

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 7

Иваново 2003

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

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

Выпуск 7 «Соловьевских исследований» включает материалы Международной конференции «Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С.Соловьева» (к 150-летию со дня рождения В.С.Соловьева) (11-12 апреля 2003 г.) и июньского заседания постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» (6-7-июня 2003 г.).

Издание осуществлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 03-06-85027) и Российского гуманитарного научного фонда (проект № 03-03-14038 г.)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии.

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: maximov@economic.ispu.ru

ISBN 5-89482-269-6

© М.В.Максимов, составление, 2003

© Авторы статей, 2003

© Ивановский государственный энергетический университет, 2003

СОДЕРЖАНИЕ

В.С.СОЛОВЬЕВ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Плеханов Е.А. «Как возможна метафизика?»: феноменологический проект Вл.Соловьева.....	5
Воронков В.В. Феноменологическое содержание теоретической философии Вл.Соловьева.....	22
Щедрина Т.Г. Философия Платона в интерпретации Владимира Соловьева и Густава Шпета.....	50
Хироюки Хориэ К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьева.....	60
Ненашев М.И. Соловьев и Достоевский об антиномиях человеческой свободы.....	67
Евлампиев И.И. Вл.Соловьев в восприятии своих современников и преемников.....	77
Скачков А.С. Наследие В.С.Соловьева в смысловом поле русского космизма: борьба за «абсолютную человечность».....	91
Повилайтис В. Философия всеединства: от Соловьева к Карсавину.....	102
Михайловский А. В. «Грустно теперешнее зрелище праздника...».....	110
Океанский В.П., Ширшова И.А. Ницше и православие: парадоксы «сверхфилологии».....	123
Аринин Е.И. Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьева: между Гегелем и Полем Рикером.....	134
Кудряшова Т.Б. Философские идеи В.С.Соловьева в контексте «форм обратимости».....	148
Куликова О.Б. Концептуальная связь гносеологии Вл.Соловьева и учений эволюционной эпистемологии конца XX века.....	164

В.С.СОЛОВЬЕВ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Чжао Бао Чэнь Сравнительный анализ эстетических идеалов Вл.Соловьева и древнекитайской эстетики.....	181
Богачева С.В. Владимир Соловьев и Фридрих Шиллер о сущности и значении искусства.....	184

Ершова Л.С. Между классикой и современностью: категория «безобразного» в эстетике В.С.Соловьева.....	188
Кузин Ю.Д. В.С.Соловьев и А.А.Тарковский: в поисках утраченного времени.....	194

ПУБЛИКАЦИИ

Публичное заседание религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьева.....	205
Сперанский В. Четверть века назад.....	211
Флоровский Г. Тютчев и Владимир Соловьев.....	218
НАШИ АВТОРЫ	235

В.С.СОЛОВЬЕВ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Е.А.ПЛЕХАНОВ

Владимирский государственный педагогический университет

«КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА?»: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

Термин «проект» в названии настоящей статьи не случаен и требует своего пояснения, поскольку им определяется ракурс нашего анализа одной из граней творчества Вл.Соловьева.

Безусловно, феноменология «есть момент всякой философии»¹, поскольку в осознании своих собственных оснований она непременно приходит к уяснению того, что конституирование ее внутреннего содержания происходит в горизонте специфической рациональности, которую мы называем философским мышлением. В философском мышлении, и это отличает его от способа духовно-интеллектуальной деятельности ученого или художника, достигается целостность ноэтически-ноэтической структуры данностей сознания, так что предметности мышления и их категориальные формы находятся во взаимопредполагающемся единстве. Пространство, например, как некую чистую данность, следует мыслить адекватным ей образом в категории «пространства» или, по выражению Канта, в одной из априорных форм чувственности. Это не означает некоего непреодолимого синкретизма между предметными и логико-рациональными аспектами сознания, вследствие которого философ становится пленником собственного мышления. Философская рефлексия способна достаточно легко и свободно фокусироваться на той или иной стороне предметности, создавая либо онтические, либо логико-гносеологические конструкции знания. Однако в любом случае работа философа остается мышлением о мышлении, точнее, о предметностях мышления. Если так понимать феноменологичность философии, то одной из ступеней на пути к «чистому» мышлению о мышлении является феноменологическая философия, которая еще сохраняет свойственную любому супранатурализму дихотомию между сферами онтологического и логико-гносеологического, но при этом радикально спиритуали-

зирует противостоящее мышлению бытие. Последнее обстоятельство прокладывает дорогу для утверждения принципа тождества мышления и бытия в их наиболее существенных и универсальных определениях, с которым классическая европейская философия связывала обнадеживающие перспективы в решении вопросов научного познания, социальной жизни и нравственного поведения человека. Но важно и другое. На основе принципа тождества мышления и бытия в зависимости от конкретного способа его экспликации в философии формируется авторски своеобразный феноменологический проект. Его более или менее выраженное присутствие в виде установки на раскрытие в формах человеческой субъективности и, прежде всего, в рационально-понятийных структурах мышления объективных, универсально-всеобщих сущностей можно считать отличительным признаком феноменологической философии.

Авторами двух, наиболее впечатляющих феноменологических проектов в истории западноевропейской философии, безусловно, являются Декарт и Кант. Каждый из них с разной степенью последовательности стремился утвердить трансцендентальную структуру бытия исходя из чистого мышления. Однако именно картезианский проект оказался более созвучным интенциям русской религиозной философии, с характерными для нее антропокосмизмом и этическим онтологизмом.

Разделяя убеждение в онтологичности человеческой субъективности, отечественные мыслители оказались свободны от узкого рационализма родоначальника новой философии. Логическая достоверность основоположений чистого разума - еще недостаточное условие их достоверности. Истинность рационального знания, а также религиозного чувства и нравственной воли определяется не имманентными им критериями, а внутренней целостностью человека как субъекта духовной жизни. Поэтому онтологической самодостаточностью, позволяющей уверенно переходить от эмпирического к трансцендентальному, от «внутреннего» к «внешнему», человек обладает лишь как то-тальность, как духовная, «соборная» целостность.

Феноменологическая установка, легко фиксируемая исследовательской рефлексией в построениях самых разных русских философов, с наибольшей систематичностью оказалась

проведена Вл.Соловьевым, творчество которого представляет в этом отношении значительный интерес для анализа. Не касаясь детально этой темы, отметим только, что феноменологический проект Соловьева, развитый им исходя из идеи всеединства, которой придано значение антропокосмического принципа, приобретает масштаб философии вселенского бытия.

Обстоятельное и серьезное раскрытие феноменологических идей в философии Соловьева - объемная научная задача. Говоря же о его феноменологическом проекте метафизики, мы имеем в виду нечто иное и более конкретное, а именно: идею одной из последних работ мыслителя, известную под названием «Теоретическая философия». Ввиду незаконченности указанной работы, в которой намечается переход Соловьева к положительной разработке круга собственно философско-гносеологических вопросов, мы, действительно, имеем дело лишь с проектом, а не с осуществленным построением. На это же обстоятельство указывает и Е.Н.Трубецкой. В своем фундаментальном исследовании «Миросозерцание Вл.Соловьева» он пишет: «...когда вместо законченного сочинения имеешь перед собой, как в данном случае, только приступ, нужно прежде всего задаться вопросом о том намерении, которому он служит»². Рассматривая сложный процесс эволюции всей системы мировоззрения Соловьева и обращая внимание на постигшее его в конце жизни серьезное разочарование в основополагающих идеях, составлявших основание философского оптимизма мыслителя, Трубецкой, вероятнее всего, прав, объясняя замысел «Теоретической философии» ясно осознаваемой Соловьевым потребностью подведения под нравственное учение прочного логико-гносеологического фундамента. Нет также достаточных оснований оспаривать содержательно аргументированную мысль Трубецкого о том, что начатая Соловьевым разработка теории познания имела целью не только обоснование этики, но и построение метафизики нравственности, в которой нашли бы свое разрешение кардинальные противоречия морального бытия человека. И тем не менее, при всей правоте Трубецкого относительно контекстуального смысла «Теоретической философии» вне поля его внимания осталось собственное содержание работы. Понятие проекта им было заменено понятием замысла, цели которого должна была быть

подчинена разрабатываемая Соловьевым теория познания. Однако совершенно очевидно, что самостоятельную ценность представляет и сам проект теории познания, тем более, что, создавая его, Соловьев был вынужден вернуться к некоторой исходной, философски нейтральной точке зрения, развитие которой, как мы увидим позже, не гарантировало результата, предусматриваемого замыслом.

