брюсов, А. Белый, З. Гиппиус, Д. Мережковский и др.

Ситуация была тем более драматической, что в русской культурной традиции почти неизвестен был идеал автономного, антропоцентрического гуманизма и автономной культуры. Распространенный в Европе уже со времен эпохи Возрождения¹¹ идеал автономного гуманизма и автономного искусства в отсталой культурно и цивилизационно стране Пушкина был неизвестен не только в допетровской России, но и России уже «европейской», «культурной». Как писал в *Русской идее* Н.Бердяев, Россия не знала гуманизма в западном, возрожденческом смысле этого термина. Гуманизм означал здесь лишь то же, что «гуманность», служение человеку. «Русские, – пишет он, – всегда смешивали гуманизм с гуманитаризмом»¹².

Чтобы не быть голословным приведем несколько примеров. И так, отрицание идеального, трансцендентального добра заметно как в этической программе Н. Чернышевского, так и во взглядах нигилистов, в христианском анархизме Л.Толстого. Так, Н.Чернышевский в романе *Что делать?* сформулировал четкую программу этического утилитаризма и разумного «эгоизма», в которой по образцу французских и английских философов эпохи Просвещения критерием добра выступала исключительно польза и разумный личный интерес. Присущий русскому нигилизму

бунт против всеобщих идолов выражался не только в отвержении идеальной, трансцендентальной Красоты-Добра, но и всех ценностей или идей, несоизмеримых средствами немедленной общественной, практической пользы (например, образ Базарова в романе И. Тургенева *Отцы и дети*). Близок христианскому анархизму русский нравственный нигилизм Д. Писарева, который в конфликте «отцов» и «детей» «рассчитался» с этическим идеализмом и проблемой «лишних людей».

Надо также помнить о том, что отрицание «культурного» идеала принимало в России характерную русскую и несоответствующую западному пониманию нигилизма и анархизма нигилистическую¹³ и анархистическую окраску (например, христианский анархизм Толстого). К этому направлению можно отчасти отнести и представителей народничества. Вспомним общественный утилитаризм Д. Писарева или проведенную Л.Н. Толстым нравственную критику искусства (*Что такое искусство?*, 1897)¹⁴.

4. Какая красота «спасает»? Идеал Содомы и Мадонны.

Но не только к идеалу гуманизма, но и к красоте в России подходили более подозрительно, так как одни хотели бы в ней видеть высшее благо, другие – почти плод искушения. Этот плод до сих пор обольщает и искушает «дочерей и сыновей человеческих».

Образец этого двойственного подхода можно увидеть в таких романах Достоевского, как *Бесы*, *Идиот* и др. Достоевский боялся Красоты, но и увлекался прелестью женщин. Достоевский понял, что нет ничего более противоположного, чем красота Сикстинской Мадонны Рафаэля Санти, которой восхищался писатель в Дрезденском музее¹⁵, и красота Настасьи Филипповны. Писатель как никто другой почувствовал и понял, что красота – это мистерия и тайна. Мир Достоевского – это мир разлада и распада, в котором все подлежит переоцениванию. Это мир, в котором все находится под подозрением, все двойится как в сновидении Раскольникова, в пьяном бреде Федора Карамазова, встрече с дьяволом Ивана Карамазова.

Никто, как Достоевский, не осознал эту правду: «красота – это страшная и ужасная вещь». Эта красота одновременно пугала и восхищала сердце Аделаиды, когда она смотрела на портрет Настасьи Филипповны. Аделаида говорит: «Этакая красота – сила (...) с этакою красотой можно мир перевернуть!» (*Идиот*. Ч. 1. гл.7)¹⁶. Но именно эта красота в конце концов приводит к гибели и смерти. В *Идиоте* князь Мышкин сходит с ума, Рогожин убивает Настасью Филипповну...

В этом контексте не должна удивлять ревность, с какой Ипполит Терентьев, один из героев романа *Идиот*, выступает против слов князя Мышкина о спасающей красоте («красота мир спасет»). Ссылаясь на переданные ему Николаем Иволгиным слова князя Мышкина и иронизируя над последним, 18-летний юноша спрашивает: «Какая красота мир спасет?» (ч. 3, гл. V)¹⁷. Да, «мир спасет красота», но вновь спросим за Терен-

тьевым: «Какая красота?». Та, которая сияет из живого лица красавицы Настасьи Филипповны или лежащего перед нами ее трупа (которой из соблазняющее тела становится пристанище для «Мухи»)? Правильно Н. Вубнов сравнивал красоту с улыбкой Джоконды с картины Леонардо да Винчи. Правильно и замечает Н. Лосский: «Князь Мышкин у Достоевского говорит, что «красота спасет мир», но у того же Достоевского Дмитрий Карамазов в своих бурных излияниях перед Алешей заявляет: «красота – это страшная и ужасная вещь»¹⁸. Страшная, потому что в ней смешивается идеал «Мадонны» с идеалом «Содомским». Она «таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»¹⁹. Красота Настасьи Филипповны одновременно рождает и восторг, и ужас и доводит до трагического финала влюбленных в Настасью князя Мышкина, Рогожина ...А. Вольтинский справедливо замечает, что лицо Настасьи Филипповны внушает не только страсть, но впечатление чего-то «демонического»²⁰.

Красота и спасает, и требует спасения. Она всегда путь и добра, и зла. Зная об этом, одновременно писатель утверждал, что красота это экстаз, выход, прорыв к другому миру. Мышкин не говорит о красоте в классической оппозиции красота – уродство (безобразия), говорит о другой красоте. Красоте потусторонней и «не от мира сего».

Достоевский, как и Соловьёв, знал, что красота есть гибель, смерть, но в тоже время красота – исцеление, жизнь. Есть красота, которая сжигает «сердца людей», и красота, которая их исцеляет. Красота-смерть и красота-бессмертие. Поэтому надо говорить о красоте, ожидающей спасения, и красоте спасающей. Есть красота античных богов, и красота Этого, в котором не было «ни вида, ни величия (...) который привлекал бы нас» (Ис. 53, 2). О Ней он и писал в своей записной тетради. Это красота – Христос.

5. Две «силы». Оправдание красоты в философии В.С. Соловьёва.

По мнению В.С. Соловьёва, красота сама по себе не спасает, спасает красота в благе. Красота античных богов Аполлона и Диониса не спасает, но сама ожидает спасения. По его мнению, уход от идеи единства красоты и добра – это великое искушение современного человека и великое отступничество нашего времени.

На такое «утверждение», как ницшеанский культ античной красоты, культ физической силы и биологической жизни, вообще культ Земли («Я вас научу земле!» – восклицал Заратустра), Соловьёв отвечает: и утверждение ценителей и поклонников культа «с и л ы» и «к р а с о т ы» в античности²¹, и теория самого Ницше – «провозвестника антихриста»²² – все эти утверждения, которые видят смысл жизни в ее «эстетической стороне», в том, что «сильно, великолепно, прекрасно»²³, разрушаются на их собственной почве. Об этом пишет Соловьёв в *Предисловии* к первому изданию своего произведения *Оправдание добра*. Те, кто утверждает, что

смысл жизни заключается в ее эстетической стороне, говорит философ, так же, как и в случае с другим «пророком» и «провозвестником» – Толстым, должны будут столкнуться с безжалостным «фактом» смерти, «который внутренне упраздняет эту мнимую божественность силы и красоты, их мнимую самостоятельность и безусловность», что «конец всякой здешней силы есть бессилие и конец всякой здешней красоты есть безобразие»²⁴.

Если уж говорить о «силе, величии и красоте», пишет Соловьёв, «то всякому, начиная от русского уездного учителя (см. *Ревизор* Гоголя) и до самого Ницше, представляется лишь один и тот же образ, и этого примера вполне достаточно. Это образ Александра Македонского, владыки половины древнего мира, человека, перед которым, как рассказывает библейский летописец, чуть ли не вся земля пала ниц»²⁵. Эта история порождает вопросы, на которые вся мудрость целого античного мира не дает ни одного осмысленного ответа. Ведь необратимость «факта смерти» превращает в «глупость» всю его «мудрость», а его величие, великолепие и славу – в «ничто». Поэтому, обращаясь уже не к опыту древних мыслителей, а к современному «представителю силы и красоты», а именно к Ницше, Соловьёв спрашивает:

«Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты заживо превратился в умственный труп. Отчего же первый не был спасен своей красотой и силой, а второй своим культом красоты и силы? И кто же станет поклоняться божеству, не спасающему свои воплощения и своих поклонников?»²⁶.

Ницше, который, как пишет Соловьёв, считал христианскую нравственность нравственностью «рабов и париев» и относил христианство исключительно к низшим общественным классам, не понял той простой истины, что все Евангелия с самого начала воспринимались не как объявление какого-либо социального «бунта», но как радостная весть об истинном спасении, что вся сила новой религии заключалась в том, что ее основателем был «первенец среди мертвых», воскресший из мертвых и дающий жизнь тем, кто в него верит. Суть евангельского откровения, говорит Соловьёв, – это совсем не бунт «слабых» против «сильных», а весть о Воскресении и Жизни. Отсюда и главный вопрос: какое значение могут иметь «социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении?». И он на этот вопрос отвечает: «Религия спасения не может быть религией одних рабов и «чандалов», она есть религия всех, так как все нуждаются в спасении. Прежде чем с такою яростью проповедовать против равенства, следовало бы упразднить главную уравнивательницу – смерть»²⁷.

Эта «уравнивательница», смерть, вызывает то, что бессмертие, которое проповедают Ницше и вместе с ним все древние и современные верующие в «силу, величие и красоту», «умирает в каждом смертном», в ка-

ждом, кто умирает, и оказывается погребенным на всех кладбищах мира. Существует только одна сила, которая «сильнее смерти», а именно та, в которой Красота и могущество неотделимы от Добра».

«Сила и красота божественны, – пишет он, – только не сами по себе: есть Божество сильное и прекрасное, которого сила не ослабевает и красота не умирает, потому что у Него и сила, и красота нераздельны с добром. Никто не поклоняется бессилию и безобразию; но одни признают силу и красоту, обусловленные добром, вечно пребывающие и действительно освобождающие своих носителей и поклонников от власти смерти и тления, а другие возвеличивают силу и красоту, отвлеченно взятые и призрачные. Если первое учение ждет своей окончательной победы только в будущем, то второму от этого не легче: оно уже побеждено – побеждено всегда – оно умирает с каждым покойником и погребено на всех кладбищах»²⁸.

И не в том ли заключались «трагедия» и «несчастье» «провозвестника антихриста», что он знал только два имени: «красота» и «сила», и не хотел узнать имени «добра»? И не в «несчастном» ли Ницше²⁹, как полагал Соловьёв, должно было исполниться пророчество Достоевского, который предупреждал, что антихрист будет «обольщать красотой»?

б. Красота и эсхатология.

По мнению Бердяева, «красота» – это слово, которое лучше, чем «добро», изображает рай. В этом аспекте он и принимает интуицию Достоевского-Мышкина и... Ф. Ницше. Рай более присущ миру ввиду «имморальной» красоты, чем через добро. Красота иначе чем добро не знает обиды, не знает эсхатологического *ressentiment*. Добро из этого мира всегда под подозрением, и то, чем занимаются в своей эсхатологической и нравственной справедливости т.н. «добрые», это подготовка «вечного ада» для «злых», «но рай, пишет философ, лежит по ту сторону добра и зла, и потому он не есть исключительное царство «добрых» и «добра» в нашем смысле»³⁰. Эсхатологический садизм, преодоление идеи «вечных мук злых» преодолит только в красоте.

«Мы более прорываемся к раю, – пишет Бердяев, – когда мыслим его как красоту. Преображение и просветление мира и есть красота, а не добро. Рай есть теозис, обожение мира. Добро относится к миру непреображенному и непросветленному, к миру тоски, миру падшему и греховному»³¹, «царит das Man, обыденность, принуждающая человека социальность»³². Выход из этого мира дан в красоте не добре, потому что «только красота есть освобождение от заботы и тяготы, добро же есть забота»³³.

Характерно, что свою работу *О назначении человека* Бердяев начинает цитатой из Гоголя: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Добро как долг и добродетель не радуется человеческого сердца. Добро радуется человека, когда оно связано с красотой, с восторгом, восхищением, выходом вне пределов этого мира. Предчувствие рая дано с переживанием

красоты, дано в «экстазе»³⁴. Добро без красоты, как писал Соловьёв, «бессильно». Когда нет к добру творческого отношения, когда оно не восхищает человека – оно становится омертвевшим.

В земном рае, проблема которого «так мучила Достоевского»³⁵ (*Сон смешного человека, Сон Версилова, Легенда о Великом Инквизиторе*), нет свободы и нет красоты, нет восторга, нет тревоги. Нет и творческого экстаза. Земному раю Великого Инквизитора, пишет С.Л. Франк, «присуща одна черта: это – идеальное состояние достигается ценой отказа от творческой тревоги духа»³⁶. Однако красота – это восторг и прорыв из земного порядка, а не сытость «последних людей», к которой приводит их дух Великого Инквизитора. Она означает «меч, а не мир». И можно спросить не про таких ли «людей» и сказано в Апокалипсисе: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч: о, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергу тебя из уст Моих» (Отк. 3, 15). Без творческого отношения к добру, оно умирает. Как у Ницше, так и у Достоевского мечта о земном рае, пишет С.Л. Франк, кончится картиной «последних людей»³⁷. Можно сказать словами французского философа Х. Мийол-Дельсоль – картиной «нас всех последних людей»³⁸.

7. Творчество и красота. Красота-Христос.

Н.О. Лосский, обнаруживая слабости этики творчества Бердяева, правильно обратил внимание на решающую роль творчества в понимании всех философских вопросов его мысли. Поистине все, чего касается человек, если он подходит к чему-то без творческого огня, превращается в свою противоположность и в конце концов омертвевает. На таком пути свобода превращается в террор свободы, этика становится этикой «добрых», которые готовят «злым» вечные муки ада, а великие инквизиторы готовят свои приговоры, кладя холодный смертный поцелуй на лице Христа. На этом пути каждая добродетель становится принужденной, а благо вымученным, несвободным, нетворческим. Н.О. Лосский замечает: «К сожалению, в нашей жизни добро осуществляется чаще всего не в виде индивидуального творчества, а в форме принудительной добродетели и в исполнении нравственного закона, переживаемого как тягостный долг»³⁹. Но такая добродетель, пишет Бердяев, «добродетель без творческого горения, всегда скучна и не спасает»⁴⁰.

Ницше был прав и высказывал ту же правду, что и апостол Павел, т.е. что закон сам по себе мертв и он «убивает» («буква убивает, а дух животворит» – 2 Кор 3.6). Животворит дух или свобода («Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода». – 2 Кор. 3.17). Если мы к добру не относимся творчески, оно не радуется и не спасает. Спасает добро в красоте.

Красота – это категория из мира здешнего и нездешнего: космическая, богочеловеческая, эсхатологическая, пасхальная. Как «подлинная красота» (Н. Лосский)⁴¹ соединяется с бессмертной, неподвластной небы-

тию и родовой смерти жизнью, так и зло соединено с уродством, серостью и смертью.

Истинная красота это рай и бессмертие. Есть красота-«сила»⁴², которая умирает как земные красавицы и еллинские боги и красота-«сила», которая имеет «власть» над смертью. Это Красота-Христос.

¹ Фома называет шесть *transcendentale: ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. Красота (*pulchrum*) обсуждается в *De Veritate*, но в никаком месте не выступает как седьмое *transcendentale*. См. Jaroszyński P. *Spór o piękno*. Poznań 1992. С. 169.

² См. Maritain J. *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*. Notre Dame-London, 1974 (оригинал: *Science et sagesse*. Paris 1935).

³ Бердяев.Н.А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Бердяев.Н.А. Смысл творчества. М., 2007. С. 628.

⁴ «Старая, традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не доводит этой веры до конца. Современная, свободная от религии цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, не доводя до конца своей веры; только последовательно доведенные до конца и реализованные обе веры – вера в Бога и вера в человека – должны соединиться друг с другом в единой и полной истине Богочеловечества». См. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Брюссель. 1966. Т. 3. С. 26.

⁵ Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собр. соч.. Т. 4. С. 110. См. также: Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: Невидимый континент. М., 1998. С. 104.

⁶ См. Беседа М.В. Максимова с проф. Я. Красицки // Соловьёвские исследования / Ред. М.В. Максимов. Вып. 20. Иваново, 2008. С. 301. В духе богочеловеческой философии культуры Соловьёва пишет и современный католический богослов: «Да, Иисус Христос – источник и предпосылка самого существования культуры». Шрейдер Ю. Христос – источник и основа новой европейской культуры // Точки. Puncta. 2001. № 1–2. С. 8.

⁷ Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьёва // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 394.

⁸ Бердяев.Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж 1952. С. 35 и далее.

⁹ «Но подавление человеческого начала, недопущение его своеобразного творческого выражения, есть ущербление христианства как религии Богочеловечества. Христос был Бого-человеком, а не Бого-ангелом, в Нем в совершенстве соединилась в одном лице Божественная природа с природой человеческой, и этим человеческая природа вознесена до жизни божественной. И Христос-Богочеловек был основоположником нового духовного рода человеческого, жизни Богочеловечества, а не Бого-ангельства. Церковь Христова есть Бого-человечество. Ангельское начало есть начало, посредствующее между Богом и человечеством, начало пассивно-медиумическое, передающее Божью энергию, проводник Божьей благодати, а не начало активно-творческое. Начало активно-творческое предоставлено человечеству. Но греховная ограниченность человечества не вмещает полноты христианской истины. И подавляющее господство ангельско-иерократического начала есть показатель бессилия греховного человечества выразить свою творческую природу, понять христианство в полноте и всецелости. Путь спасения для греховного человечества нуждается прежде всего в ангельско-иерократическом начале. Путь же творчества остался самочинным человеческим путем, не освященным и неоправданным, и в нем человек предоставлен себе». См. Бердяев.Н.А. Спасение и творчество. Там же. С. 629.

¹⁰ См. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Полное собрание в одном томе. СПб., 2009.

¹¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX // Бердяев Н.А. Судьба России. Книга статей. М., 2007.

¹² Бердяев Н.А. Русская идея. Там же. С. 461.

¹³ См. Новиков А.И. Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. Л., 1972.

¹⁴ См.: Иванов В.И. Лев Толстой и культура // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000; Белый А. Лев Толстой и культура // Л.Н. Толстой: pro et contra. Там же.

¹⁵ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 128.

¹⁶ См. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Л., 1989. Т. 6. С. 84.

¹⁷ Ипполит Терентьев: „Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет «красота»? Господа, — закричал он, громко всех, — князь утверждает, что мир спасет красота! А я утверждаю, что у него оттого такие игривые мысли, что он теперь влюблен. Господа, князь влюблен; давеча, только что он вошел, я в этом убедился. Не краснейте, князь, мне вас жалко станет. Какая красота спасет мир. Мне это Коля пересказал... Вы ревностный христианин? Коля говорит, что вы сами себя называете христианином. Князь рассматривал его внимательно и не ответил ему”. См. Достоевский Ф.М. Идиот. Там же. С. 383–384. Против Мышкина восстает тоже генеральша :

«Генеральша несколько времени, молча и с некоторым оттенком пренебрежения, рассматривала портрет Настасьи Филипповны, который она держала перед собой в протянутой руке, чрезвычайно и эффектно отдалив от глаз.

— Да, хороша, — проговорила она, наконец, — очень даже. Я два раза ее видела, только издали. Так вы такую-то красоту цените? — обратилась она вдруг к князю.

— Да... такую... — отвечал князь с некоторым усилием.

— То есть именно такую?

— Именно такую

— За что?

— В этом лице... страдания много... — проговорил князь, как бы невольно, как бы сам с собою говоря, а не на вопрос отвечая откинула от себя портрет на стол”. См. Достоевский Ф.М. Идиот. Там же. С. 83-84.

¹⁸ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 128.

¹⁹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Там же. Т. 9–10.

²⁰ Волинский А. Достоевский. СПб., 2007. С. 111.

²¹ «Как прежде мой дух родил тебя в красоте, так теперь он рождает тебя в силе», — говорит будущему антихристу соблазняющий его «дух тьмы». См. В.С. Соловьёв. Три разговора // В.С. Соловьёв. Собр. соч. Там же. Т. 10. С. 201.

²² Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianiques. Paris, 1935. С. 281 и др.

²³ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Собр. соч. Там же. Т. 8. С. 12 – 14. Соловьёв приводит здесь описание смерти Александра Македонского из Маккавейской книги Старого Завета.

²⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Там же. С. 12.

²⁵ «И состави брани мнози, и одержа твердыни мнози, и уби цари земские. И пройде даже до краев земли, и взя корысти многих языков, и умолча земля пред ним, и возвысися, и вознесеса сердце его”), в конце концов сам «паде на ложе и позна яко умирает». См. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Там же. С. 12–13.

²⁶ Там же. С.13.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С.14.

²⁹ Соловьёв В.С. Словесность или истина? // В.С. Соловьёв. Собр. соч. Т. 10. С. 29.

³⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 2003.С. 409.

³¹ Там же.

- ³² См. Бердяев Н. А. О назначении человека // Опыт парадоксальной этики. С. 51 и др.
³³ Там же. С. 409.
³⁴ Там же. С. 411.
³⁵ Там же. С. 406.
³⁶ Франк С.Л. Легенда о Великом Инквизиторе // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996 С. 369.
³⁷ Там же.
³⁸ См. Millon-Delsol Ch. Bóg na wygnaniu. Bóg na wygnaniu. Пер. D. Zańko // Znak. 2001. № 10. С. 11.
³⁹ Там же.
⁴⁰ См. Лосский Н.О. Мысли Н.А. Бердяева о назначении человека //Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 462.
⁴¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло // Там же. С. 127.
⁴² См. Достоевский Ф.М. Идиот. С. 84.

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственной университет
им. Н.А. Некрасова

СРЕДНЕВЕКОВАЯ КУЛЬТУРА В ВОСПРИЯТИИ В.С. СОЛОВЬЁВА И СВЯЩЕННИКА П.А. ФЛОРЕНСКОГО

В статье раскрывается понимание значения и цели культуры В.С. Соловьёвым и П.А. Флоренским, указывается на различие точек зрения философов. Их позиции помогают понять восприятие средневековой культуры.

The article discloses V.I.S.Solovyov's and P.A. Florensky's understanding of the meaning and purpose of culture, indicative of the diverse viewpoint of the philosophers. The essence of the discrepancy helps to comprehend the perception of the medieval culture.

Ключевые слова: *Средние века, Ренессанс, культура, культ, гуманизм.*

Key words: *Middle Ages, Renaissance, culture, cult, humanism*

Культура при всем множестве ее определений в своей сущности творится человеком и нужна только человеку. Будучи оставленной человеком, культура, как «вторая природа», поглощается собственно природой: покрывается землей, песком, зарастает кустарником и деревьями. А на уровне сознания - забвением. Потому «оправдание культуры» есть оправдание человека, его деятельности, основу которой составляют отношения человека с окружающим его миром.

Причем отношения эти изначально религиозно окрашены, даже если религия подвергается критике или отрицается. Бессмысленно отрицать то, чего нет, бессмысленно критиковать то, чего нет. Как заметил В.В. Розанов, religio есть связь с Богом¹ или, добавлю, в доисторические времена, в эпоху древних культур – с богами. Потому мировосприятие базируется либо на ценностях сверхчувственных, либо на тех, что сотворены человеком, апеллируя в таком случае только к человеку. Потому оправдание культуры подра-

зумекает уяснение общей направленности мировосприятия ее творца – человека.

В истории европейской культуры никакому времени, пожалуй, не доставалось столько негативных оценок, как эпохе Средневековья. По сегодняшний день и не только в обывательском сознании средние века ассоциируются с кострами ведьм, ужасами пыток, несвободой, словно оправдывая данное Ренессансом определение - «темные века».

Но чтобы появилось такое определение, человек должен был изменить отношение к самому себе: возвысить себя, что и случилось на исходе Средневековья. Так, в «Божественной Комедии» Данте, сопровождаемый Вергилием, видит Гомера, Горация, Овидия, Лукана:

Мой вождь их встретил, и ко мне с приветом
Семья певцов приблизилась сама;
Учитель улыбнулся мне при этом.
И эта честь умножилась весьма,
Когда я приобщен был к их собору
И стал шестым средь столького ума.

(пер. М.Л. Лозинского)

То, что раньше было общим и недостижимым образцом, оказалось «равночестным» одному человеку. Более того, не Данте подходит к великим авторам античности, а сама античность почтительно приближается к поэту, чтобы он мог свободно и на равных встать в один ряд с классической культурой.

В этом контексте следует вспомнить, что европейская средневековая культура ориентировалась не на греческие ценности (о том же цитата из Данте), усвоение которых дало феномен Византии, а на римские: актуализация личности, закона, материального благополучия, войн. О римском влиянии свидетельствуют, например, именование группы языков - романо-германская, установление центра католицизма в Риме.

Русь, наоборот, приняв христианство в Византии, взрастала на греческих ценностях, в их основе лежит стремление к гармонии, формальный облик которой – красота. Православие равнодушно к личности, потому личность словно растворилась в обществе, а вместе с ней и приоритет уже названных «римских» претензий.

О римском влиянии свидетельствуют, например, именование группы языков - романо-германская, установление центра католицизма в Риме.

Русь, наоборот, приняв христианство в Византии, возрастала на греческих ценностях, в их основе лежит стремление к гармонии, формальный облик которой – красота. Православие равнодушно к личности, потому личность словно растворилась в обществе, а вместе с ней и приоритет уже названных «римских» претензий.

Конечно, Средневековье не было идеальным временем, но его мир определялся Богом как высшей парадигмой бытия. Сознание средневекового человека было сориентировано на библейские истины: совершая грех, человек понимал, что он его совершает, и готов был покаяться. Абсолютные истины располагались не на земле, человек открывал их в молитве. Не случайно центральными фигурами Средневековья были Франциск Ассизский и Сергей Радонежский, которые исповедовали отказ от земных ценностей во имя ценностей духовных.

Повсеместно утверждающий себя антропоцентризм должен был подвергнуть тотальному осмеянию и критике Средневековье с его теоцентризмом. Если Франциск Ассизский утверждал: *ubi Ecclesia, ibi Christus*, то уже Данте: *ubi Christus, ibi Ecclesia*. Отъединение Христа от Церкви явилось основанием для уравнивания человека с Богом. Постепенно формируется гуманистический идеал: человек становится центром не только мира земного, но и небесного, как на известном рисунке Леонардо. Человек прекрасен, весь, целиком, вне разграничения духовного и телесного. Телесное божественно, а потому духовно.

И появились роман «Гаргантюа и Пантагрюэль», написанный врачом-теологом Ф. Рабле, где предметом непристойных экспериментов стала церковь, а еще раньше «Декамерон» Дж. Боккаччо, который, конечно, совсем не случайно назвал «Комедию» Данте «Божественной». Это определение не должно вводить в заблуждение: в данном случае «божественный» означает только восхищение одного человека другим человеком, «человеческое, слишком человеческое» восхищение.

В связи с романом Ф. Рабле нельзя не вспомнить имени М.М. Бахтина. Его книга «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса», увидевшая свет в 1965 году, но написанная много раньше (в 1940-е годы), произвела буквально фурор в среде интеллигенции, научной, конечно, прежде всего. Хочу обратить внимание, что издание книги оказалось своеобразным эхом хрущевских антицерковных реформ, о которых как-то умалчивают, когда характеризуют так называемую «оттепель». Книга Бахтина по духу своему нескрывая антирелигиозна. Потому это исследование известного ученого, органично вписавшись в общий советский контекст оттепели, оказалось чуждым воцерковленному сознанию. Напомню один показательный в этом аспекте эпизод. Бахтин посылает своего «Рабле» М.В. Юдиной, давнему другу, пианистке. Юдина отвечает: «... Сперва присылка Раблэ с прекрасной надписью... Что до Раблэ, - то еще ранее, моя сестра Анна Вен[иаминовна] получила такого «по открытке» и отдала мне; меня “бросило в дрожь” и я отдала

ее Борису Владимировичу; тут я вспомнила давно прошедшее, т.е., что когда Вы писали эту работу, Вы мне говорили, что *показывать мне ее невозможно*; ... Все это я – до получения книги начисто *забыла* (везде курсив Юдиной. – *И.Е.*)»². Как позднее заметил сам Бахтин, Юдина, приняв в молодости православие, «с этим и умерла»³. Приведенный эпизод со всей очевидностью свидетельствует о сущностной, как и прежде, разнице между размышлениями на предмет религии одних творческих людей и живым религиозным чувством других.

Истоки подобного разделения следует искать в русской истории. Победа московского благочестия с его приоритетом формальной стороны православия, Раскол, петровские реформы привели к тому, что официальная религия, внешне вроде бы поддерживаемая государством, на самом деле была лишена полноты бытийствования, не находила живого отклика в образованной части общества, порождая декабристов, народолюбцев, революционеров. К православию в лучшем случае были равнодушны, по большей части автоматически воспринимая устройство жизни по церковным праздникам. В так называемом простом народе вера, конечно, жила, не избежав однако определенной подмены живого чувства внешним формализмом.

Владимир Соловьёв и Павел Флоренский родились и выросли в среде интеллигентной – профессорско-инженерной, где родители поощряли интерес детей к естественнонаучной области знания. При этом в семье Флоренского царило равнодушие к вопросам веры. А в семье Соловьёвых, по утверждению Владимира Сергеевича, к вопросам религии не были равнодушны.

В частности, он вспоминает следующий эпизод: «...в детстве мной овладело крайнее религиозное возбуждение... я... стал подвергать себя всяким самоистязаниям, отец, человек глубоко религиозный, подарил мне в день именин, вместе с житиями святых, «Олимп», книгу доктора Петискуса, обильно украшенную изображениями греческих богов и богинь. Эти светлые образы сразу пленили мое воображение, *расширили и смягчили мою религиозность* (курсив В.С. Соловьёва. – *И.Е.*)»⁴. Думаю, этот эпизод показателен для понимания сути религиозности как С.М. Соловьёва, так и его знаменитого сына, которая не выходила за пределы интеллигентского отношения к религии как предмету рефлексии.