Что же представляет собой с содержательной стороны соловьевский проект гносеологии, представленный в «Теоретической философии»? Гносеологией какого рода он, по существу, является и какие решения ключевых познавательных проблем предлагает?

Исследование знания, являющееся целью теоретической философии, Вл.Соловьев непосредственно подчиняет задачам обоснования нравственности. Понятие истинного добра предполагает, что, прежде чем нравственные установления будут приняты человеком в качестве норм практической морали, их истинность должна быть удостоверена разумным, рационально-философским образом. Поэтому проблема безусловно достоверных оснований знания для Соловьева, действительно, не является чисто гносеологической. С другой стороны, деятельность теоретического разума в поисках истины может быть успешной лишь тогда, когда она отвечает требованиям нравственности и, прежде всего, критериям добросовестности и честности. Введение в область теоретической философии нравственных оценок и предписаний не является простой данью, отдаваемой Соловьевым нравственно-философским интенциям своего творчества. С морально-этическими определениями философского разума Соловьев связывает саму суть проблемы истины, или точнее, внутренних условий ее поиска. Действительно. Последовательно критичное мышление не может опираться ни на чувственный, ни на какой-либо другой опыт, который для него является предметом рефлексии, но не основанием истинности. Если поиск истины - прерогатива разума, то разум должен быть предоставлен самому себе. «...Мерило достоверности для мысли заключается не в чем-нибудь внешнем, а присуще ей самой, ее собственной природе»³. Первое, хотя и всего лишь предварительное начало теоретической философии, которое отстаивает Вл.Соловьев,- это

безусловная свобода и независимость мышления в той сфере, которая входит в его исключительную компетенцию и в которой только ему принадлежит верховенство. Вопрос о достоверности знания как раз и относится к области суверенных прав разума.

Однако разум, полагает Соловьев, должен предъявлять самому себе требования принципиальности и добросовестности, которые, являясь по содержанию нравственными, тем не менее, предполагаются природой самого разума. Насколько последовательно эти требования реализуются в работе мышления с полной достоверностью может знать лишь оно само, ибо в самом мыслящем уме есть оценивающая инстанция в виде интеллектуальной совести, или, говоря другими словами, научной совести философа, которая и обеспечивает движение к истине, не позволяя отклоняться от этой цели. Таким образом, «в требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим»⁴, а теоретическая философия обнаруживает в качестве своего обязательного основания нравственно-этическое измерение. Принципиальность и добросовестность являются формальными, а не содержательными критериями мышления, поскольку они не имеют отношения к самому предмету мысли, к тому, что исследуется. Подчеркивая это, Соловьев указывает по сути на интенциональную природу мышления – акт мышления неотделим от того, что в нем мыслится. Учитывая, что предмет не существует для нас иначе как в форме нашего знания, «вопрос о достоверности предмета есть собственно вопрос о достоверности знания о нем»⁵. Такая постановка совершенно определенно ориентирует Соловьева на феноменологический анализ содержания сознания, внутреннего субъективного опыта. При этом он убежден, что «мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию»⁶. Выделение во всем многообразии человеческого опыта элементов именно такого знания становится исходной точкой теоретической философии.

Какое же знание совершенно достоверно? Отвечая на этот вопрос, Соловьев показывает, что критерий достоверности определяется не соответствием содержания знания некоторому предмету за пределами сознания, а непосредственной реальностью того, что присутствует в сознании. В этом отношении вос-

приятие, переживаемое во сне, столь же достоверно, как и восприятие в состоянии бодрствования. Здесь важен сам факт данности субъекту некоторого предметного содержания, и если ставить вопрос только о его наличии, то оно не подлежит сомнению. Так, человек, испытывающий холод или какое-то другое ощущение, не может усомниться в наличии этого ощущения. Причиной этому - непосредственное совпадение знания факта с самим фактом. «Пока не нарушено,- считает Соловьев,- это непосредственное тождество между сознанием и его предметом, мы находимся на почве безусловной достоверности и не можем ошибаться»⁷.

Констатация безусловной достоверности простого наличия психологических актов – ощущений, эмоций, переживаний и др. – является весьма элементарным утверждением, позволяющим, однако, отделить непосредственное знание от опосредованного, а также более критично отнестись к картезианскому представлению о субъекте внутреннего опыта. За пределы непосредственно достоверного знания, по мысли Соловьева, мы выходим всякий раз, когда пытаемся определить что же именно является нам в сознании. Незаконность этой операции, названной впоследствии Гуссерлем «натуралистической установкой» повседневного, практического сознания, разоблачается тем, что в непосредственном психологическом акте восприятия не содержится оснований для достоверных суждений о различении реального (того, что имеет причину вне сознания) и иллюзорного (т.е. всецело созданного сознанием), истинного и ложного. Придание определений внешней реальности содержанию субъективных фактов – результат привходящей рефлексии, контрабандой осуществляющей онтологизацию этого содержания. О широком распространении такой практики говорит уже то, что субъективный психологический опыт эмпирических субъектов приобретает у них форму уверенности в реальности внешнего мира.

Между тем, подчеркивает Соловьев «...вопрос о собственной реальности внешнего мира не может явиться в непосредственном сознании, - не может быть дан, а только задан»⁸. Здесь следует обратить внимание на отношение к проблеме внешней реальности основоположника феноменологии и его русского предшественника. Оба не были склонны разделять убежден-

ность догматического мышления в существовании внешнего мира как самоочевидной посылки в философии. Однако если для Гуссерля редукция натуралистической установки является необходимой методической операцией, вводящей исследователя в сферу внутреннего опыта в качестве первого шага на пути к чистому сознанию, то Соловьев, воздерживаясь от онтологических суждений, стремится тем самым остаться в области сознания для того, чтобы в ней найти возможности для выхода к трансцендентальной реальности. Как всякий нормальный человек философ уверен в том, что он реально существует в реальном мире и что субъективные представления об этом мире не являются совершенно произвольными продуктами его сознания. Однако его профессиональная задача состоит в рациональном прояснении этой уверенности, в наведении надежных мостов достоверного знания между безусловными данностями первичного сознания и онтологически утвердительными суждениями.