Флоренский шел к Богу долго, фактически открыв для себя Библию уже обучаясь на физико-математическом факультете Московского университета. Хотя уже в последнем классе гимназии ему приснился сон, что он отрезан от мира, тогда и явился «тончайший луч, который был не то незримым, не то – неслышанным звуком, принес имя - Бог»⁵. Следует заметить, что мистическая настроенность (по признанию самого Флоренского, его «организм в отношении мистики не приобрел иммунитета»⁶), равно

как и увлечение софиологией, никогда не покинет Флоренского, будучи близкой и Владимиру Соловьёву с его известными видениями.

Но Флоренский поступит в Московскую духовную академию, закончит ее, примет сан, приход, то есть станет православным священником. Соловьёв останется философом, мыслящим в категориях западного рационализма, на предмет религии в том числе.

И Соловьёв, и Флоренский переживали внутренние кризисы.

Соловьёв прошел через увлечение нигилизмом, православием, католицизмом, создав в итоге *свою* религию. В этой связи С.А. Аскольдов писал: «Владимир Соловьёв считал свою религию религией «духа святого» и говорил: «я чужд как латинской, так и византийской ограниченности». Он считал ее универсальной, вселенской, и не только с логической стороны он имел на это право, но и в психологии своей он безусловно чувствовал то же самое, что, по-моему мнению, объединяет всех святых»⁷. Контекстом приведенного наблюдения являются размышления Аскольдова о «новом религиозном сознании», единственного представителя которого философ обнаружил в Соловьёве. Но, видимо, какая-то доля сомнения не покидала Аскольдова, потому, находя некую общность в психологии Соловьёва и святых, он все-таки указывает на частный характер подобного вывода.

Флоренскому также доводилось переживать глубочайшие разочарования как в людях, так и в идеях. В частности, «Столп и утверждение Истины», нескрываемо личностный «опыт православной теодицеи в двенадцати письмах», написан под впечатлением драматического восприятия им отношений с Сергеем Троицким. Идеальное содержание этих отношений дано в картинке, открывающей книгу. Столп венчают две фигурки ангелов, сложивших крылья и крепко держащих друг друга за руки. Исходящее от них сияние освещает мир, придавая ему единый облик. Дополняет картинку надпись: «FINIS AMORIS, UT DUO UNUM FIANT. ПРЕДЕЛ ЛЮБВИ – ДА ДВОЕ ЕДИНО БУДУТ». Флоренский не отказался от этой истины, но тяжело переживал собственный неудачный опыт в ее достижении, поскольку никогда не был мыслителем кабинетного типа.

По его убеждению, то, что пишется, должно быть реализовано, и здесь в определенном смысле он совпадает с Соловьёвым, всегда серьезно относившемуся к собственным духовным переживаниям, стремившемуся им следовать в реальной жизни. Потому, например, София воспринималась им (в том числе) как невеста его личного духовного опыта. Потому никогда не могла иметь сугубо женского (телесного) воплощения, чего так и не разгадала Анна Шмидт.

Потому, несмотря на все увлечения, Соловьёв не мог жениться, не мог иметь детей.

Какие дети у того, кто живет чистым духом? Флоренский также не хотел жениться, стремясь принять схиму, но не был благословен духовником. Тяжелейший запой сопровождал его духовные переживания. Женился Флоренский по стечению обстоятельств, найдя символической формы лист, но женился счастливо, имел детей.

И вот тут мы подходим к самой сути сопоставления двух имен. Если для Флоренского, по его собственному признанию, «предметом дум и волнений всегда была проблема *Символа* (выделено Флоренским. – *И.Е.*)»⁸, то Соловьёву символическая проблематика была не просто чужда, но вызвала чувство острого неприятия, которым, например, окрашены его статьи о русском символизме⁹. Все эти статьи написаны уже после его публичного чтения известного, вызвавшего широкий резонанс реферата 1891 года «О причинах упадка средневекового мирозерцания».

Соловьёв сразу и категорически заявляет главный тезис своих размышлений: «Средневековым мирозерцанием я называю для краткости исторический компромисс между христианством и язычеством, - тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке»¹⁰. Мне бы хотелось обратить внимание, что Соловьёв актуализирует не столько собственно христианство, которого, по его убеждению, никакой упадок средневекового мирозерцания не коснулся, а его усвоение и бытийствование в жизни. Но жизнь, творимая людьми, формирует пространство культуры. Излагая в реферате свои представления о средневековой культуре, Соловьёв эту культуру несколько не оправдывает, а подвергает резкой критике. По своей сути, все тезисы обвинения имеют общее основание: Средневековье лишь внешне было теоцентрично, а в своей подлинной сути – неискренним в вере.

По Соловьёву, в культуре Средневековья «явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров»¹¹. Европейское язычество приняло христианство на словах, мировоззрение не изменилось. Христианство не стало законом жизни, ее нормой. Сохранив главную идею христианства («по истинам веры преобразовывать жизнь человечества»¹²), средневековая культура соединила эту идею с догматами (мертвыми и умертвляющими) и придалом в виде таинств.

Но все-таки Соловьёв (как человек умный и могущий без пристрастий взирая на факты ушедшей культуры) не может полностью отказать Средневековью в наличии духовной жизни. Эта жизнь поддерживалась, по его мнению, отдельными искренне верующими христианами, которые спаслись сами и спасли еще какую-то часть человеческих душ, но не смогли спасти общество, мир, то есть культуру. Не смогли по той причи-

не, что спасались бегством. В результате публичная жизнь оказалась предоставленной власти церковной и государственной, чья деятельность была направлена в сторону языческого по своей сути большинства. Указывая положительные примеры из западной культуры (протест св. Мартина Турского, св. Амвросия Миланского против смертной казни, деятельность Григория VII), Соловьёв ничего не обнаруживает не только в византийской («кодекс Юстиниана есть в сущности лишь подкрашенное христианскими словами законодательство языческой римской империи»¹⁵), но и в русской культуре. Кажется, мимо его сознания прошли и преподобный Сергий Радонежский, и Нил Сорский, которые как раз пытались определить самую суть отношений церкви и государства¹⁴. Но Соловьёву их идеалы чужды.

Не называя имен, Соловьёв подвергает резкой критике самую идею аскетизма, личного спасения, в которых видит проявление псевдохристианского индивидуализма. Он противопоставляет этому индивидуализму утверждение: «Христианство есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти* (курсив Соловьёва. – *И.Е.*)»¹⁵. Потому плоть должна быть оправдана полностью. И здесь Соловьёв оказывается проповедником идеалов гуманизма в традициях культуры Ренессанса. Кроме того, глубокое сочувствие в Соловьёве рождает следствия эпохи гуманизма: «Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом. Уничтожение пытки, жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства – если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, тем хуже для верующих»¹⁶. Признав с некоторым сожалением, что прогресс совершается без веры в Бога, Соловьёв все-таки убежден: «Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства»¹⁷.

Таким образом, оправдание культуры, по Соловьёву, состоит в утверждении социального прогресса, который и есть воплощение истинного христианства. Подобное воплощение базируется на гуманистических ценностях, где плоть (в самом широком смысле слова) получает все приоритеты. Как тут не вспомнить В.П. Свенцицкого, который в докладе «Мировое значение аскетического христианства», прочитанном на заседании Религиозно-философского общества в Петербурге 14 февраля 1908 года, заметил: «... аскетизм не проповедует убийства жизни, он во имя *жизни* (курсив Свенцицкого. – *И.Е.*) стремится убить смерть, ибо власть плоти над духом есть его смерть»¹⁸. Собственно, победа плоти над духом есть сущность Ренессанса, усвоение которой определило все дальнейшее развитие европейской культуры. Гуманизм – полное оправдание человека. А поскольку Соловьёв, будучи при всем мистицизме все-таки человеком, стремился создать новую религию, он должен был обнаружить черты упадка в средневековом христианстве, должен был оправ-

дать гуманистическую культуру, представив сотворенную им идею всеединства в качестве вершины и смысла ее развития.

Конечно, Флоренскому, который при знакомстве предупреждал, что придерживается «средневекового мировоззрения»¹⁹, подобные утверждения Соловьёва были абсолютно чужды. Как, впрочем, и определение философом культуры, данное еще в «Философских началах цельного знания» и фактически определившее общее направление мысли в реферате о средневековой культуре. По Соловьёву, культура в своей «всечелости» дает настоящее удовлетворение всем потребностям человеческих чувств, мышления и воли, приобретая все-ленский характер, становясь все более человеческой, что позволит актуализировать общение с миром божественным.

Задаваясь вопросом, что же такое культура, отец Павел приводит эпизод из «Трех разговоров» Соловьёва, где одно из действующих лиц недоуменно замечает: «Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Нана, и Альфред Мюссе, и Филарет. Как же все это в одну кучу свалить и эту кучу себе вместо Бога поставить?»²⁰. В этой «культурной куче» оказываются рядоположными кабак и церковь, машина для взламывания замков и заповедь «не укради». Потому релятивизм становится характерной чертой миропонимания, где вся жизнь подчинена движению вперед, где все постоянно меняется, где понятия нравственные являются относительными, а то и вовсе воспринимаются как досадные пережитки прошлого.

С точки зрения отца Павла, культура, в которой все определяется человеком, есть «гуманистическая пустота». Ее наглядным примером может служить западный мир: «Желая сделать культуру имманентной и только имманентной себе, западный мир, не замечая того, сам (подчеркивание Флоренского. – И.Е.) стал имманентен культуре; растворился в ней... и культура стала самозаконною и в отношении человека. Культура ринулась по своим (подчеркивание Флоренского. – И.Е.) законам, попирая самого человека»²¹. Свои законы культуры связаны с потребностями человека, их формированием и реализацией. Потребности эти в своей массе (благодаря европейскому гуманизму) связаны с миром материальных ценностей, которые в итоге поглощают человека как уникальное творение, как уникальный замысел Божий. В результате, замечает отец Павел, «личность человеческая стала с е б е трансцендентной, лицо отщепилось от лика, лик перестал высвечивать в лице и через лицо; личность затерялась в себе...»²².

Оправдание культуры заключается в ее связи с культом, что служит основанием не только любой человеческой деятельности, но и самого человека: «Условие личности есть культ»²³. А поскольку культ – «система тайнодействий», то жизнь земная вписывается в христианскую историю и обустроивается по заданным сверхчувственным (а не сотворенным человеком) образцам. В частности, евхаристия есть «истинная еда», по слову молитвы, «истинная пища» и «истинное питье», что придает физиологическим процессам «абсолютную значимость». По сути, евхаристия есть вбирание в себя Бога, или, как пи-

шет отец Павел, «богоядение». В таком случае вкушение пищи с молитвой сориентировано на евхаристию и вне церковных стен (в семье, в обществе). «Далее – безмолитвенное пирование. Еще далее – пожирание буфетного пирожка»²⁴.

Утверждая происхождение культуры из культа, отец Павел не мог пройти мимо теоцентрической эпохи – Средневековья. Он разделил все культуры на два основных типа: «возрожденский» и «средневековый». В частности, рассуждая в работе «Обратная перспектива» о путях развития искусства, он приходит к выводу, что в основе истории искусств, начиная с эпохи Возрождения, «лежит неколебимая вера в безусловную ценность буржуазной цивилизации второй половины XIX века»²⁵. Все явления культуры оцениваются по мере близости или удаленности от представлений этого времени. То же самое наблюдается, по отцу Павлу, «и в истории искусств: все то, что похоже на искусство этого времени, или движется к нему, признается положительным, остальное же – падением, невежеством, дикостью». Отсюда: «... античное искусство, переходящее от святых архаиков через посредство прекрасного к чувственному, и, наконец, иллюзионистическому... кажется *развивающимся* (выделено Флоренским. – И.Е.). Средневековье, решительно обрывающее с задачами иллюзионизма и ставящее свою целью не созидание подобий, а символы реальности, кажется падающим. И, наконец, искусство Нового Времени, начинающееся с Возрождения и ... решившее подменить созидание символов – построением подобий, это искусство, широкой дорогой приведшее к XIX веку, кажется... бесспорно совершенствующимся»²⁶.

Искусство наиболее явственно, наиболее наглядно представляет приоритеты культурной эпохи. Средневековый тип культуры строится на признании человеком главенства мира сверхчувственного, потому символ и становится идеальной формой искусства. Ренессанс отдает предпочтение искусству иллюзорному, но претендующему на реальность. Так рождается субъективизм, которым окрашена культура, начиная с Ренессанса. Человеком, усвоившим заповеди гуманизма, руководит одно начало – «хочу». Средневековый человек принимает бытие как благо, благо – как бытие. В окружающем его мире царит Воля Божья, чей смысл скрыт от человека, которому дается лишь видимая сторона предметного мира. По сути, средневековой культуре не нужны никакие оправдания: ее ценности располагаются вне компетенции человеческой деятельности.

Таким образом, философ Вл.С. Соловьёв и священник П.А. Флоренский по-разному понимали суть средневековой и ренессансной культур, но в равной степени (содержательно, конечно, по-разному) признавали значимость веры как скрепы бытия.

¹ Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николокина. М.: Республика, 1995. С. 413.

² Юдина Мария Лучи Божественной Любви / Сост., подгот. текстов, примеч. А.М. Кузнецова. М.; – СПб.: Университетская книга, 1999. С. 402.

³ Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным / Вступ. статья С.Г. Бочарова и В.В. Радзишевского; закл. статья В.В. Кожина. М.: Издг. группа «Прогресс», 1996. С. 232.

⁴ Цит. по кн.: *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / Послел. П.П. Гайдено; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. С. 30.

⁵ *Флоренский П.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание / Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М.С. Трубачева, Т.В. Флоренская, П.В. Флоренский; предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Моск. рабочий, 1992. С. 211.

⁶ Там же. С. 165.

⁷ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: в 3 т. // Московско-Петербургский Философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства; Библиотека-фонд «Русское зарубежье» / Сост., подгот. текста, вступ. статья и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. Т. 1. 1907 – 1909. М.: Русский Путь, 2009. С. 61.

⁸ Там же. С. 157.

⁹ *Соловьёв В.С.* Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост., послел., примеч. Н.В. Котрелева. М.: Книга, 1990. С. 270 – 280.

¹⁰ *Соловьёв В.С.* Сочинения / Сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 186.

¹¹ Там же. С. 189.

¹² Там же. С. 193.

¹³ Там же. С. 194.

¹⁴ Но победа осталась за иосифлянами, и государство слилось с церковью в объятиях, став в итоге (по велению Петра I, в котором Соловьёв находил оградный пример) одним из департаментов системы управления.

¹⁵ *Соловьёв В.С.* Сочинения. С. 195.

¹⁶ Там же. С. 196.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: в 3 т. // Московско-Петербургский Философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства; Библиотека-фонд «Русское зарубежье» / Сост., подгот. текста, вступ. статья и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. Т. 1. 1907 – 1909. М.: Русский Путь, 2009. С. 274.