Всю сложность этой задачи, обусловленную тем, что «самодостоверность наличного сознания, как внутреннего факта, не ручается за достоверность сознаваемых предметов как внешних реальностей»⁹, хорошо осознавал еще Декарт, который, утверждая своим принципом «*Cogito ergo sum*» субстанциальность субъекта мышления, предполагал прийти к субстанциальности мира. Однако коренная ошибка всей картезианской школы, полагает Соловьев, состоит в том, что вслед за своим мэтром ее представители не преодолели догматизм в отношении субъекта, ограничив радикальное сомнение лишь сферой производного от субъекта опыта. Кардинальный для всей критической философии пункт, служащий поворотной точкой от разъедающего скептицизма к созидательной работе, – утверждение несомненности существования субъекта сознания – не столь самоочевидно, как это представляется. В подтверждение Соловьев формулирует ряд аргументов, смысл которых сводится к следующему.

Декарт, достаточно определенно понимая мышление как процесс психологической деятельности, скорее запутал, чем прояснил понятие субъекта, отождествляя его то с душой, то с духом, то с мыслящей субстанцией. Не говоря уже о том, что значение всех этих терминов неодинаково, все они предполагают наличие в нашем опыте некоторого центра, связанного с воз-

никающими и осознаваемыми ощущениями, чувствами, переживаниями, понятиями, суждениями и т.д. Наличие Я, если следовать Декарту, является первичным фактом, логически предшествующим всякому возможному опыту и сообщающим ему предикативный характер. Между тем в данных непосредственного сознания не содержится знание о субъекте и переход от мыслимого к мыслящему так же недопустим, как и переход от ощущения к ощущаемому. Тем самым складывается парадоксальная ситуация: здоровый и, казалось бы, самоочевидный тезис о том, что мышление предполагает существование мыслящего, при ближайшем рассмотрении оказывается недоказуем. С точки зрения непосредственных данностей сознания субъект оказывается столь же запредельной сущностью, как и внешний, материальный мир. Соловьев специально подчеркивает, что там, где Декарт, отдавая дань наивно-реалистическому представлению о нашем Я, отождествляет его с мыслящим телом, он изменяет феноменологической установке своей философии, в соответствии с которой собственная телесность человека также должна быть рассмотрена как данность сознания. Но это вновь воспроизводит проблему феноменологического субъекта, с тем лишь различием, что его функцией теперь оказывается образ нашего собственного Я, дополненный телесными характеристиками. Поняв неотожждественность субъекта с самосознанием, мы должны остановиться, чтобы не быть ввергнутыми в бесплодную бесконечность «самосознаний самосознания».

Выход из создавшейся ситуации может быть найден лишь тогда, когда мы откажемся от отождествления, явного или скрытого, субъекта с субстанцией. Если исходить только из непосредственных данностей сознания, то следует сказать: «я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию»¹⁰. Это значит, что теоретическая философия должна последовательно устранять всякие следы субстанциальности в понимании не только опыта, но и субъекта этого опыта. В результате чистый феноменологический субъект предстанет формально всеобщей инстанцией сознания, связывающей все многообразие психических состояний, анонимным диспетчером, пропускающим через себя поток внутренней жизни.

С этой точки зрения в декартовском понимании субъекта Соловьев не без оснований усматривает непреодоленное влияние средневековой схоластики, от которой и оказались унаследованными определения внутреннего субъекта как вещи, субстанции, сущности. Позаимствовав эти термины из монастырской философии, автор «Рассуждения о методе» некритически применил их в качестве определений субъекта мышления, который оказался «самозванцем без философского паспорта», но с очевидной схоластической родословной. Вл.Соловьев безусловно оказывается более последовательным, полагая невозможность мыслить феноменологический субъект и его опыт в категориях субстанции и атрибутов (логическим эквивалентом которых в схоластике выступают субъект и его предикаты), поскольку эти категории объективируют заключенный в них предметный смысл.

Как же правильно нужно представлять субъект внутреннего опыта? Отвечая на этот вопрос, Вл.Соловьев начинает новый круг критики картезианского понятия субъекта. В декартовском выражении: «я мыслю», неправомерно смешаны, полагает Соловьев, понятия эмпирического и трансцендентального субъекта мышления. Если под эмпирическим Я разумеется конкретная живая индивидуальность, осуществляющая психологический акт мышления, то чистый субъект совпадает с мышлением вообще. Именно чистый субъект мышления обладает признаками феноменологической достоверности, хотя факт его безусловной достоверности дан только в составе наличного содержания сознания, так же, как и любые другие факты непосредственного опыта. «...Я, – пишет Соловьев, – самодостоверным образом существует лишь как субъект представления, или другого данного психического состояния, и приписывать ему бесспорную или очевидную действительность за пределами таких данных состояний мы не имеем никакого философского права, тем более что нам даже невозможно прямо сказать, чем бы, собственно, был этот субъект за пределами своего феноменологического бытия, или имманентного явления»¹¹. Другими словами, чистый субъект следует мыслить не отвлеченной, абстрактной сущностью, а непосредственной данностью в первичном сознании того, что мы называем Я. Как феномен сознания трансценденталь-

ное Я всегда находится в отношении «принципиальной координации» с переживанием ощущений, эмоций, восприятий и т.д., но не раскрывается в них как субъект и причина их существования. Последнее было бы возможно, если Я обладало бы творчески порождающей природой, благодаря которой предметности сознания могли бы осознаваться в качестве его продуктов. В действительности же все многообразие непосредственно данного опыта обнаруживает независимость от внутреннего субъекта, живет собственной жизнью. Таким образом, чистое Я – абсолютно бессодержательно и неопределимо. Что же касается эмпирического субъекта, то в феноменологическом смысле он мог бы слиться в целом с областью психологического опыта эмпирического индивида, обретя при этом конкретность и богатство содержания. Однако такой субъект уже не будет представлять собой «той самоочевидной, непосредственной действительности, которая принадлежит чистому я, или феноменологическому субъекту»¹². Радикальное сомнение в достоверности содержания, которое образует понятие субъекта, неизбежно должно подорвать самодостоверность и самого субъекта, сведя его к прежней пустоте чистого Я. Этот порочный круг, полагает Соловьев, изначально заключен в декартовском *cogito ergo sum*.

Зафиксировав внутреннюю противоречивость исходной посылки картезианства, Соловьев еще более усложняет проблему, указывая на явление множественности Я в человеке, которое прямым образом опровергает представление о самождественности субъекта. Если даже исходить из убеждения, что наше внутреннее Я конституирует наличный опыт, то в случае расщепления личности имеют место два или несколько субъектов опыта, каждый из которых в равной мере достоверен, что не позволяет решить вопрос об их истинности или неистинности. Тем самым проблема субъекта, являющаяся одной из наиболее сложных в феноменологической философии Декарта, окончательно запутывается.

Соловьев не предлагает, во всяком случае на предварительной стадии своего анализа, определенного решения проблемы субъекта. Цель предпринятой критики он видит «не в том, чтоб утвердить какую-нибудь положительную истину или опровергнуть что-нибудь ошибочно принимаемое за истину, а един-

ственно в том, чтобы ограничить бесспорную область наличного сознания от области всяких утвердительных и отрицательных мнений, верований и убеждений, которые могут оказаться истинными или ложными, но которые уже оказываются спорными»¹³. К области спорного и относится весь спектр ответов на вопрос: что же есть Я? Независимо от того, трактуется ли субъект как формальное условие всех психических актов, априорно связующее их в целостность внутренней жизни (Кант), или как некоторая сверхфеноменальная сущность, реальный центр психической деятельности, независимый от состояний сознания (Декарт), – в любом случае знание о субъекте не обладает природой достоверного и очевидного знания. Между тем, хотя истина может быть скрыта, не дана, а задана, необходимым условием ее поиска может быть только почва самодостоверного знания. К такому знанию относится область чистого сознания или психической наличности, в которой нет места как предметам внешней реальности, так и субъекту внутренней душевной жизни.

Хорошо понимая, что достоверность есть истинность фактически данного в сознании, а истинность – всеобщая достоверность, Соловьев, не порывая с чувственным опытом, в котором содержится залог непосредственной наличности, должен выйти за его пределы в область мышления с присущей ему всеобщностью. Всякая мысль в момент ее возникновения есть наличный психический акт, однако ее собственное содержание выходит за границы единичности этого психического факта. «Если достоверно, что существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно, что существуют мысли всеобщего значения, существуют понятия, суждения, умозаключения, то есть что существует разум»¹⁴. Всеобщее значение логической мысли столь же достоверно, как и ее данность в качестве одного из психических актов. На этом основании Соловьев выделяет уже два рода достоверного знания – «непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины»¹⁵.

Непосредственное отношение к истине имеет только достоверная всеобщность рационального знания. Обходя непростой вопрос об истинности единичных чувственно переживаемых данностей сознания (ощущений, чувств, эмоций), Вл.Соловьев осмотрительно не отождествляет логическую всеобщность мысли с ее истинностью, полагая, что первое есть лишь один из критериев истинности. Для этого он предпринимает исследование самого способа достижения истины, т.е. логического мышления.

Прежде всего, русский философ не считает возможным начать с самого мышления как самодостаточного условия своего существования и демиурга всего человеческого опыта. Все дедуктивные системы, начиная с Декарта и заканчивая Гегелем, конституировали действительность непосредственно исходя из чистого мышления. Однако прежде чем логически мыслить, человек испытывает различные психические состояния – радости, волнения, страха...

Поэтому в структуре внутреннего опыта дорациональные данности являются первичными. Ими определяется материал мышления и почва для его существования. Следовательно, мышление «может и должно обращаться на себя, давать отчет о себе, регулировать и контролировать себя, но оно не есть нечто самосозидающее и вполне самосозданное»¹⁶. Условия его возможности не заключены ни в нем самом, ни в фактах первичного опыта. Их следует искать в других свойствах сознания.

Всякая мысль есть своего рода резюме из пережитого эмпирического опыта и поэтому возможна лишь при условии, что факты этого опыта исчезают не бесследно из сознания. Сами по себе ощущения и восприятия непрерывно возникают и пропадают, их динамика образует поток сознания с необходимо присутствующей ему темпоральностью. Время является психологическим условием мышления. Условием же логической всеобщности мысли может быть только память, благодаря которой поток сознания сохраняет цельность и внутреннее единство. Постоянно вызывая к жизни относящиеся к прошедшему психические факты и удерживая их, память делает возможным логические операции с ними. Именно этим обстоятельством обусловлено нарушение мышления при расстройствах памяти.

Память - необходимое, но недостаточное условие возможности мышления. Вторым его основанием является слово, в котором мысль обретает адекватную ей форму выражения. Если память воспроизводит эмпирически конкретные психические факты и состояния, то слово всегда выражает общее содержание мысли, поднимая ее над непосредственной наличностью данностей сознания. При этом слово соединяет в себе живую достоверность психического факта со всеобщностью значения, являясь тем самым «собственной стихией логического мышления».

Чрезвычайно близко подойдя к проблематике феноменологии языка, Вл.Соловьев тем не менее ограничился рядом общих замечаний: «1) слово существует как психический факт; 2) всякому слову сверх фактического присутствия его в наличном сознании присуще универсальное значение; 3) слово получает свой психический материал посредством памяти...; 4) предполагая факт памяти, слово само предполагается мышлением, которое без слов не может быть соединением определенных и всеобщих элементов, т.е. не может иметь логического значения»¹⁷. В отличие от памяти, которая есть только вневременное в сознании, слово, обобщая разрозненное в различных фактах, сообщает мышлению феноменологическую надвременность и надпространственность.

Однако как простая ассоциативная связь восприятий еще не есть мышление, так не является им и связь слов согласно правилам грамматического синтаксиса. Логическое мышление опирается на язык и существует в форме речи, но сама речь при этом должна быть способом выражения мысли, т.е. определенного осмысленного содержания. Соловьев полагает, что условием артикулированной мысли должно быть предварительное существование в сознании некоего рационального смысла, который он называет замыслом. Замысел – это намерение, предшествующее действительной мысли, оформляющее и включающее ее в логический и прагматический контекст осмысленной речи. Благодаря замыслу стихийный поток психической жизни конституируется в упорядоченный мир человеческого сознания. Память и язык сами по себе бессильны это сделать: спасенный памятью без всякой цели разнородный психический материал не может сложиться в целостную и взаимосвязанную систему зна-

ния, равно как и артикулированные в речи переживания не способны породить осмысленный языковой текст. Лишь замысел как интегративное начало рационального мышления превращает пережитое в житейский, исторический, научный опыт.

Констатируя, что память, слово и замысел являются тремя обязательными условиями мышления, Вл.Соловьев, к сожалению, не развил сформулированные положения, посчитав их достаточными для определения второй исходной точки теоретической философии. Возможность теоретической философии, или философского мышления, Соловьев связывает с достоверной природой логического мышления вообще. Весь его феноменологический анализ внутреннего опыта сознания, доказывающий присутствие в нем двух видов непосредственно достоверного знания – наличных психических состояний и всеобщих форм логического мышления, решал, в сущности, предварительные задачи, без которых невозможно обоснование философского поиска истины.

Очевидно, что, кроме философии, к истине устремлены искусство и наука, которые имеют в этом отношении значительные преимущества. Искусство превосходит философию в эстетической форме выражения содержания, наука – в эмпирической основательности своих положений. Но достоинство именно философии, полагает Соловьев, состоит в том, что она есть стремление человека познать истину как нечто всеобщее и безусловное и, следовательно, только философский разум есть «разум истины».

Аргументация последнего положения побуждает Вл.Соловьева обратиться к внутренней структуре философского мышления, которое, принадлежа области достоверного логического мышления, должно обладать признаками объективности, всеобщности и необходимости. Примененные не к форме, а к содержанию знания, эти критерии позволяют отделить знание безусловно истинное от ложного и условно истинного. К последнему относится научное знание, т.к. оно, представляя собой логически обработанный эмпирический опыт сознания, может заключать только условную объективность, обобщенность и принудительность. В философском же мышлении должно достигаться единство безусловной достоверности логической формы и

безусловной истинности содержания, или, иначе говоря, единство поэтически-поэматической структуры. Как это возможно?

Содержательная сторона всякого рационального мышления определяется замыслом. Однако если целью научного познания является истина конкретного, ограниченного факта, то предметом философского поиска выступает сама истина, истина как таковая. «Здесь, – пишет Соловьев, – отличительная особенность этого собственно философского замысла от всех других – он безусловен не только в смысле своей субъективной самодостоверности, но и со стороны своего предмета или содержания»¹⁸. Только в философском замысле достоверность непосредственно совпадает с истинностью – достоверность истины не может быть ложной.

«Решительный замысел познавать саму истину – этот настоящий философский пафос хотя и проявляется на почве данной разумности, но он перерастает ее как общую форму неопределенных возможностей, определившись как живой зародыш философского делания»¹⁹. Дело философа – не есть работа по сбору и скрупулезной классификации множества частного материала. Сама эта работа, составляющая задачу эмпирической науки, невозможна без обобщающей идеи, лежащей в основе всего здания человеческого опыта. Однако идея, замысел философского творчества, облекаясь в конкретное содержание, не должны быть лишь способом выражения субъективного мировосприятия мыслителя, как это имеет место у Шопенгауэра и Ницше. То несомненное обстоятельство, что «философия есть дело философа», вновь ставит проблему субъекта, как субъекта философского мышления.