¹⁹ *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о П.А. Флоренском // Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. статья, примеч. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. С. 164.

²⁰ *Флоренский П.А., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. С. 110.

²¹ *Флоренский П.А., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. С. 475.

²² Там же. С. 111.

²³ Там же. С. 110.

²⁴ Там же. С. 437.

²⁵ *Флоренский П.А.* Иконостас: Избранные труды по искусству / Состав., предисл. А.Г. Наследникова. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. С. 199.

²⁶ Там же. С. 200 – 201.

В.И. МОИСЕЕВ

Московский государственный медико-
стоматологический университет

«ОПРАВДАНИЕ КРАСОТЫ»: ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Сделана попытка представить гипотетические контуры эстетической системы Владимира Соловьёва, которую, как известно, философ не успел закончить при жизни. Для обозначения гипотетического главного труда Соловьёва по эстетике принимается условное название «Оправдание красоты». Выдвигается гипотеза возможного параллелизма «Оправдания добра» и «Оправдания красоты», делаются некоторые аналогические предположения о возможной структуре последнего, выдвинута гипотеза «эстетического базиса», выделены разные виды понимания красоты и прослежены с этой точки зрения основные определения мирового эстетогенеза на материале работ Владимира Соловьёва «Красота в природе» и «Общий смысл искусства».

The paper makes an attempt to present hypothetical contours of Vladimir Solovyov's aesthetic system which was not finished by him himself. The work puts forward the hypothesis of possible parallelism of «Justification of good» and «Justification of beauty», makes some analogous assumptions of the possible structure of the latter, suggests a hypothesis of «aesthetic basis», presents different kinds of understanding of beauty and the basic definitions of the world's aesthetogenesis based on Vladimir Solovyov's main work «Beauty in the Nature» and «General Sense of Art».

Ключевые слова: эстетика Соловьёва, красота, эстетический базис, теургия, красота в природе, смысл искусства, эстетогенез.

Keywords: Vladimir Solovyov, aesthetics, beauty, aesthetic basis, theurgy, beauty in the nature, sense of art, aesthetogenesis.

Постараемся высказать свои соображения по поводу эстетической философии Владимира Соловьёва, который, как известно, собирался написать на эту тему столь же фундаментальное произведение, как и «Оправдание добра», в области нравственной философии, но не успел этого сделать. Незаконченный проект эстетической философии Соловьёва иногда обозначают условным термином «Оправдание красоты». Эту терминологию и мы примем в своем изложении. Свои идеи по поводу возможной структуры эстетики Соловьёва будем в основном излагать, опираясь на его работы «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», а также на общую логико-философскую структуру «Оправдания добра», которая была реконструирована в книге «Логика Добра»¹.

Если смотреть на структуру «Оправдания добра» как на реализацию у Соловьёва некоторого общего схематизма всех трех «Оправданий» (добра, истины и красоты), то мы можем попытаться извлечь отсюда некоторые основные инварианты построения в том числе и «Оправдания красоты».

Конечно, Соловьёв был слишком творческим человеком, чтобы просто повторять в своих работах некоторый универсальный схематизм. Наряду с несомненными элементами такого повторения, он всегда развивающе видоизменял этот схематизм в каждом новом своем произведении. Но как бы он его модифицировал в «Оправдании красоты», о том уже узнать невозможно, и мы можем опираться лишь на более повторяющуюся часть его логико-философского метода «возведения начал во всеединство» и наброски его эстетики в оставшихся небольших работах на эту тему. В связи с этим посмотрим вначале на основную логико-философскую структуру «Оправдания добра» как на единственную доведенную до конца версину трех «Оправданий».

«Оправдание добра» во многом построено на оригинальной концепции Соловьёва так называемого *нравственного базиса* – трех корней нравственности, которые репрезентируют себя в чувствах стыда, жалости и благочестия², но в более глубоких основаниях выражают силы поддержания объективной субъектной иерархии – согласования субъективно и объективно низшего, равного и высшего в жизнедеятельности субъектов, в первую очередь людей.

«Оправдание добра» можно разделить³ вначале на две большие части – учение об основных нравственных элементах (нравственностный⁴ анализ – с начала и до главы 18 третьей части) и раздел нравственностного синтеза (с главы 19 третьей части и до конца). Нравственностный анализ, в свою очередь, делится на учение о чистой нравственности (с начала и до главы 8 второй части) и о нравственностной теофании (воплощении чистых принципов в материи – главы 9 второй части и главы 10–18 третьей части). Наконец, чистая нравственностная аналитика (до теофании) включает в себя учение о нравственностной кинематике и динамике (теория «путей жизни» и «смысла жизни» – предисловия ко второму и первому изданиям «Оправдания добра») и учение о нравственном базисе (с начала и до главы 8 второй части), которое в свою очередь рассматривается вначале аналитически (по отдельности – главы 1–5 первой части), а затем синтетически (глава 6 первой части и главы 7–8 второй части). В итоге получаем следующую структуру «Оправдания добра»:

1. Нравственностный анализ

1.1. Учение о чистой нравственности

1.1.1. Учение о нравственностной кинематике и динамике

- 1.1.2. Учение о нравственном базисе
 - 1.1.2.1. Анализ нравственного базиса
 - 1.1.2.2. Синтетика нравственного базиса

1.2. Нравственностная теофания

2. Нравственностный синтез

Здесь мы видим тот основной алгоритм восхождения ко всеединству, при котором вначале дается предмет в своем анализе, в том числе анализе на чистую идею (до своего материального воплощения) и теофаническую стадию материального воплощения, а затем эта аналитика собирается в синтез. Можно предполагать, что в «Оправдании красоты» также могли бы существовать подобные разделы в отношении к эстетическому началу, и тогда аналогичная структура «Оправдания красоты» могла бы выглядеть следующим образом:

3. Эстетизирующий⁵ анализ

3.1. Учение о чистой эстетике

3.1.1. Учение об эстетизирующей кинематике и динамике

3.1.2. Учение об эстетическом базисе

3.1.2.1. Анализ эстетического базиса

3.1.2.2. Синтетика эстетического базиса

3.2. *Эстетизирующая теофания*

4. Эстетизирующий синтез

Что касается эстетизирующей кинематики и динамики, то они в некоторой мере присутствуют и в «Оправдании добра», поскольку там Соловьёв пишет о любых путях и смыслах жизни, в том числе эстетических. Можно сказать, что здесь дается не только нравственностная, но вообще *субъектная* кинематика и динамика.

Сложнее ситуация с эстетическим базисом. Явным образом мы у Соловьёва нигде не находим какой-то эстетической структуры, которая бы напоминала нравственный базис. Но все же рискнем высказать некоторую гипотезу о возможной природе эстетического базиса.

Если эстетический базис возможен, то он должен выражать некоторые *должные* иерархические отношения эстетических начал. По-прежнему, можно предполагать существование трех основных отношений и в эстетической области – отношений к низшему, равному и высшему. И весь вопрос в том, чтобы найти для этих отношений подходящий эстетический смысл.

Например, в своей работе «Красота в природе» Соловьёв пишет о трех основных видах безобразного у животных. Во-первых, безобраз-

ное может выступать как господство материи над формой (например, в виде «неистовства животного инстинкта»⁶), во-вторых, в рамках своего типа организации животное может быть слабым выражением такого типа (допустим, червь рассматривается Соловьёвым как максимум животного безобразия (максимальная оголенность питания и размножения), в то время как у насекомых (например, бабочек) червь либо остается только на личиночной стадии, либо соприкасается в теле (хотя еще и внешним образом) с красивыми крыльями). В-третьих, безобразное может выражать «карикатурное предварение высшей формы»⁷ – таково, например, безобразие приматов, в которых подчас карикатурно выражают себя человеческие черты.

В этих трех видах безобразного можно увидеть нарушение трех основных идеалов эстетического. Это: 1) *подчинение материи форме* – это пример должного отношения к низшему (материи), что можно рассмотреть как *первый элемент эстетического базиса bas1*, 2) *выражение формой идеала своего типа* – *второй элемент эстетического базиса bas2* (здесь идеал и форма принадлежат одному типу и в этом смысле выражают отношение одного уровня), 3) *выражение формой в своих определениях формы более высокого типа* – *третий элемент эстетического базиса bas3*, выражающий отношение к высшему.

С этой точки зрения мы могли бы пытаться понять многие разделы «Оправдания красоты», связанные с учением об эстетическом базисе. Отдельные элементы эстетического базиса могли бы вначале прописываться в рамках анализа эстетического базиса, а затем собираться воедино в рамках его синтетики.

Например, эстетический анализ того же алмаза, который Соловьёв сравнивает с углем в работе «Красота в природе», может быть проведен более явно с точки зрения эстетического базиса. *Первый элемент* выражается в высоком преображении материи углерода в алмазе, что проявлено огромной твердостью, прозрачностью и светоносностью вещества алмаза. *Второй элемент* базиса выражается в том, что среди всех неорганических тел драгоценные камни и благородные металлы повышенно выражают идеалы своего типа бытия, являя высшие формы преобразования вещества идеей. Наконец, *третий элемент* базиса можно было бы увидеть в динамическом предварении в алмазе форм жизни в лице дивной игры света на его гранях, что как бы оживляет этот кристалл, делает его витомерным.

Подобный анализ можно систематически проводить и для всех прочих форм прекрасного и безобразного. В связи с концепцией эстетического базиса можно было бы также говорить о разного рода «отвлеченных началах» в эстетике и их критике в связи с приведением этих начал во всеединство всего эстетического базиса. Например, в «Красоте в природе» Соловьёв отмечает такие крайние эстетические течения, как эстетический прагматизм (релятивизм) и субъективизм. Первый отрицает бытие идеи,

второй – материи в концепте *красоты как воплощенной идеи*. Здесь особенно выступают определения первого элемента эстетического базиса, касающиеся темы прекрасного как отношения материи и формы-идеи. И прагматизм, и субъективизм могут рассматриваться с этой точки зрения как нарушения определений первого элемента эстетического базиса. Эстетический прагматизм дает свободу материи, отрицая ее подчинение форме-идее, в то время как эстетический субъективизм, наоборот, стремится освободить идею от обязательств подчинения себе материи. В любом случае должное отношение материи и формы нарушается.

Рассматривая структуры «Оправдания добра», связанные с нравственным базисом, и оперируя понятием эстетического базиса, мы могли бы получить ключ к реконструкции многих возможных определений «Оправдания красоты», просто перенося аналогичные структуры с первого «Оправдания» на второе. С этой точки зрения идея эстетического базиса играет важную реконструирующую роль в проблеме воссоздания эстетики Соловьёва.

Второй источник возможной реконструкции эстетической системы Соловьёва, как уже отмечалось, – это оставшиеся его тексты по эстетике, например уже упомянутые статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства». Далее в некоторой мере коснемся темы реконструкции «Оправдания красоты», опираясь на эти тексты.

Главная идея этих двух работ – это тема развития красоты в эволюции, своего рода *эстетогенез* (генезис красоты), который обладает двумя основными этапами – *природным эстетогенезом* (эволюцией форм красоты в природе) и *эстетогенезом в формах истории* человечества, что в первую очередь связано с историей искусства. Несомненно, эта тема уходит корнями в немецкую классическую философию, особенно в философию Шеллинга, но Соловьёв творчески развивает и обогащает ее в рамках универсальных определений философии всеединства. Если вновь обращаться к «Оправданию добра», то историко-эволюционная тема идеи добра звучит у Соловьёва в этой работе в основном в разделе теофании и в заключительной части движения к нравственному синтезу. В связи с этим, и наброски эстетогенеза в «Красоте в природе» и «Общем смысле искусства» можно было бы также располагать в структуре «Оправдания красоты» в соответствующих разделах эстетизирующей теофании и движения к эстетизирующему синтезу, так что в целом возникает гипотетическое «заполнение» почти всей предположенной выше рубрикации «Оправдания красоты».

В статье «Красота в природе» Соловьёв в первую очередь предполагает *объективность* природной красоты, данность ее не только человеку, но данность универсальную, для всех. Такого рода онтологический статус красоты можно понять только на основе образов он-

тологии, где, наряду с внешним миром, объективно существуют и коллективные внутренние миры разных типов живых существ, в том числе коллективное внутреннее бытие всего Космоса («Душа мира», *Anima mundi*). Красота как объективный феномен присуща именно коллективному космическому внутреннему бытию. Переживания гармонии, соразмерности, равновесия принадлежат объективным внутренним переживаниям, которым могут приобщаться любые живые существа, обладающие достаточной степенью организации своих индивидуальных внутренних миров. Например, звездное небо с этой точки зрения дано не только как материальное явление природы, но и как *объективный переживательный эстетический комплекс*, соединенный с материальными определениями космического пространства. И именно этот комплекс пытается восстановить Соловьёв в эстетике звездного неба, и именно этот комплекс может пережить любой человек, глядя на звездное небо. Это следует иметь в виду с самого начала, чтобы правильно понимать эстетику Соловьёва. Впрочем, подобная объективность внутреннего предполагается им и в «Оправдании добра», и вообще в рамках философии всеединства. Мы обозначили комплекс идей об объективности феномена жизни и сознания в русской философии всеединства термином «витология»⁸ и использовали в качестве центральной витологической категории концепт «субъектных онтологий», в рамках которого внутреннее есть «вторая объективность» бытия, лежащая рядом с «первой объективностью» внешнего мира в составе полной, внешне-внутренней реальности⁹.

Как и во всех своих работах, в «Красоте в природе» Соловьёв постепенно поднимается по ступеням объективной красоты природного процесса, формулируя множество синтетических концептов, в рамках которых интегрируются ранее разрозненные факты и подводятся под некоторую объемлющую их схему, благодаря чему смысл проливается в это ранее разрозненное многообразие, озаряя его внутренним единством. Соловьёв, по-видимому, работал и в индуктивной, и в дедуктивной манере интеграции. Индуктивно он начинал с множества более мелких *интегрирующих схем*, а затем искал интеграцию этих схем и т.д., пока не прописывались достаточно синтетические концепты высокого уровня. Замечательно, что в такой индуктивной манере он был достаточно свободен от тех или иных априорных схем синтеза и мог создавать более эмпирически релевантные синтезы, из которых более органично могли восстанавливаться синтезы более высокого порядка. С другой стороны, Соловьёв мог проводить интеграцию многообразия и дедуктивно, в более гегелевской манере, формулируя гипотезу некоторой высшей интегральной схемы (например, такова его концепция «трех сил»), а затем пытаясь подвести под нее менее интегративный эмпирический материал. Оба метода интеграции, по-

видимому, сочетались в его работе, и тексты «Красоты в природе» и «Смысла искусства» мы находим на стадии преимущественно индуктивного метода (с точки зрения целостной эстетической системы), в связи с чем его интегрирующие схемы, которые повсюду разбросаны здесь, носят особенно открытый на эмпирический материал характер. По-видимому, подвигаясь все более к созданию «Оправдания красоты», Соловьёв обязательно бы скомпенсировал этот предварительный индуктивный материал дедуктивной методологией синтеза, в конечном итоге координируя между собою эти направления в наиболее полной синтетической картине.

Отметим далее ряд таких интегрирующих схем в его работе «Красота в природе».

Как и другие представители мировой философии всеединства, Соловьёв понимает красоту как преобразование материи через воплощение в ней высшего, сверхматериального начала¹⁰. Для идеи красоты особенно важна эта «ощутительность идеи», воплощенность идеи в материю. Интересно, что чем больше идея воплощена в материю, тем больше и возможное безобразие. Поэтому с ростом красоты растет и возможность безобразия – как результат *разрушения* все большей красоты. Воплощение идеи в материю образует крупные типы, которые совпадают с царствами природы – мир неорганический и органический, где последний делится на мир растений, животных и человека. Но все же это еще слишком общая для эстетики схема, и Соловьёв испытывает потребность дать более узкое определение красоты, которое было бы специфично для выражения именно этой категории. Он использует различные критерии красоты, например:

- равновесие¹¹,
- воплощенность идеи, ощутительность, телесность¹²,
- законченность¹³,
- «многосторонность»¹⁴,
- идеальность (степень выраженности идеи),
- ступень идеального бытия («тип», «содержательность»¹⁵).

В целом у Соловьёва можно заметить несколько видов понимания красоты:

Красота-1 – как *надматериальное всеединство*, когда надматериальное начало (идея) воплощает себя в материи.

Красота-2 – красота как *равновесное, гармоничное всеединство*, в котором особенно достигается законченность, равновесие и гармония синтезируемых начал.

Красота-3 – красота как *финальное всеединство*, достигаемое на конечных стадиях развития мирового эволюционного процесса, где форма получает момент автономии.

Соотношение этих понятий таково, что Красота-1 – слишком широкое понятие, под которое подпадает и добро, и истина. Поэтому оно нуждается в конкретизации со стороны Красоты-2. Соединение Красоты-1 и Красоты-2 (что можно обозначить как *Красота-12*) дает понимание красоты как *надматериального гармоничного всеединства*, т.е. это бытие идеи, которая обязательно должна быть воплощена в материю, но, кроме того, должна представлять собой особый вид воплощения в виде гармонии, равновесия, законченности. Добавление Красоты-3 к этому определению приводит к выражению красоты как финала воплощения идеи в материю, когда красота достигается, кроме того, как максимальный идеальный тип в ряду развития. В то же время, в силу третьего элемента эстетического базиса, возможны разного рода предварения в Красоте-12 Красоты-3, т.е. дофинальные формы красоты могут содержать в себе моменты финальной красоты. Такое наиболее полное понимание красоты можно обозначить как *Красота-123*. По-видимому, это наиболее полное понимание Соловьёв и наиболее использует, рассматривая другие определения красоты как его аспекты.

У космического эстетогенеза (который включает в себя и историю искусства) есть свой собственный субъект (*субъект эстетогенеза*), который выступает в качестве подсубъекта Мировой души (субъекта эволюции всего сотворенного бытия). Человек, в свою очередь, в меру своей эстетической способности, может выступать в качестве подсубъекта мирового субъекта эстетогенеза. Сначала субъект эстетогенеза творит в природе, затем он со-творит вместе с человеком в истории. Конечно, в таком представлении эстетика выступает как один из разделов онтологии, что вообще характерно для философии всеединства, где в конечном итоге все суть те или иные виды онтологий (онтологии познания, онтологии ценностей и т.д.).

Природный эстетогенез Соловьёв рассматривает как два основных проявления красоты в природе. Первое явление – это свет, второе – те или иные сочетания света с веществом. Такие сочетания могут быть *механическими* (разного рода световые явления в природе) и *органическими* (красота в живой природе). Здесь живое понимается Соловьёвым как «свет, вошедший внутрь», в то время как в механических сочетаниях свет еще внешним образом соотносится с веществом. Наконец, механические сочетания света и вещества делятся на *статические* и *динамические*. В последних механическое уподобляется до некоторой степени органическому.

Далее Соловьёв рассматривает разные случаи красоты в природе, начиная со статических механических явлений (солнечное, лунное и звездное небо), переходя далее к динамическим механическим (текущая вода, море, гроза, звуки природы), а затем органическим – рас-

тительным и животным формам красоты и безобразия. Здесь повсюду разбросано множество интеллектуальных находок в виде разного рода интегрирующих схем эмпирических явлений. Например, образы неба рассматриваются Соловьёвым как разные формы и степени природного всеединства. Допустим, солнечное небо являет собой образы «торжества светлых сил», активного и деятельного всеединства, в то время как лунное небо символизирует более пассивно-материальную природу всеединства (вспомним о китайских первоначалах «ян» и «инь»), а в вечернем и звездном небе усиливается бытие индивидуальных центров всеединства. Безбрежное волнующееся море являет собой образ гигантского порыва стихийных сил хаоса, не могущих, однако, нарушить общей связи мироздания. Таким образом, возникает всеединство второго порядка, аспектами которого являются разные виды всеединства, и каждый из этих видов имеет свои материально-природные выражения. Соловьёв вскрывает за природными явлениями соответствующие им виды всеединства в составе второпорядкового всеединства.

Важную роль в природной эстетике играет свет. Свет, как уже отмечалось, это первое проявление красоты в природе. Это состояние физического бытия, повышено всеединое, в котором высока безграничность и полнота, всепроницаемость, невесомость идеального и внутреннее богатство¹⁶. Вещество на фоне света представляет собой гораздо более ограниченное и условное бытие, непроницаемое и локальное в пространстве. Тем самым предполагается, что разные формы физического бытия могут содержать в своей основе не только разные виды, но и степени всеединства. И, может быть, физическое бытие более и менее всеединое. Развивая идеи Соловьёва, здесь можно было бы предполагать такую шкалу по степени физического всеединства: вещество < сила < поле (свет) < энергия < информация < энергоинформация.

На этой основе можно понять формулу «вхождения света внутрь» – формулу возникновения жизни. Если свет – символ природного всеединства, то «вхождение света внутрь» можно понимать как 1) повышение степеней всеединства живого тела сравнительно с мерами всеединства неорганической материи, 2) возникновение «внутреннего многоединства¹⁷» («внутреннего мира») в бытии живого организма как природного всеединства. Внутренний мир живого существа в особенной степени есть «внутренний свет». Вошедший внутрь свет в виде *многоединства внутреннего мира* живого существа, затем как бы превращенно возвращается во внешний мир – как выражение вовне «внутреннего света» – в виде *живого звука*, нового проявления органического всеединства. Так звуки живой природы оказываются важной составляющей природной эстетики¹⁸.

Далее Соловьёв рассматривает разные формы и степени красоты в органической природе, поднимаясь здесь по все более сильным ступеням красоты. В органическом мире мы имеем более сильное вопло-

щение идей в материю («приподымание материи»), чем в мире неорганическом. Растения есть первая ступень такого воплощения. В них сила идей полностью исчерпывает себя в росте и прекрасной форме (особенно в цветах). У животных идеи совершают новый скачок в своем воплощении, порождая внутренние мотивы и чувства. Рассматриваются разные формы телесной красоты животных – от червя, через полипов, моллюсков и насекомых к позвоночным, где «червь вбирается внутрь» («червь становится чревом») и происходит облечение красивыми покровами. Органическая природа может разными, все более сильными способами порождать красоту, например, вначале *прикрыва*я более красивыми покровами безобразное (раковины моллюсков, панцири животных), а затем *превраща*я безобразное в прекрасное (превращение гусеницы в бабочку, червеобразного эмбриона в зрелый красивый организм). У высших животных (птицы, кошки, олени, серны, лани и т.д.) идея жизни находит свое прекрасное воплощение во всем телесном виде – в стройной силе, гармонии частей и свободной подвижности целого¹⁹. Соловьёв еще раз подчеркивает объективность органической красоты, поскольку созданные биологическим эстетогенезом и сохраненные половым отбором красивые органические формы нравятся и человеку²⁰.

Природная эволюция создает человека, и начинается история – на смену природному эстетогенезу приходит исторический эстетогенез. В человеке воплощение идей в материю достигает еще одного скачка, что должно приводить и к более глубоким эстетическим формам. Развитие эстетогенеза в человеческой природе можно проследить далее по работе Соловьёва «Общий смысл искусства».

Искусство – продолжение и развитие природного эстетогенеза²¹. В природе красота победила не вполне, и человек должен довести до полноты и красоту в природе. Тем самым человек должен активировать в природе высшую меру всеединства, с одной стороны, выражая максимум бытия самой природы, с другой – активируя в природе ту сторону, которая может быть реализована в ней только через человека. Доведение до максимума красоты в природе явит природу как такую меру всеединства, в которой каждое начало всеединства будет выражено в нем не только внешне (как во всеединстве физической световой зримости или в логических построениях разума), но проявит свое внутреннее бытие. Здесь мы видим важный критерий Красоты-3 – финальные стадии всеединства позволяют *выразить и согласовать между собой внутреннее бытие своих элементов*, а не только скоординировать их нынешние проявления.

Соловьёв выделяет три основных *условия* красоты. Таковы: 1) материализация идеи, 2) одухотворение материи, 3) обессмертивание материи²². В максимуме своей проникнутости идеей материя обретает бес-

смертие, преображаясь из смертной плоти в софийную телесность. Это, по-видимому, также признак финальных стадий мировой эволюции, т.е. Красоты-3. В соответствии с этими тремя условиями, перед искусством стоят три основные задачи: 1) объективация новых определений идеи, не выраженных в природе, 2) одухотворение природной красоты, 3) увековечивание индивидуальных проявлений природной красоты. Высшую задачу искусства Соловьёв видит в создании вселенского духовного организма, завершающего мировую эволюцию, т.е. в достижении Красоты-3 для всего мирового процесса. Человеческое искусство выступает в этом случае предварением совершенного искусства (теургии). Художественное произведение есть осязательное изображение предмета с точки зрения его окончательного состояния в свете будущего мира. И здесь возможны три основных вида предварений: 1) прямые прорывы в состояния финального всеединства (такое возможно в музыке и чистой лирике), 2) усиление определений финального состояния всеединства (в архитектуре, скульптуре и живописи), 3) соотнесение с финальным всеединством по контрасту – путем демонстрации его отрицаний (так строятся трагедия, комедия и эпос). Музыка и лирика работают с наиболее утонченными формами душевно-духовного всеединства, и их субстрат (звук) достаточно усовершеншен, чтобы здесь реально могли быть выражены финальные стадии всеединства и определения Красоты-3.

В скульптуре и живописи материя уже не настолько преображена идеей, и здесь возможны лишь некоторые количественные приближения к определениям финального всеединства. Что же касается поэзии и литературы, которые затрагивают нравственную и социальную жизнь людей, то последняя еще настолько далека от стадий финального всеединства, что здесь лучше не пытаться дать прямое выражение этого финала, но давать его негативно – через контраст с несовершенным социально-нравственным бытием²³. В связи с этим «Три разговора» Соловьёва вполне могли бы рассматриваться и как некоторая составляющая «Оправдания красоты», по крайней мере, в рамках разделов, посвященных эстетизирующей теофании. Старые формы искусства, полагает Соловьёв, во многом исчерпаны, грядут новые формы и новое искусство.

Итак, выше мы попытались в некоторой мере представить гипотетические контуры эстетической системы Владимира Соловьёва. Была выдвинута гипотеза возможного параллелизма «Оправдания добра» и «Оправдания красоты», сделаны некоторые аналогические предположения о возможной структуре последнего, выдвинута гипотеза эстетического базиса, выделены разные виды понимания красоты и прослежены с этой точки зрения основные определения мирового эстетогенеза. Хотя, несомненно, реальное «Оправдание красоты», если бы оно было написано, было бы даже по своему плану гораздо более оригинальным и удивительным, чем предложенная здесь

схема, но, как мы надеемся, выдвинутые выше реконструкции могли бы в некоторой мере позволить нам хотя бы отдаленно ощутить, какой грандиозности мы оказались лишены волею беспристрастной истории.

¹Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Эдиториал УРСС, 2004.

² По поводу обоснования понятия «нравственный базис» и развития логико-философских его определений см. В.И.Моисеев. Логика Добра. Раздел 1. Глава 3.

³ См. структуру «Логике Добра».

⁴ В «Логике Добра» введен термин «нравственностный» (по аналогии с логическим термином «истинностный»), который означает «относящийся к добру или злу», в отличие от термина «нравственный», который означает только выражение добра.

⁵ По аналогии с термином «нравственностный» можно ввести термин «эстетизирующий» – «относящийся к красоте или безобразию», в отличие от термина «эстетический», который означает выражение только красоты.

⁶ Соловьёв В.С. Стихотворения, эстетика, литературная критика. М.: Книга, 1990, С.63.

⁷ Ibid. С.64.

⁸ См. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: Пер Сэ, 2002. С.41–49.

⁹ См. также модель «экранных онтологий» в работе Моисеев В.И. Витомерные образы постнеклассической онтологии // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы междисциплинарного семинара / Под общ. ред. О.Н. Астафьевой М.: МАКС Пресс, 2008. С.92–120.

¹⁰ Ibid. С.38.

¹¹ Ibid. С.37–38.

¹² Ibid. С.43.

¹³ Ibid. С.43.

¹⁴ Ibid. С.43.

¹⁵ Ibid. С.43.

¹⁶ См. также Моисеев В.И. Метафизика Свето-Бытия // Метафизика как она есть: Философский альманах / С.А. Борчиков и др. М.: МАКС Пресс, 2006. Вып.9. С.69–76.

¹⁷ Я с некоторого времени часто употребляю термин «многоединство», понимая под ним то же «всеединство», но данное не обязательно во всей полноте своих определений, а и как те или иные части и степени абсолютного всеединства.

¹⁸ Ibid. С.50.

¹⁹ Ibid. С.66.

²⁰ Ibid. С.72.

²¹ Ibid. С.74.

²² Ibid. С.80–81.

²³ Ibid. С.88–89.

Н. КАЙТЕЗ

Педагогический институт,
г. Нови Сад, Сербия

ОПРАВДАНИЕ КУЛЬТУРЫ И СИМВОЛИЧЕСКИЙ ОБМЕН — НА ПРИМЕРАХ ТРУДОВ В.С. СОЛОВЬЁВА И Н.А. БЕРДЯЕВА

В ходе истории духовности культурой развито множество аспектов, связанных между собой непосредственными или косвенными взаимоотношениями. Экономические, научные, философские, художественные, религиозные, мистические и другие результаты человеческого культурно-цивилизационного развития не имеют самостоятельного поля действия и автономного значения, они обусловлены историческим контекстом и отношением к другим ценностям, оказывающим также со своей стороны воздействие на них. Вследствие кажущейся несовместимости поэтик и правил, использующих в различных дискурсах и парадигмах, в поверхностном, упрощенном и идеологизированном языке часто исходят из того, что их нельзя привести к общему знаменателю. Однако задача философии заключается именно в том, чтобы выявить взаимосвязи между различными, на первый взгляд несовместимыми, формами проявления существующего. Обсуждается философское оправдание культуры в трудах В. С. Соловьёва и Н. С. Бердяева, исходя именно из идеи символического обмена разнообразными культурными ценностями. Несмотря на то, что часто трудно совместить их взгляды, вследствие отличий между ними, касающихся способа выражения, философского темперамента и характера, мы попытались показать, что философы, по крайней мере, подобным образом подтверждают (оправдывают) произведения культуры и осмысливают их роль в человеческой жизни.