Варианты теоретической философии, созданные Декартом, Кантом и Гегелем, созданы, по мысли Вл. Соловьева, на основе такого понимания субъекта, который не отвечает духу подлинного философского замысла – познать безусловную истину. В картезианстве субъект, понимаемый в качестве реально существующего (в качестве субстанции), осуществляет познание собственного субъективно-эмпирического опыта, мира индивидуальной души, стремясь возвести результаты этого познания в ранг безусловной истины. В критической философии Канта очевидный субъективизм Декарта устранен за счет перенесения

интереса с существования субъекта на нормы его познавательной деятельности. Однако и здесь субъективизм имплицитно сохраняется, поскольку истина ставится в зависимость от априорных форм чувственности и рассудка и должна отвечать формальным критериям правильности, а не содержательности. Заслуга Гегеля видится русским философом в том, что картезианская «душа» перешла у него в кантовский «ум», который в свою очередь растворился в самом процессе мышления. Но и здесь «вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины основным мерилем философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинной действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано»²⁰.

Согласно Соловьеву, самопознающий субъект может выступать как эмпирический («душа»), логический («ум») и собственно философский («дух»). Субъект философского мышления должен определяться не своим содержанием, а содержанием истины, которая и является его подлинным средоточием, абсолютным центром познавательных устремлений. Становясь «разумом истины», он осуществляет самопознание в том глубоком и действительном смысле, который заключен в дельфийском изречении: «Познай самого себя».

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что с последовательно феноменологических позиций Вл. Соловьев предпринял попытку ответить на кантовский вопрос «как возможна метафизика?» Область теоретической философии (метафизики) – это область безусловно достоверного, всеобщего и истинного знания, обоснование которого предполагает тщательный анализ наличного человеческого опыта и, следовательно, решение широкого круга гносеологических проблем – роли ценностно-этических установок в познании, соотношения ноэтических и ноэматических элементов знания, взаимосвязи достоверности и истинности, конститутивных условий логического мышления, наконец, проблемы субъекта феноменологического познания. Вместе с этим феноменологический проект Соловьева не ограничивается только философской эпистемологией. Теория познания обнаруживает у него отчетливую тенденцию перерастания в феноменологическую онтологию разума. Отойдя в целом ряде

положений «Теоретической философии» от прежних представлений, Соловьев сохранил неоплатоническое понимание истины, которое открывало ему путь от феноменологической гносеологии к широким онтологическим построениям. Впрочем, это всего лишь возможность, содержащаяся в незаконченном наброске теоретической философии русского мыслителя.

Нам, к сожалению, не дано никогда узнать, каким могло бы быть воплощение этого проекта. Очевидно лишь то, что интерес Соловьева в заключительный период его творчества к феноменологической философии не был случайным. В конце XIX века как в Европе, так и в России начинала набирать силу первая «феноменологическая волна». Русские философы, особенно лейбницианской и неокантианской ориентации, серьезно и глубоко обсуждали практически весь спектр собственно феноменологической тематики, включая сюда проблемы феноменологической онтологии и антропологии. В работах А.И.Введенского, М.И.Каринского, И.И.Лапшина, Л.М.Лопатина и других начал оформляться и приобретал зримые очертания проект отечественной феноменологической философии. Вл.Соловьев оказался одним из тех мыслителей, которые были не только захвачены движением к самоочевидным истинам человеческого сознания, но и внесли в него свой заметный и оригинальный вклад.

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.100.

² Грубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. М., 1995. Т.2. С.189.

³ Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 765.

⁴ Там же. С.767.

⁵ Там же. С.768.

⁶ Там же. С.769.

⁷ Там же. С.771.

⁸ Там же. С.774.

⁹ Там же. С.776.

¹⁰ Там же. С.785.

¹¹ Там же. С.784.

¹² Там же. С.785.

¹³ Там же. С.794.

¹⁴ Там же. С.801.

¹⁵ Там же. С.804.

¹⁶ Там же. С.807.

¹⁷ Там же. С.811.

¹⁸ Там же. С.819.

¹⁹ Там же. С.823.

²⁰ Там же. С.828-829.

В. В. ВОРОНКОВ

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

В в е д е н и е

Данная работа будет посвящена предварительному (и подготовительному) анализу цикла статей Владимира Соловьёва, известного под названием «Теоретической философии». Так как данные статьи («Первое начало теоретической философии», «Достоверность разума», «Форма разумности и разум истины») хоть и выходили по отдельности, в журнале «Вопросы философии и психологии», но являются, несомненно, частью общего исследования, задуманного Соловьёвым; автор будет впоследствии говорить о «Теоретической философии» как о едином произведении. Гносеологические разыскания Владимира Соловьёва, к сожалению, не были завершены, однако даже то, что он успел написать, представляет бесспорный интерес для исследователя и во многом предвосхищает более поздние философские разработки.

В рамки данного исследования не входит детальный и всесторонний анализ «Теоретической философии» Соловьёва, рассмотрение «Теоретической философии» в контексте других сочинений этого мыслителя, в связи с общей проблематикой его философии, равно как и не входит в наши задачи вольная интерпретация его трудов – ведь последняя, даже при высокой степени фактической обоснованности, представляет собой не что

иное, как попытку «пересказать» оригинальную философию в некоем новомодном ключе, что неизбежно влечёт за собой искажения исходной работы. Так, задача исследования заключается в том, чтобы «высветить» некоторые из сторон «Теоретической философии», которым раньше, по мнению автора, уделялось недостаточно внимания.

Такой анализ может содействовать более полному, многоплановому пониманию «Теоретической философии», содержащей в себе множество ценных, но, к сожалению, не до конца разработанных Соловьёвым идей. Также настоящее исследование раскрывает и эвристический потенциал некоторых методов классической феноменологии, показывает, как подобные им методологические структуры применялись в трудах философа, который ставил для своего исследования несколько иные задачи, считая область чистого формального сознания не достойной более подробной и развёрнутой дескрипции. Наконец, «Теоретическая философия» Соловьёва демонстрирует возможный (имевшийся в виду также и Гуссерлем) переход от области чистого знания (или формальной онтологии, содержащей в себе формальную структуру онтологий материальных) к собственно реальному предметному бытию, к бытийствующей, по убеждению Соловьёва, истине – переход, который не в последнюю очередь осуществляется благодаря упомянутым выше феноменологическим методологиям, предварительная разработка которых во многом является заслугой именно Соловьёва.

§ 1. Установка теоретической философии

Одной из наиболее важных задач «Теоретической философии» Соловьёва является исследование предпосылок, или условий, познания. Очевидно, что для решения подобной задачи необходимо чёткое разграничение производного (того, что возникает, благодаря познавательной деятельности) и производящего (того, благодаря чему возникает сама познавательная деятельность). Выявление условий познания эксплицируется Соловьёвым как фундирование теоретической философии вообще, поиски её оснований и специфики, которые отличали бы её от частных наук и других способов философствования. Поэтому в на-

чале своего исследования Владимир Соловьёв сразу указывает на предметное разграничение между практической (в смысле Канта), или нравственной, философией (т.е. такой, которая касается области опыта) и философией теоретической – на разграничение, которое, по его мнению, не исключает их родства в силу родства жизни и знания об этой жизни¹. Последний аспект ещё сыграет свою роль в исследовании Соловьёва, пока же для него важно именно предметное разграничение философских областей. Но в то же время характерно подметить, что философию от других дисциплин – т.е. от богословия и разных частных наук – отличает даже не предмет (так как истина, бесспорно претендующая на статус такового, может быть целью весьма различных областей знания), но самый способ рассмотрения этого предмета². Таким образом, Соловьёв разворачивает концепцию различных теоретических установок для наук, которая полностью соответствует концепции наук с догматической и наук с философской (или феноменологической) установками, принадлежащей Эдмунду Гуссерлю.

Гуссерль указывает на то, что науки с догматической установкой (т.е. таковые, какие Соловьёв называет частными) «обращены к вещам и нимало не заботятся о какой бы то ни было теоретико-познавательной или же скептической проблематике»³. Тогда как науки с «познавательно-теоретической, *специфически-философской установкой*» необходимо поднимают скептические проблемы возможности познания⁴.

Соловьёв сам использует понятие «теоретической установки», когда пишет о картезианском методе *dubito*, который подтачивает её основания. Теоретическая установка обычных, или частных, наук заключена, согласно его словам, в «общем мнении»⁵ или, иначе, доксе, в силу чего частные науки довольствуются лишь относительной достоверностью и не проверяют, т.е. не подвергают верификации, свои основания. Гуссерль также указывал на то, что науки с догматической установкой держат (и должны держать) свои границы закрытыми от какой бы то ни было критицистской проблематики⁶.

Подобную теоретическую установку общего мнения (доксы) можно также называть естественной установкой, так как эта последняя, в определении Гуссерля, охватывает собой именно эм-

пирический мир. Гуссерль указывает на то, что «в той теоретической установке, какую мы называем *«естественной»*, совокупный горизонт возможных исследований обозначен одним словом – *мир*»⁷ Под миром в данном случае может подразумеваться всё что угодно – это и мир вещей, и мир ценностей, и просто практический мир. Генеральный тезис (в данном случае мы даже могли бы сказать «требование») естественной установки заключается только в том, чтобы всё воспринимаемое имело характер наличности⁸ а последняя как таковая проверке не подлежит.

Итак, естественная установка не верифицируется, в чём, по мнению Гуссерля, и нет никакой необходимости, ведь «как ни сомневайся в данностях естественного мира, как ни отбрасывай их, от этого в *генеральном тезисе естественной установки* не меняется ровным счётом ничего»⁹, тогда как мысль, по указанию Соловьёва, есть прежде всего «сила не творческая, а проверочная, или контролирующая»¹⁰.

По этой причине верификация становится для Соловьёва одним из важнейших принципов теоретической философии, который играет значительную роль при отграничении её от других областей знания – от наук, которые основываются на догматической установке.

§ 2. Картезианский метод универсального сомнения и воздержание от суждений

Так, после обозначения специфической установки для теоретической философии, заключающейся в принципиально критическом подходе, следует указать и на то, что философия стремится не просто к достоверному знанию, но к знанию безусловно достоверному как такому, полагая эту достоверность в самую форму мышления¹¹. В силу этого на философию налагется ряд необходимых требований, которые следует соблюдать для сохранения безусловной достоверности её оснований. В частности, «философское мышление не может иметь незыблемой опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте, которые являются для неё как испытываемые, а не как основы испытания <...>»¹². Иначе

говоря, Соловьёв предлагает провести упомянутую в предыдущем параграфе дивергенцию производящего и производного.

Установка Соловьёва на безусловную достоверность философии невольно напоминает и первое правило метода, которое сформулировал в своём «Размышлении о методе» Декарт: «не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным»¹³.

Помимо этого, философ должен отвлекаться от всех возможных интересов, кроме интереса философского¹⁴, т.е. следует совершить (в определённом смысле) некоторую редукцию, избавившись в нашем исследовании от всего, что принадлежит не философской, но догматической установке, избавившись от всех наших суждений, которые соотносятся с естественным миром. В итоге мы можем сказать, что основным принципом философии у Соловьёва становится принцип *беспредпосылочности*.

Таким образом, придя к выводу о необходимости соблюдения подобных требований, Соловьёв в то же время специально подчёркивает, что подобное воздержание от непроверяемого знания не до конца совпадает с универсальным принципом сомнения у Декарта: «суть не в том, чтобы всегда и окончательно сомневаться»¹⁵, – пишет Соловьёв. В этом смысле можно сказать, что сомнение для Соловьёва является, скорее, методической структурой *отграничения*, «воздержанием от суждений», но вовсе не отрицанием, как в философии Декарта, не попыткой сомнения до самой последней инстанции, когда проведение сомнения дальше будет вызывать уже неразрешимое, как кажется, логическое противоречие (очевидная невозможность сомневаться в самом акте сомнения, которая сообщает очевидность акту мышления).

Можно сказать, что Соловьёв исключает из философии некоторые области знаний не просто в силу их сомнительности, не в силу того, что они вообще могут подвергаться сомнению, а в силу того, что они не могут быть верифицированы мыслью.

Такое воздержание от суждений частично совпадает с эпохой у Гуссерля. Гуссерль показывает, что «универсальная попытка сомнения принадлежит к царству нашей совершенной свободы: мы можем сомневаться во всём – даже в том, в чём мы были бы твёрдо убеждены, в адекватной очевидности чего мы были

бы удостоверены», но «попытка универсального сомнения послужит у нас *лишь методическим приёмом* для выделения известных пунктов, какие благодаря нему, как заключенные в его сущности, можно выявить со всей очевидностью»¹⁶. Таким образом, можно сказать, что эпохе – это даже не сомнение в картезианском смысле слова, не отказ и не отрицание, а лишь выведение некоторых тезисов за пределы обсуждения. Тогда как универсальное сомнение у Декарта, в котором происходит постоянное полагание небытия, а не допущение возможного бытия, осуществляемого путём заключения в скобки, представляет собой, скорее, «попытку универсального отрицания»¹⁷. Эпохе же, как мы ещё раз подчеркнем, отличается от сомнения тем, что вполне может сочетаться с убеждённой истиной того, что вводится в скобки¹⁸. Эпохе «есть радикальный и универсальный метод, посредством которого я постигаю себя чисто как Я и вместе с собственной жизнью сознания, в которой и посредством которой весь объективный мир существует для меня, и так, как он существует именно для меня»¹⁹.

Однако независимо от того, подвергаем ли мы эмпирический мир универсальному сомнению или выводим его за пределы обсуждения, мерилем достоверности он быть, определённо, не может. Поэтому, как полагает Соловьёв, «мерило достоверности для мысли заключается не в чём-нибудь внешнем, а присуще ей самой, её собственной природе»²⁰. В этом случае мысль должна представлять собой такую установку, которая способна к самообоснованию или же обладает *самоочевидностью*.

Подобное соображение впервые появилось ещё у Фихте; поддерживает его и Гуссерль: «Поскольку ни одна наука не возможна без объяснения из оснований, стало быть, без теории, чистая логика *самым общим образом* объемлет идеальные условия возможности науки вообще»²¹.

§ 3. Предварительный набросок интенциональности

Итак, после совершения подобной редукции становится ясно и, как казалось бы, совершенно очевидно, что теоретическая философия не должна принимать во внимание всё, что от-

носится к предмету практических, или эмпирических, разысканий – всё, относящееся к царству опыта – а следовательно, и к отринутой нами догматической установке. И это действительно так. Соловьёв указывает на то, что теоретическое мышление должно «оставить в стороне отношение своего предмета к практической воле»²², в чём, собственно, и заключается сущность воздержания от суждений. Однако, имея в виду вышеуказанное единство жизни (как практического мира) и знания (как знания об этом практическом мире), становится ясно, что полное абстрагирование теоретического мышления от практической области невозможно. Таким образом, остаётся некоторая связь, которая не только не подлежит исключению, но даже и не подлежит сомнению в картезианском смысле этого слова. К тому же, никакая дисциплина, в том числе и теоретическая философия, не может «брать свой предмет вне всякого отношения»²³.