Throughout the history of spirituality, culture has developed numerous aspects interconnected in a more or less direct way: economic, scientific, philosophical, artistic, religious, mystic and other results reached through the progress of human civilisation and culture do not operate in some independent fields and their significations are not autonomous, but they depend on the historical context and the relationship with other values, which they also affect. Due to the seemingly incompatible poetics and rules governing their different discourses and paradigms, superficial and ideology permeated language often starts from a postulate that they lack a common denominator. However, it is exactly the mission of philosophy to find links between different, seemingly unconnected forms and manifestations of the existing. – This article discusses the philosophical justification of culture in the works of Solovyov and Berdyaev, taking as its starting point the idea of a symbolical exchange of different cultural values. Although the languages, the philosophical temperaments and characters of these two philosophers are often and by many standards incommensurate, the text attempts to show that, ultimately, they provide theoretical legitimisation (justification) of cultural products and shape their sense in human life in an essentially similar way.

Ключевые слова: оправдание культуры, творчество, символический обмен, В.Соловьёв, Н. Бердяев.

Keywords: Justification of culture, creativity, symbolical exchange, Solovyov, Berdyaev.

Ценность является результатом своей редкости, трудности достижения чего-либо, т.е. количества усилий, которые необходимо приложить, чтобы освоить какую-нибудь часть существующего — духовного или материального. В разные эпохи отдельные ценности трактовались по-разному, переоценивались и поэтому считались более или менее «ценными». Кроме того, постоянно возникают новые ценности, которые только находят свое место в процессе символического обмена, являющегося важной характеристикой любой цивилизации и культуры. Иначе говоря, субъ-

ективно-непосредственная тенденция к использованию отдельных ценностей в ходе исторического процесса создания и трансформации культурных образцов превращает их со временем в объективно-косвенные ценности, удельный вес которых в данном реальном коммуникационном сообществе зависит от многочисленных факторов: исторической продолжительности, спроса и предложения, количества общественно необходимого рабочего времени, затраченного для создания и распространения ценности и т. п. Эти факторы настолько комплексны и разнообразны, что почти невозможно все их перечислить и привести к общему знаменателю.

Такие ценности, как добро, красота, истина, практическая польза, взаимозаменяются в соответствии с различными стандартами и критериями. Человек всегда заново проводит обмен, оценку и нивелирование собственных ему качеств и качеств культурной и духовной среды в целом — характер, темперамент, эмоции, отношение к прекрасному, к истине, справедливости, артефактам материальной и духовной культуры.

Однако в отсутствии органического единства, способного осмыслить целостность общественного содержания, в отсутствии глубокого взаимопроникновения индивидуальных и общественных начал, внутреннего совпадения совокупного личностного развития и полного общественного единства на второй план уходят такие ценности, как солидарность, свобода, честность, духовное наслаждение, эмоциональное удовлетворение, чувство близости, досуг, независимость, любовь, дружба, теплота человеческих взаимоотношений. Все приведенные архетиповые побудители человеческой деятельности становятся общественно неприемлемыми в ситуациях, когда аутентичная культура утрачивает позиции перед натиском холодной логики, силы и эффективности, психологии соревнования, коммерческого духа продажности, войны всех против всех, идеологического насилия.

В таких условиях человек удаляется от первоначальных целей своего творчества, вследствие чего они исчезают из коллективной памяти или превращаются в свою противоположность, утрачивая истинный смысл.

Тем не менее остается возможным найти (философское) оправдание культуры. Мы попытаемся показать это на примерах трудов великих русских мыслителей – Н. А. Бердяева и В. С. Соловьёва.

В. С. Соловьёв и оправдание культуры

В процессе обоснования метафизики морали взгляды Соловьёва были устремлены на достижение ясной, отчетливой цели: осуществление духовно-культурного возрождения и преобразования человечества. Следовательно, это была общественно-направленная идея, согласно которой оправдание добра неразрывно связано с оправданием совокупной культуры, из которой оно берет начало. Соловьёв стремился сформулировать проч-

ные, объективные начала и представить рациональные схемы, лежащие в основе человеческой и общественной жизни. Реальную просторность и разнообразность материального мира он рассматривает, с одной стороны, как доказательство настоящей разобщенности, а с другой стороны, как необходимое условие для истинного объединения бытия в реальном мире¹. Задача философии заключается, прежде всего, в том, чтобы, исследуя с помощью компаративного метода имманентное и трансцендентное, обнаружить и понять условия, при которых божественное бытие осуществляется в природном бытии, и, таким образом, установить их внутренние взаимосвязи в какой-нибудь конкретной культуре.

Подчеркивая гармоническое единство разнообразных человеческих отношений к действительности и различных культурных образцов, Соловьёву удавалось избежать крайних позиций и взглядов, хотя он указывал на необходимость превосходения пространственных и временных сковывающих свободу мысли цепей.

В своих статьях, отличающихся духом толерантности и откровенности, Соловьёв пишет с уважением и восхищением о таких мировоззренческих взглядах, стараясь оценить их с точки зрения глубинной последовательности, смелости, оригинальности и обращенности к универсальным культурным ценностям. Свобода человека по отношению к физическому миру и господство над природными явлениями или существенная родственность с ними и взаимодействие всех сегментов бытия (частей вселенной) для него проявляются не только в христианстве, которое он считает своей религией, но и во многих других, монотеистических и политеистических религиях, народных преданиях, мифах и легендах, в которых колдуны и целители играют ту же самую роль, которую в христианстве играют подвижники, пророки, святители и чудотворцы². Соловьёв попытался связать в единое органичное целое элементы различных культурных традиций, выдвигая идею о том, что божественный элемент христианства, сохранившийся на Востоке, способен осуществиться, благодаря освобожденному и развитому на Западе человеческому началу.

В любой подлинной культуре должна существовать морально-органичная солидарность между простым народом и образованной элитой, а также между нищими и богатыми. Ответственностью последних является обеспечение общих социальных и культурных предпосылок для развития общества, основывающихся на плодотворных началах общечеловеческого просвещения. Только путем такого всестороннего развития культурных ценностей люди практически содействуют афирмации конечной цели истории: полному осуществлению христианского идеала в жизни всего человечества, осуществлению справедливости и любви или свободной солидарности всех положительных сил и элементов вселенной³. Единство и человеческая солидарность подразумевают символический взаимообмен

духовными и материальными ценностями, являющимися результатом совокупной культурной истории человечества.

С понижением уровня культуры и ее упадком вместо единства в имени Божием и братских отношений усиливаются плотские страсти⁴. Человеческая злоба является результатом нарушения нравственного закона в человеческом духе и ведет к духовной гибели. Кроме того, разврат нарушает законы природной жизни и поэтому ведет к физической гибели⁵. Человечество становится ложным, наружным, оно начинает умножать средства для причинения зла другому. В таких условиях дух истины приобретает ложные, мнимые формы и человек ступает в мир заблуждений. Потеряв способность к интегральному познанию и взаимопониманию, человечество перестает существовать как живое единое целое, что приводит к цивилизационным и культурологическим делениям и ненависти, к злоупотреблению абстракций (а символы всегда являются абстракциями). Следовательно, конкретно существующие, несправедливые социальные отношения превращают в пустые фразы все дискуссии о милосердии и любви, ибо бездейственная любовь есть обман, а мораль всегда призывает стремиться к достижению всеобщего благополучия. Равнодушие или даже враждебное отношение к всеобщему добру Соловьёв называет безнравственностью и злодейством, а если оно исходит из позиций абстрактного гуманизма, тогда речь идет о квиетистическом варварстве, когда любая культура теряет смысл. Организация общества должна быть направлена к солидарности, к улучшению положения большинства жителей⁶. Соловьёв считает, что коллективное добро является результатом развития и что исторический прогресс возможен лишь тогда, когда организованные общественные силы вдохновляются нравственными требованиями и перерастают в объективный жизненный закон. Таким образом духовные и материальные ценности сливаются воедино.

Русский мыслитель констатирует бездонную пропасть, лежащую между общеизвестными ценностями западного духа и постоянными особенностями западной политики, для которой так характерны всеобщее грабительство, насилие, бессмысленные разрушения и преступления. Парафразируя это утверждение Соловьёва, можно сказать, что великая западная культура не сопровождалась адекватной цивилизацией. В то время, как восточное начало соборности, коллектива проблематизирует самостоятельность личности, западное начало абстрактного индивидуализма, по мнению Соловьёва, не учитывает органическое единство и высшую солидарность. Обе доктрины в одинаковой мере противопоставлены видению общественного идеала В. С. Соловьёва, так как согласно первой аннулируется человек, а согласно второй – человечество. Следовательно, с одной стороны, интерес индивида нельзя подчинять интересам общества (чтобы не погибла индивидуальность), а с другой стороны, тот же интерес должен подчиняться общественному интересу (чтобы не погибло начало

общественного единства). Соловьёв считает, что данное противоречие нельзя разрешить на уровне материального, экономического устройства. Примирение возможно лишь тогда, когда индивид, помимо материальных, наружных интересов, будет обладать и другим, чисто *человеческим* началом, позволяющим человеку освободиться от воздействия внешней природы и добровольно и сознательно ограничить свой частный интерес ради общего благополучия⁷.

Исходя из этого, Соловьёв мечтает о всеобщем примирении восточной и западной культур. Впрочем, и Древний Рим стал империей лишь тогда, когда в нем объединились силы латино-кельтского Запада с богатством греческо-восточной культуры⁸.

Н. А. Бердяев и оправдание культуры

В философии Н. А. Бердяева выделяется побуждающее диалогическое отношение к разнообразным культурным произведениям и образцам⁹. Он старается определить беспредельное духовно-творческое начало личности и христианский мотив милосердия, призывая к спасению через индивидуальный творчески-моральный акт жертвы и любви, в то же время, стремясь к персоналистской вместо социальной революции. Персоналистская революция подразумевает спасение во внутреннем духовном мире. Именно здесь можно обнаружить источник одной из первых критик современного мира как технической цивилизации, являющейся результатом массовой культуры. Будучи «идеологом аристократии духа» и «рыцарского морала»¹⁰, в демократизации культуры он обнаруживает главную опасность для иерархии духовных ценностей.

То, что является постоянным в любой культуре, что ее исторически подтверждает и чем она питается, является результатом неразрешимого противоречия между идеей совершенства, бессмертия и абсолюта, с одной стороны, и тленности, относительности всего материального, с другой стороны. Между этими двумя измерениями бытия осуществляется непрерывный обмен. Даже и божество достижимо только символически¹¹.

Культура полностью пронизана трагическим чувством, выступающим в качестве промежуточной ценности между имманентным и трансцендентным и побуждающим совокупную творческую деятельность человека, без чего культура лишилась бы всякого смысла¹². Когда человек доходит до предельной точки, из которой дальнейшее примирение разума и эмоций становится невозможным, его охватывает отчаяние, представляющее собой ключевую предпосылку, основание для создания вполне нового, цельного отношения к миру. Совокупным познаниям, приобретенным эмпирическим путем — чувственным, институциональным, выученным, врожденным и приобретенным при жизни, традиционным, означаемым, проверяемым, аппроксимированным — и всем абстрактно-рационализирован-

ным воплощениям этого познания культура придает форму, сохраняет их и передает путем метафор, метонимий, символов, путем обмена и мистических, религиозных, научных и других трансцендентных, имманентных и экзистенциальных состояний. Культуре удается частично трансцендировать объективацию, вывести человека из полной имманентности природно-биологического мира. Однако это длительный процесс: с одной стороны, творчески одаренные индивиды появляются исключительно редко, а с другой — даже и у них дух функционирует в рамках более или менее устойчивых, закрепившихся логических, идеологических матриц и образцов, горизонты которых им, правда, удается расширять. Последнее протекает очень медленно, и таких случаев история культуры знает мало.

Аналитический дух, пренебрегающий метафизическими рефлексиями, мистической символикой и художественным воображением, создает оскудевшую культуру, лишенную жизненного богатства и полноты, вследствие чего она становится аскетической в отрицательном смысле этого слова. Таким образом, рационализм подрезает корни собственному богатству и красоте творческого измерения мира. Великая германская культура является произведением протестантской мистики, а не протестантского рационализма (Геге, Новалис, Баадер, Шеллинг, Шопенгауэр, Вагнер). Позиция Н. А. Бердяева неминуемо выдвигает проблему канонических, общеобязательных культурных ценностей науки, искусства, семьи, морали как выражения посредственного духа, не соответствующего индивидуальным высотам, так как подразумевает, прежде всего, послушание, а не творческую силу¹³.

Культура рассматривается Бердяевым с позиций кьеркегоровской идеи повторения и идеи Ницше о вечном возвращении одного и того же¹⁴. Ни одно поколение нельзя рассматривать как совокупность звеньев — орудий, служащих осуществлению счастья каких-то абстрактных и неизвестных будущих поколений; каждый человек является самоцелью, поэтому культура обладает смыслом только тогда, когда оказывает содействие человеческой самореализации. Однако такая позиция не подрывает идею разумного характера исторического процесса и смысл истории, который необходимо осуществить.

Следует подчеркнуть, что Бердяев раньше Шпенглера указывал на дистинкцию между культурой и цивилизацией. Поэтому все его замечания по поводу современных политических доктрин надо понимать как трансцендентные, а не как имманентные, как обобщенные критические замечания, направляемые из сферы культуры к сфере цивилизации. Для культуры характерно органическое, а для цивилизации — механическое измерение; культура черпает вдохновение из философского и художественного опыта, в то время как цивилизация вдохновляется инженерным опытом; культура более глубокая, а цивилизация более поверхностная; в сущности, культура интересуется качеством, а цивилизация — количеством; культура

выступает с позиций индивидуальности, цивилизация – с позиций универсальности. Следовательно, культура аристократична и принимает неравенство среди людей (конечно, речь идет о духовном неравенстве), в то время как цивилизация демократична и поэтому ее интересуют те или иные формы равенства (политическое, социальное и т. п.)¹⁵.

Духовное устройство современного мира основывается на технизации, механизации, материализации, организации, рационализации, универсализации (унификации). Речь идет о полном отрицании таинственных жизненных отношений, вследствие чего оно, естественно, ведет общество к страданию, гибели, разочарованности, несправедливости. Как и любому романтическому мечтателю, вопреки холодным и жестоким окружающим условиям, и Бердяеву остается лишь туманная надежда в возможность развития органического в ущерб организационному. Однако он ощущал силу западной культуры и старался, чтобы не ускользнула от его внимания та тонкая, иногда почти незаметная дистинкция между живым, пульсирующим, открытым, созидательным (культура), с одной стороны, и окостеневшим, вялым, пассивным, регрессивным (цивилизация), с другой стороны.