Факт признания бесспорности связи между мышлением и его предметом вовсе не лишает теоретическую философию её чистой недогматической установки; то, что «самый акт мышления о предмете есть некоторое соотношение между ним и мыслью, от которого отвлечься значило бы для мысли отвлечься от самой себя»²⁴, не свидетельствует о том, что данный реальный, или материальный, предмет является основанием, эмпирическим истоком мысли. Как правильно подчёркивал впоследствии Гуссерль: «Всякое познание *«начинает с опыта»*, но из этого не следует, что оно *«возникает из опыта»*»²⁵.

Таким образом, в теоретической установке возникает первый неустранимый элемент, служащий прямой связью мышления с опытным миром. Это отношение между мыслью и её предметом, потребность мысли в наличии данного отношения или, говоря иначе, *направленность* мысли на некий предмет. Подобная необходимая направленность мысли есть не что иное, как предварительное, или общее, определение интенциональности.

Хайдеггер так указывал на интенциональный характер сознания: «<...> действительность сознания (субъект) соотнесена с действительностью вне сознания (объектом). Душевное явление вступает в отношение к чему-либо иному, внеположенному»²⁶. Таким образом, «душевное переживание само по себе, безотно-

сительно к вопросу о существовании или несуществовании его предмета, имеет структуру направленности на...»²⁷.

Гуссерль называет интенциональными «переживания сознания», «при этом слово *интенциональность* означает здесь не что иное, как это общее основное свойство сознания – быть сознанием о чём-либо, в качестве *cogito* нести в себе свой *cogitatum*»²⁸.

Не следует также забыть и о том, что, хотя понятие интенциональности было введено в оборот Brentano, у которого, впрочем, интенциональность выступала в качестве свойства психического, а понятие интенционального объекта было ещё не разработано²⁹, дальние корни интенциональности можно усмотреть ещё в картезианском методе, к которому неоднократно обращаются как Соловьёв, так и Гуссерль.

§ 4. Самоочевидность *cogito*

Итак, установив важнейшее свойство мысли, её направленность на... (или интенциональность), Соловьёв прямо переходит к поискам той безусловной достоверности, которая, по его мнению, является прерогативой философского знания. Он указывает на то, что эта достоверность необходимо существует в очищенном от неverifiedируемого знания сознании и обладает, в силу вышеуказанных ограничений, определёнными границами³⁰.

Здесь Соловьёв во многом повторяет Декарта, обнаружившего путём сомнения непосредственную очевидность *cogito*. Однако Соловьёв замечает, что Декарт сделал из этой очевидности неправильные выводы, попытавшись из полученного им в результате методического сомнения *cogito* вывести весь мир, который до этого был подвергнут отрицанию.

Ошибка Декарта, по мнению Соловьёва, заключается в том, что Декарт пытался из непосредственной очевидности мышления сделать вывод о реальности самого мыслящего. Но, как тонко подмечает Соловьёв, одна только возможность спора о реальности мыслящего уже не делает эту реальность такой самоочевидной, какой пытался представить её Декарт³¹. Получается, что из трёх основополагающих терминов, которые использу-

ет Декарт, – мышления (*cogito*), бытия (*ergo sum*) и субъекта, «обладающего, по Декарту, и тем, и другим», прояснен лишь один³², а именно – мышление³³. Далее, Соловьёв подчёркивает, что «то мышление, из которого исходит Декарт, есть только *замечаемый факт психического происхождения*»³⁴. Таким образом, «ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то *отличного* от мышления»³⁵. Другим, не менее важным основанием для критики Декарта является смешение понятий субъекта, на которое указывает Соловьёв. «В выражении «я мыслю» под «я» может подразумеваться или эмпирический, или чистый (феноменологический) субъект мышления. Декарт смешивает то и другое». В действительности же у Декарта речь идёт лишь о чистом субъекте мышления, который «есть *феноменологический*, не менее, но и не более достоверный, чем другие, т.е. он достоверен безусловно, но только в составе наличного содержания сознания»³⁶, ведь «на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, как таковому, другой реальности, кроме феноменологической»³⁷.

Гуссерль также подчёркивал, что Декарт, совершив важный переворот в философской науке, в то же время сам не понял подлинный смысл своей редукции к чистому *ego*³⁸. Гуссерль показывает, что картезианская очевидность «положения “*Ego cogito, ergo sum*” остаётся бесплодной, поскольку он не только игнорирует задачу прояснения чисто методического смысла трансцендентального *élohí*, но также не обращает внимания и на то, что *Ego* может систематически, и в перспективе до бесконечности, истолковывать себя посредством трансцендентального опыта, и тем самым предстает как готовое поле для возможной работы, совершенно своеобразно обособленное, поскольку оно хотя и соотносено со всем миром и всеми объективными науками, но все же не предполагает их бытийной значимости, и поскольку оно отделено при этом от всех этих наук, но все же никоим образом не имеет с ними общей границы»³⁹. Декарт превращает своё *ego cogito* «в исходный член для умозаключений согласно принципу причинности», в результате чего он становится «отцом абсурдного трансцендентального реализма»⁴⁰. Поэтому приходится признать, что «мир и любой объект мира не есть часть моего Я, не находится в жизни моего сознания как его

реальная (reell) часть, как комплекс данных ощущений или актов»⁴¹.

Однако тот факт, что полученное чистое Я является лишь формальной структурой, из которой нельзя выйти на уровень реального, не отрицает заслуги Декарта, указавшего на самоочевидность этого феноменологического субъекта, на самоочевидность факта его мышления, которая сообщает характер несомненности также и самому акту восприятия. «То, что мне виделось, не было действительностью в данный момент, но что оно мне *виделось*, есть факт действительный и безусловно достоверный»⁴², – подмечает Соловьёв. Эту же черту восприятия выявляет и Хайдеггер, когда пишет об интенциональности. Он указывает на то, что «восприятие *интенционально изначально и всегда*, совершенно независимо от того, существует ли воспринимаемое в реальности»⁴³. Далее он пишет: «Восприятие в строгом феноменологическом смысле есть не воспринятое *сущее* само по себе, но *воспринятое сущее*, поскольку оно воспринято и как оно показывает себя в конкретном восприятии, воспринятое в строгом смысле есть воспринятое как таковое, точнее, сама *воспринятость*»⁴⁴.

Таким образом, самый факт восприятия в любом случае остаётся безусловно достоверным, независимо от достоверности воспринимаемого⁴⁵. Соловьёв называет это наличным фактом или наличным сознанием, безусловная достоверность которого «есть коренная истина философии»⁴⁶.

Однако, в силу того, что вопрос несомненности воспринимаемого просто не входит в спектр затрагиваемых здесь проблем, несомненность восприятия, как мы уже показывали, не может обрести объективного характера. Гуссерль даже утверждает, что «для бытия самого сознания <...> нет необходимости в каком-либо реальном бытии, в бытии, которое представляет и подтверждает себя по мере сознания через посредство явлений»⁴⁷.