Заключение

В ходе истории духовности культурой развито множество аспектов, связанных между собой непосредственными или косвенными взаимоотношениями; экономические, научные, философские, художественные, религиозные, мистические и многие другие результаты человеческого культурно-цивилизационного развития не имеют самостоятельного поля действия и автономного значения, но они обусловлены историческим контекстом и отношением к другим ценностям, оказывающим также, со своей стороны, воздействие на них. Вследствие кажущейся несовместимости поэтик и правил, применяющихся в различных дискурсах и парадигмах, в поверхностном, упрощенном и идеологизированном языке часто исходят из того, что их нельзя привести к общему знаменателю. Однако задача философии заключается именно в том, чтобы выявить взаимосвязи между различными, на первый взгляд несовместимыми, формами проявления существующего или, другими словами, обнаружить логику символического обмена.

Характеристики и богатство символических форм определяются эволюцией человеческой практики, опыта и мышления. Сновидения, случайные ошибки, догадки, дигрессии... человек начал ощущать и принимать за истинную действительность. Вследствие инертности данной динамики, уходящей в доисторическую эпоху, человек начал создавать символы, выходящие за пределы его биологического существования. В результате творчество переросло в потребность достичь универсального «великого часовщика», по отношению к которому человек ощущает путаницу

непонятных и неясных эмоций — своеобразное сочетание благоговения и зависти. Такие высокие человеческие стремления «выпустили джина из бутылки» и сделали возможной реализацию его архетиповых потенциалов. Таким образом возникла культура.

Из первобытного экономического обмена произошло множество разнообразных форм культурного обмена. Государственно-правовое устройство также является основой для обмена индивидуальными интересами, потребностями и желаниями; дух времени и парадигматические рамки человеческого мировоззрения несомненно служат эталоном ценностей; цивилизация и культура способны сохранять старания многих поколений и высочайшие результаты, созданные ими. Эти старания хранятся в виде художественных, научных, философских и религиозных символов, а в плане государства и экономики — через правовое устройство и учреждения, архитектуру и прочие артефакты. В течение многих веков, путем многочисленных институционализированных опосредований, экзегез, возникает коллизия между первоначальными идеями и их светскими реализациями, которые часто так далеко уходят от своих корней, что в конечном итоге превращаются в свою противоположность. На этот факт философия должна постоянно указывать с целью сохранения истинного смысла и значения культуры.

По мнению В. С. Соловьёва, грешный, бунтарский акт свободы (богоотступничества) приводит к тому, что мировая душа самостоятельно устанавливается вне Бога в облике пространства, времени и механических причинно-следственных отношений. Речь идет о слепом тяготении к анархической экзистенции, о природе, как мире, стоящем напротив Бога. Целью мирового процесса является возвращение всеединого мира в лоно Бога: логос превращается в падшую многократность, а потом «возвращается домой». Эта цель более или менее успешно осуществляется культурой.

В сущности, по сравнению с Бердяевым, Соловьёв более равнодушен к историческим проявлениям культуры и в большей степени обращен к внутреннему религиозному чувству. Как мыслитель экзистенциалистической ориентации, Н. А. Бердяев *никогда* не равнодушен к конкретно-историческим проявлениям духа. Философский, художественный и любой другой духовный опыт не является и не может являться равнодушным по отношению к созданиям того, что Бердяев именуется «механической цивилизацией», заинтересованной в неорганическом, органическом и социальном измерениях человеческой экзистенции. Данные расхождения русских философов во взгляде на культуру напоминают расхождения между Гегелем и Кьеркегором на Западе, хотя в русском случае они менее значительны. Иначе говоря, в отличие от теологии Гегеля, теология Соловьёва не является бесчувственной к отдельным, конкретным человеческим судьбам; тем более, без них его теология теряет всякий смысл. Если бы даже можно было предпо-

ложить и вообразить невозможное – достижение полного блаженства, реализацию свободы и бессмертия в настоящем мире, открытие камня мудрости, избавление от всех зол и исцеление от всех болезней, даже тогда, по мнению Соловьёва, мы не могли бы быть счастливыми, если бы условием этого счастья было — забыть своих предков, тысячи поколений, общим трудом которых создавалась культура, моральные и интеллектуальные творения, без которых задачу морального возрождения невозможно было бы и вообразить, а тем более — осуществить. Наше личное дело есть дело всего мира, оно является реализацией и индивидуализацией всеединой идеи и одухотворения материи¹⁶.

Для Н. А. Бердяева философия В. С. Соловьёва является чрезмерно понятиейной, дискурсивной, объективированной, на ней лежит печать абстракции, поэтому она, как и любая объективация, иногда порабощает человека. Он считает, что никогда не было и не может быть социальной организации, несущей эпитет христианской. Нет христианского государства, нет христианской экономики, христианской семьи, нет даже христианского учения (знания), поэтому христианство нельзя уложить в какую-нибудь законную систему, нельзя подтвердить никакой доктриной и никакими конечными устройствами. Институционализм официального христианства предполагает социализацию, внешнюю церковную организацию, в которой преобладают количественные ценности и несовершенства природы, а не личность, неповторимость конкретного существования, т.е. качество. С другой стороны, телеологическое понимание мира В. Соловьёва стремится учредить объективную целенаправленность в мире, которая не тождественна субъективной, экзистенциальной целенаправленности.

Однако его идеи в связи с этим в сущности не отличаются от идей Н. А. Бердяева. Несмотря на то, что он признает божественный авторитет апостольской иерархии и подчинение общественной форме, не подлежащей человеческому произволу¹⁷, подход Соловьёва далек от апологии институционализованного христианства. Хотя церковь Христова святая и непорочная, церковная иерархия иногда допускает ошибки, может отклониться от своей миссии¹⁸. Он, по крайней мере, признает, что вожди человечества банализировали жизненный смысл христианства и превратили его в абстрактное учение¹⁹. В итоге, вопреки тому, что в христианстве, по его мнению, содержится *полная истина*, она не осуществляется целиком, потому что это невозможно раньше конца света. Иначе говоря, состояние христианского мира и само христианство не равнозначные понятия²⁰.

Кроме того, без уважения начала «морального порядка» напрасно искать поддержки в религии, которая не может служить «костылем» для поддержки вялых учреждений, а должна являться источником возобновления для всего человечества.

Двое русских философов, каждый по-своему, вполне осознавали реальную опасность, грозящую со стороны всех тоталитаризмов и редукционизмов – идеологических, религиозных, экономических и прочих.

Они понимали, что культура как исторический корень духовности является единственной средой, в которой можно сберечь истинные ценности перед налетами человеческих краткосрочных интересов и страстей. Их философская деятельность была существенно мотивирована таким символическим обменом ценностями, который оправдывает добро, истину, красоту, дух и свободу – другими словами, то божественное в человеке²¹, которое в историко-практическом плане реализуется именно в культуре, несущей символический характер, культуре, символизирующей духовную жизнь в природно-историческом мире и конечной целью которой является преобразование символического обмена в духовную реальность.

¹ССВС. IX. С. 37 (Собрание сочинений Владимира Соловьёва, Издание Товарищества Общественная польза. Т. I – IX, СПб., 1907).

²ССВС. Т. VI (Китай и Европа, 1890). С. 127.

³ССВС. Т. V (Национальный вопрос в России, 1883-1888). С. 349.

⁴ССВС. Т. VI (Из философии истории, 1891). С. 317.

⁵Там же. С. 318.

⁶ССВС. Т. V (Народная беда и общественная помощь, 1891). С. 394 – 400.

⁷ССВС. Т. II (Критика отвлеченных начал). С. 138.

⁸ССВС. Т. VI (Мир Востока и Запада, 1896). С. 667 – 669.

⁹Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста, Сборник Освальд Шпенглер и Закат Европы, Берг. М., 1922; Бердяев Н. Русский соблазн // Русская мысль. Ноябрь. 1910. № 11.

¹⁰Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1994. С. 251.

¹¹Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. Глава: Символ, миф и догмат. Логос заложен в духовном мире, и в мире природном он лишь отображается, т.е. символизуется. Впрочем, человек безмерно значителен и полон смысла как образ и подобие божественного бытия, т. е. как символ Божества. (Не случайно, что многие понятия в немецком языке и в настоящее время имеют одновременно теологическо-моральное и экономическое значения. Так, например, *Schuld* имеет значение и „грех“, и „долг“, „задолженность“; *Messe* — „ярмарка“, но и „обедня“, „месса“; *Erlös* — „спасение“, „выручка“, но и „прибыль“, „добыча“, *Gläubiger* — „верующий“ и „кредитор“, „займодавец“; *Preis* — „цена“, но и „награда“, „вознаграждение“.)

¹²Бердяев Н.А. Л. Шестов, Трагедия и обыденность // Вопросы жизни. СПб. Март. 1905. № 3.

¹³Бердяев Н.А. Утонченная Фивиада // Русская мысль. Июль. 1910. № 11.

¹⁴Бердяев Н.А., Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал Путь // Путь. Париж, 1935. № 49; Бердяев Н., Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, YUMCA-Press, Paris: 1947. С. 45–52.

¹⁵Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1994.

¹⁶ССВС. Т. VI (Смысл любви, 1892 – 1894). С. 410, 411.

¹⁷ССВС. Т. III (Духовные основы жизни, 1882 – 1884). С. 351.

¹⁸ССВС. Т. III (О духовной власти в России, 1881). С. 208.

¹⁹ССВС. Т. III (Духовные основы жизни, 1882 – 1884). С. 319.

²⁰ССВС. Т. VI (Об упадке средневекового миросозерцания, 1891). С. 354.

²¹Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1994.

П.М. ШИТИКОВ

Тобольская Православная Духовная Семинария

ПРЕЛОМЛЕНИЕ ИДЕЙ ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Прослеживается судьба идей Вл. Соловьёва в философии Н.А. Бердяева. Имя Вл. Соловьёва было знаменем, вокруг которого объединились мыслители-идеалисты начала XX века. Но его идеи, попав на плодотворную почву, дали очень разнообразные плоды. В философии одного из наиболее популярных русских философов Н. Бердяева явно прослеживаются соловьёвские корни, однако он всегда утверждал свою философскую независимость. Принимая прозрения Соловьёва за основу, Бердяев прикасается гностической традиции. Но он иначе отвечает на поставленные вопросы, приходит к иным выводам, сознательно дистанцируясь от учителя. Главное достоинство рецепции соловьёвского учения Бердяевым – в его творческом осмыслении. Подвергая критике второстепенное, он сохраняет главное в философии Соловьёва – идею Богочеловечества.

The article looks into the development of Vl. Solovyov's ideas in the doctrine of N.A. Berdyaev. Solovyov was the banner that united all the idealistic philosophers of the XXth century. But his ideas were understood in different ways. N. Berdyaev, one of the most popular Russian thinkers, had evident borrowings from Solovyov's doctrine in his philosophical system, but he always proved his independence. Really, Berdyaev had a lot from Solovyov in his philosophy. But he answered the same questions in a different way and made other conclusion from them. So he made distance with his teacher absolutely consciously. The main value of Berdyaev's reception of Solovyov's teaching is its creative understanding. By criticizing all minor parts of the teaching, he kept its core, which is the idea of the God-humanity.

Ключевые слова: *Соловьёв, Бердяев, Богочеловечество, всеединство, теодицея, Софья.*

Keywords: *Solovyov, Berdyaev, God-humanity, vseedinstvo (all-unity), theodicy, Wisdom.*

Вл. Соловьёв, без сомнения, центральная фигура в истории русской мысли. По существу, с его именем связана сама судьба философии в России. Его учение можно отрицать, подвергать критике, однако нельзя отрицать того факта, что без Соловьёва духовный облик русской культуры был бы значительно беднее.

Блестящую характеристику влияния Соловьёва дал его биограф К. Мочульский: «Соловьёв подготовил русский Ренессанс конца XIX и начала XX века; он был предтечей возрождения религиозного сознания и философской мысли, вдохновил своими идеями целое поколение богословов, мыслителей, общественных деятелей, писателей и поэтов. Самые замечательные наши богословы, Бухарев, о. Павел Флоренский, о. С. Булгаков, духовно с ним связаны. Философия братьев Сергея и Евгения Трубецких, Лосского, Франка, Эрна, отчасти Л. Лопатина и Н. Бердяева восходит к его учению о цельном знании и о Богочеловечестве. Его мистические стихи и эстетические теории определили пути русского символизма, «теургию» Вячеслава Иванова, поэтику Андрея Белого, поэзию Александра Блока. Еще

сильнее и глубже было непосредственное воздействие его личности. От Соловьёва исходила таинственная притягательная сила, необъяснимое обаяние, которое одинаково захватывало столь различных людей, как, например, Константин Леонтьев и Александр Блок. Образ «Философа» поражал воображение. Его удивительная судьба окружалась легендой. Он был знаменем, вокруг которого объединялись и за которое боролись»¹.

Интересно проследить, как преломлялись идеи Вл. Соловьёва в философском учении Н.А. Бердяева, едва ли не самого популярного русского философа XX века. Бердяев высоко ценил гений Вл. Соловьёва и неоднократно обращался к оценке его творчества. В 1911 он участвовал в сборнике издательства «Путь» со статьей «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва». Статья «Основная идея Вл.Соловьёва», посвященная 25-летию со дня кончины великого философа, увидела свет в 1925 году на страницах издания «Перезвон». В книгах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938) и «Русская идея» (1946) отдельные параграфы посвящены взглядам Соловьёва. Кроме того, Н. Бердяев опубликовал рецензии на книги о Соловьёве кн. Е. Трубецкого и К. Мочульского соответственно: «О земном и небесном утопизме» (1913) и «Владимир Соловьёв и мы» (1937).

На фоне основательных исследований о Соловьёве его статьи выглядят как незначительные публицистические заметки, однако, помимо изложения взглядов Соловьёва, в них содержится ценный материал для изучения их влияния на мировоззрение Бердяева. Нужно отметить связь оценок во всех статьях о Соловьёве. Буквально повторяя принципиальные фразы, Бердяев раз за разом подтверждает свою основную мысль в понимании его идей.

Отношение Н. Бердяева к Соловьёву формировалось в годы его идеологического становления. В период духовных поисков идеализм Соловьёва служил ему своеобразным маяком. В самых ранних статьях имя великого философа упоминается исключительно в положительном контексте. Само христианское мировоззрение Бердяева формируется не без влияния идей Соловьёва. Современный исследователь творчества Николая Александровича негативно оценивал это влияние, приписывая ему возникновение в его учении неортодоксальных элементов.

По его мнению, «гностическая «прививка» к древу самобытной русской философии, произведённая Владимиром Соловьёвым, в учении Бердяева переросла в болезнь»². При всей категоричности это суждение не лишено справедливости. В системе Н.А. действительно легко проследить развитие главных принципов учения «русского Оригена».

В первую очередь необходимо указать на происхождение от Соловьёва характерного для русских философов стремления к новым формам христианского сознания. Сам Соловьёв мотивировал свое стремление следующим образом: «христианство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма односто-

роннее и недостаточное выражение... разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против такого христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму»³. По пути, обозначенному Соловьёвым, пошли многие русские богоискатели. Очевидна и прямая зависимость идей «Нового религиозного сознания», определивших духовные поиски Бердяева. В своей критике исторических форм христианства Н.А. буквально повторяет мотивацию Соловьёва.

Соловьёв далее стремится сблизить веру и философию в рамках «философии всеединства», что в богословии приводит его к учению о Богочеловечестве, тему, едва ли не центральную для Бердяева. Однако, если интересы Соловьёва были направлены, главным образом, на разработку темы всеединства в категориях Софии, как воплощения абсолютного организма, то Бердяев акцентировал внимание на идее творческого единения со Христом, как цели христианина.

От Соловьёва берут начало основные принципы решения Бердяевым проблемы теодицеи. В «Чтениях о Богочеловечестве» Вл.Сергеевич проявляет тенденцию к снятию ответственности за мировое зло и страдания с Бога и возложению ее на нечто, от него не зависящее. Для этого он развивает своеобразную онтологию зла. В доприродном бытии он различает «само Божество как всеединое и это «всё», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в Нем»⁴. Совокупность свободных существ в Божестве Соловьёв определяет как Софию. Поскольку зло есть результат «неправильной» реализации свободы этими существами, то ответственной за него оказывается сама София, душа мира. Для существ, которые «выходят» из божественного единства и становятся отделенными от него, утверждение себя в свободе становится эгоистическим самоутверждением, что и является причиной распада мира на конкурирующие между собой элементы. Такая теодицея, с определенными коррективами, была воспринята и Бердяевым. Он онтологизировал само понятие свободы и указал на ее изначальную независимость от Божества. Но логика всей схемы, очевидно, относится к Соловьёву.

Нужно отметить, что исследователи однозначно указывают на гностицистские корни подобной логики построения теодицеи. «Концепция Соловьёва в этом моменте интересна тем, что она представляет собой точное воспроизведение (с использованием понятий и принципов, создающих видимость рациональной последовательности) той полумифологической концепции творения мира и его «падения», которая была характерна для античного гностицизма»⁵.

Бердяев в целом не отрицал своей зависимости от идей Соловьёва и указывал на центральное его место в истории русской философии. В

то же время, мыслитель утверждал, что Соловьёв был мало понят в русской среде. В мировоззрении философа автор выделял дневную и ночную, явную и скрытую стороны, сетуя, что вторая сторона, которая, собственно, и отражает суть взглядов, остается неизвестной читателю. В рецензии на книгу о Соловьёве кн. Е. Трубецкого Н.А. указывает, что, несмотря на все ее достоинства, она совершенно не касается этой теневой стороны учения великого мыслителя. Как и большинство читателей, «он видит лишь дневного, ясного, устремленного в горний мир Соловьёва и не видит Соловьёва ночного, темного, знавшего бездны и провалы»,⁶ и потому критика его не достигает цели. Социальные взгляды, на которые слишком обращали внимание, были самой большой неудачей Соловьёва и не отражали всех его прозрений. Не оставив камня на камне от теократических иллюзий, Трубецкой остался совершенно глух к его главным мистическим прозрениям. Поэтому его умная, рациональная критика остается на поверхности учения, не затрагивая основных внутренних мотивов.

Сам Бердяев претендует на более глубокое понимание идей философа, с учетом его природной антиномичности мышления. Прежде всего, Н.А. отметил противоречие между внутренним мистическим содержанием и внешней рациональной формой его мышления. «В философско-богословских своих схемах Соловьёв себя прикрывал, а не раскрывал. Настоящего Соловьёва нужно искать в отдельных строках и между строк, в отдельных стихах и небольших статьях»⁷.

Главное достижение философа Бердяев видел в постижении богочеловеческой тайны христианства. «Христианство для него <Соловьёва> религия богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека... Сущность христианства он видит в свободном соединении в богочеловечестве двух природ, божеской и человеческой. Человек есть связующее звено между божественным и природным миром»⁸. В этом контексте, по наблюдению Бердяева, Соловьёв решает все вопросы социального, мистического и богословского плана. Н.А. выделяет в творчестве философа три периода, в которых взгляды его на различные темы кардинально менялись. Однако вопрос о выражении человеческого начала в богочеловечестве стоял для него во все периоды.

С тайной богочеловечества Бердяев связывает и другие центральные темы Соловьёва: объединение Церковей и Софию. В статье «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Соловьёва» автор пытается оправдать симпатии философа к католицизму тем, что проблему Востока и Запада он понимал как проблему воссоединения двух миров в христианское всеединство, в богочеловечество. Единство в богочеловечестве – общая цель спасения, которой противостоят разделения, и Соловьёв, по мысли Н.А., осознавал, что на Востоке в христианстве осталось преобладание божественного над человеческим, а на Западе —

преобладание человеческого над божественным... Но он жаждал полноты христианской истины о богочеловечестве, о совершенном претворении воли человеческой в волю Божию, о совершенном обожествлении человеческого. То соединение человеческого и божественного, которое совершилось в личности Христа, должно совершиться в человечестве⁹. Интересно, что при определении своей собственной конфессиональной принадлежности Бердяев в точности повторяет данную логику. Впрочем, мыслитель понимал, что для апологии недостаточно простого объяснения мотивации Соловьёва, и признавал упреки в излишнем его увлечении формами католичества справедливыми.

В категориях богочеловечества Бердяев трактует и наиболее характерное для Соловьёва учение Софии. «София есть прежде всего для него идеальное, совершенное человечество. Человечество есть центр бытия мира. И София есть душа мира. София, душа мира, человечество, есть двойное по своей природе: вещество божественное и тварное»¹⁰. Однако нужно признать, что в вопросе софиологии позиция Бердяева не слишком последовательна. Признавая положительное значение утверждения Соловьёва, что София – совершенное идеальное человечество, Н.А. достаточно резко критиковал софиологическую онтологию и антропологию в целом. Для Бердяева София – женское начало, а значит, пассивное. Сам же он ориентирован на мужское, активное. Поэтому синтез он ищет в человеке, его нетленном образе. Он выявляет две Софии – Софию как идеальную душу мира, которая восприимлет воздействие Бога, Логоса, и реальную душу мира как Природу, которая восприимлет человеческую активность. Софиологов он начинает предостерегать от смещения, которое, по его мнению, произошло у Соловьёва, Софии небесной и Софии земной, вследствие чего космическим энергиям может быть отведена власть над людьми. Так он дистанцирует свой антропоцентрический подход от софиоцентричности¹¹.

Впрочем, необходимо отметить, что Бердяеву претят не идейные предпосылки софиологии, а их воплощение в русской среде. В «Этюдах о Я. Бёме» (1930) он очень высоко оценил софиологические прозрения своего идейного учителя, подчеркнув, что учение Соловьёва значительно уступает творениям великого немецкого мистика. Софиология Я. Бёме антропоцентрична, и поэтому более близка сознанию Бердяева. «О Вл. Соловьёве, при всех его огромных заслугах в постановке проблемы, нельзя сказать, чтобы его учение о Софии было вполне очищенным и отрешенным. Он допустил большую муть в своих софианских настроениях, об этом свидетельствует его поэзия... У Вл. Соловьёва был культ вечной женственности, т.е. культ космический. В Софии прельщали его черты женской прелести. София Вл. Соловьёва вполне и исключительно космична, она не была созерцанием божественной Премудрости и не имеет, как у Бёме и Порреджа, прямого отношения к Св. Троице»¹².

Упрекая Вл. Соловьёва и других российских софиологов в языческой «замутненности», сам Бердяев обращается к языческому мифу об андрогине. Понимая софиологию Бёме как учение об андрогине, Н.А. уверенно трактует даже об андрогинности Христа. Незамутненный, девственный образ человека – это, собственно, и есть бердяевский идеал личности, в котором мужские и женские элементы представлены в гармонической цельности¹³. Таким образом, Бердяев, отрицая формы выражения соловьёвского учения о Софии, не остается равнодушен к глубоко мистическому содержанию этого учения, которое современный богослов справедливо назвал духовным недугом и признаком... помраченного богословского сознания¹⁴.

В поздний период творчества Бердяева обозначилась тенденция к более критичной оценке влияния Вл. Соловьёва. Уже в статье-рецензии «Соловьёв и мы» (1937) на книгу о Соловьёве К.Мочульского видно стремление дистанцироваться от великого философа, получившее развитие в характеристиках «Русской идеи» и «Самопознания». Указывая на глубину поднимаемых философом вопросов и на характерно русскую направленность его поисков, Бердяев здесь подчеркивает неудовлетворительность предлагаемых Соловьёвым ответов. Прежде всего, это касается самого типа философствования. Рационалистическая форма выражения философских идей скрывала от читателя гениальные интуиции автора. «В основании его философии лежала живая интуиция конкретного сущего... но самая его философия остается отвлеченной и рациональной, сущее в ней задавлено схемами»¹⁵. Достаточно скептически Бердяев описывает и мистический опыт общения Соловьёва с Софией: «Мне представляется этот вопрос сложным. Конечно, у Вл. Соловьёва... было подлинное видение красоты всеединства. Но это не значит, что у него была встреча с самой Софией, это не значит даже, что София в соловьёвском смысле существует. Соловьёв объективировал и гипостазировал то, что раскрывалось в субъективности его собственного существования»¹⁶. Не избежала критики и наиболее близкая Бердяеву тема богочеловечества. Признав великую заслугу Соловьёва в деле постановки этого вопроса, Н.А. указывает на коренное противоречие его размышлений. «Достижение Богочеловечества можно мыслить только свободно, оно не может быть принудительным, не может быть результатом необходимости... <Для Соловьёва же> богочеловеческий процесс, который приводит к Богочеловечеству, как будто бы, есть необходимый, детерминированный процесс эволюции. Проблема свободы не продумана им до конца»¹⁷. Наконец, в «Самопознании» Бердяев окончательно отмежевывается от Соловьёва, многократно повторяя, что никогда не был соловьёвцем, что его онтологический тип философствования даже противоположен философии самого Н.А.¹⁸.

Тенденцию позднего Бердяева к отмежеванию от своих идейных источников современный исследователь И.Евлампиев объясняет банальным

желанием философа приуменьшить степень своей зависимости от них, чтобы подчеркнуть самостоятельность своих философских трудов, которые очень многими его современниками рассматривались как не слишком оригинальный синтез множества идей, почерпнутых из самых различных источников¹⁹. Однако более адекватным представляется объяснение критичного отношения Бердяева субъективностью его подхода к анализу идей Соловьёва. Н.А. стремился интерпретировать его философию исключительно в антропоцентрическом ключе, что не соответствовало ее действительному содержанию. Равные идейные предпосылки приводили двух философов к разным выводам.

Ощущение диссонанса между потенциальным содержанием идей Соловьёва и их реальным воплощением и вынуждали Бердяева дистанцироваться от учения, которое оказало столь сильное влияние на формирование его собственных взглядов.

¹ Мочульский К.В. Владимир Соловьёв: Жизнь и учение // Вл. Соловьёв: Pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. Т.1 С. 559.

² Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н / Д, 2006. С. 246.

³ Соловьёв В.С. Неподвижно лишь солнце любви.../ Сост. А. Носова. М., 1990. С. 175.

⁴ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 126.

⁵ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб: Алетейя, 2000. Т.1. С. 200.

⁶ Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме// Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 530.

⁷ Бердяев Н.А. Проблема востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 216.

⁸ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва. С. 206.

⁹ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва. С. 221—222.

¹⁰ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва. С. 208

¹¹ См. Титаренко С.А. Указ. соч. С. 208.

¹² Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. 1930. №. 21. С. 53.

¹³ См. Сербиненко В.В. Н.Бердяев и Софиология // Историко-философский ежегодник 2001. М.: Наука, 2003. С. 281.

¹⁴ Гаврюшин Н.К. По следам рыцарей Софии. М.: Стар интер, 1998. С. 104.

¹⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ, 2002. С. 170.

¹⁶ Бердяев Н.А. Владимир Соловьёв и мы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/mochulsky.html>.

¹⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 172.

¹⁸ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 150, 279.

¹⁹ Евлампиев И.И. Указ. соч. Т.1. С.298.

НАШИ АВТОРЫ

Порус Владимир Натанович – д-р филос. наук, проф., зав. каф. философии Высшей школы экономики, г. Москва, E-mail: vporus@rambler.ru

Амелина Елена Михайловна – д-р филос. наук, проф. каф. философии Государственного университета управления, г. Москва, E-mail: mdes@voxnet.ru

Океанский Вячеслав Петрович – д-р филол. наук, проф., зав. каф. культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, E-mail: ocean_65@mail.ru

Океанская Жанна Леонидовна – канд. филол. наук, доц. каф. профессиональной этики и культурологии Ивановского института ГПС МЧС России, E-mail: ocean_65@mail.ru

Димитрова Нина Ивановна – д-р филос. наук, проф. Института философских исследований Болгарской академии наук, зам. гл. ред. журнала «Философски алтернативи», г. София, Болгария, E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Лаврухина Ирина Михайловна – канд. филос. наук, доц. каф. истории, философии и политологии Азово-Черноморской государственной агроинженерной академии, г. Зерноград, E-mail: lavruhina_i@inbox.ru

Полетаева Татьяна Александровна – канд. филос. наук, преп. Белгородской Православной Духовной Семинарии, E-mail: polet_ta@mail.ru

Фролова Александра Юрьевна – асп. каф. философии Московского государственного гуманитарного ун-та им. М.А. Шолохова, E-mail: alex_kingdom@inbox.ru

Карандашева Анна Андреевна – студ. IV курса Ивановского государственного энергетического университета, E-mail: karandasheva_ann@mail.ru

Гриб Сергей Анатольевич – д-р физ.-мат. наук, проф., вед. науч. сотр. Главной астрономической обсерватории РАН, г. Санкт-Петербург, E-mail: sagrib@SG10548.spb.edu

Целищев Юрий Вячеславович – учитель школы № 323, г. Санкт-Петербург, E-mail: uniga@mail.ru

Шульдина Анастасия Борисовна – канд. филос. наук, спец. по учебно-методической работе Волго-Вятской академии государственной службы, г. Нижний Новгород, E-mail: shulindinaab@mail.ru

Коротков Вадим Евгеньевич – канд. филос. наук, доц. каф. философии Ставропольского государственного университета, E-mail: vadimkorotk@yandex.ru

Красицки Ян – д-р филос. наук, проф., зав. каф. философской антропологии Вроцлавского университета, Польша, E-mail: jkra@uni.opole.pl

Едошина Ирина Анатольевна – д-р культурологии, проф., зав. каф. теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

Моисеев Вячеслав Иванович – д-р филос. наук, доц., зав. каф. философии Московского государственного медико-стоматологического университета, E-mail: vimo@vmail.ru

Кайтез Никола – д-р филос. наук, проф. каф. философии, этики и философии религии Педагогического университета г. Нови Сад, Сербия, E-mail: sff@neobee.net

Шитиков Петр Михайлович – канд. богословия, помощник проректор по учебной работе Тобольской Православной Духовной Семинарии, E-mail: Petrkifa@mail.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Вып. 3 (23) 2009

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

Подписано в печать 25.08.2009. 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.