Соловьёв также видит данную проблему, указывая на то, что «свою безусловную достоверность чистое сознание, или знание о психической наличности, искупает крайнею теснотой своих пределов»⁴⁸. Ведь «как только мы хотим распространить это свидетельство сознания за пределы внутренней наличности,

так сейчас же <...> открывается <...> основание для всяких сомнений»⁴⁹. Так что Декарт, пытавшийся всё-таки совершить это «распространение», или экспликацию *cogito*, фактически полностью разрушил область несомненного, выделенную благодаря своему методу.

Таким образом получается, что мы не в состоянии приписывать получившемуся в результате *cogito* никакой реальной достоверности, т.е. достоверности за пределами наличных состояний сознания, так как из простого факта соотношения всевозможных психических состояний с одним и тем же *cogito*⁵⁰, следует только факт его несомненной единичности.

Данное наблюдение, однако, также является весьма немаловажным. Гуссерль тоже подмечал несомненную единичность чистого Я: «чистое «Я» представляется <...> чем-то принципиально *необходимым*, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживания, а потому ни в каком смысле не может считаться реальной *частью или моментом* самих переживаний»⁵¹.

Из всего этого, однако, мы не можем сделать вывод, что *cogito*, несмотря на свой интенциональный характер (на свою направленность на...), было не мыслью, а чем-то другим⁵². Подобной же концепции придерживается и Гуссерль, который в первом томе «Идей...» называет *cogito* трансцендентностью в пределах имманентности: «вместе с этим чистым «Я», – пишет он, – предлагается *своеобразная* трансценденция, – в известном смысле не конституированная, – *трансценденция в пределах имманентности*»⁵³.

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль персонально подчёркивает, что трансцендентность есть имманентная, конституирующаяся внутри его бытийная характеристика⁵⁴ – бытийная в том смысле, что она может устанавливать соотношение его *cogito* с бытием, но распространяется за пределы его наличной имманентности.

Так Соловьёв приходит к выводу, что полученный нами субъект сознания есть не что иное, как чисто формальная конструкция, т.е. «в нём самом ничего не содержится». Феноменологический субъект представляет собой только форму, которая может «с одинаковым удобством вмещать психический матери-

ал»⁵⁵ и определяющей, конституирующей чертой которого является направленность на..., или интенциональность.

У нас нет никакой возможности «логически удержать» эмпирического субъекта, так как обращение к нему неизбежно связано с «неопределённым множеством фактов внешнего опыта»⁵⁶, которые уже были подвергнуты нами философской редукции, а соответственно, не могут приниматься в расчёт при совершении исследования. Соловьёв указывает на то, что «с исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное «Я» совпадает с безразличным феноменологическим субъектом», и этим, по его мнению, исчерпывается картезианское *cogito ergo sum*⁵⁷.

Однако открытая область чистого сознания, или психической наличности, представляет собой всё-таки самодостовверные данные, которые могут стать искомым основанием для философии.

§ 5. Переживания сознания

Во второй части своей работы, в «Достоверности разума», Соловьёв пишет: «Есть безусловно достоверное, никакому спору и сомнению не подлежащее знание – именно знание того, что происходит в различных душевных состояниях, поскольку они берутся в своей простой наличности, как психические факты»⁵⁸. Гуссерль в свою очередь указывает на то, что переживание и чистое «Я» переживания постоянно различаются; точно так же, как постоянно различаются то, что составляет субъективную сторону способа переживания и наполнение переживания, его содержание, отвернувшееся от «Я»⁵⁹.

Таким образом, мы уже имеем двоякую достоверность, утверждаемую на имманентном уровне. Первая, картезианская, представляет собой достоверность мышления, характеризуемого направленностью на... и получающего свою достоверность именно как самый процесс мышления, но не достоверность в смысле мыслимого.

Гуссерль, обращаясь к данной дивергенции, использует термин *ноэса* для выявления самого процесса мышления. Он указывает на важность проведения разграничительной черты

между реальными компонентами интенциональных переживаний и их интенциональными коррелятами, представляющими собой, в другом смысле, непосредственные компоненты этих интенциональных переживаний. Подобное выделение компонентов позволяет нам заключить: «Многообразным датам реального ноэтического содержания всегда отвечает многообразие дат коррелятивного «ноэматического наполнения», дат, подтверждаемых в действительно чистом интуировании»⁶⁰. Под ноэсой имеется в виду сам процесс, или момент, интенционального осознания, то есть мышление здесь полагается в его соотношении с бытием, в силу чего ноэса становится естественным образом конститутивным элементом по отношению к сознанию⁶¹.

Хайдеггер также указывает на то, что ноэсис – это характер любой самонаправленности на..., *процесс* подразумевания, необходимо связанный с подразумеваемым⁶².

Вторая достоверность, о которой пишет Соловьёв, проводится по аналогии с первой и представляет собой достоверность ощущения, в которой также достоверен сам факт ощущения, а вовсе не то, что ощущается, не предмет ощущения, остающийся в данном случае безразличным по отношению к теме исследования (т.е. мы вообще не задаёмся вопросом о его реальности). Наиболее показательным примером такой достоверности будет выражение «Я чувствую холод», в котором обладает безусловной достоверностью именно сам факт чувствования, а вовсе не некий «внешний» холод сам по себе. Иначе говоря, достоверно то, что я *чувствую* холод, но из этого нельзя сделать никаких выводов о температурных условиях того места, в котором я нахожусь. Итак, в данном случае, как и раньше, видно, что мы вновь имеем дело с такой безусловной достоверностью, которая заключена в имманентные пределы и не может в силу этого обрести достоверность реальную, эксплицироваться на бытие. Соловьёв называет подобный вид безусловно достоверного знания *психическими наличностями*.⁶³

Очевидно, что здесь имеет место разделение некой общей, показанной ещё Декартом, очевидной достоверности на два конкретных вида, которые в общем можно было бы назвать родовым термином *переживание*.

Для Гуссерля переживания всегда схватываются как единство, «это нечто абсолютно-несомненно данное»⁶⁴. Гуссерль также приходит к выводу, что переживания можно разделить на два взаимосвязанных вида: переживания первого вида он называет переживаниями *первичного содержания*; тогда как переживания второго типа – *интенциональными* переживаниями, так как они заключают в себе специфику интенциональности⁶⁵. Под переживаниями первого вида имеются в виду, по выражению Гуссерля, переживания *сенсуальные*, т.е. такие, которые представляют собой содержания ощущений, «вроде данных цвета, вкуса, звука». Подобные переживания, разумеется, не следует «смешивать с являющимися вещными моментами». Иначе говоря, если я слышу какой-то звук, то достоверным является сам факт слышимости, а вовсе не этот звук. Однако не следует забывать, что над этими сенсуальными моментами располагается другой слой, наделяющий их смыслом, слой, «благодаря которому из того сенсуального, что не заключает в себе никакой интенциональности, как раз и складываются конкретные интенциональные переживания»⁶⁶. Данный слой, собственно, и называется им *ноэсисом*. Характерно к тому же, что уже в интенциональных переживаниях те же чувственные данные сенсуальной сферы выступают в качестве функционирующих материалов⁶⁷.

Гуссерль не исключает, что переживания первого вида, сенсуальные, можно было бы также называть и психическими, однако указывает на некоторые недостатки данного термина: «С хорошим основанием можно было назвать и психической эту *ноэтическую* сторону переживаний», однако в таком случае мы стали бы смешивать психическое в данном конкретном смысле и психическое в смысле психологического⁶⁸.

Итак, говоря о психических наличностях, мы по-прежнему остаёмся на уровне чистого, имманентного, анализа структуры сознания. Разница здесь заключается лишь в том, что Соловьёв особенно акцентирует достоверность психической наличности, предлагая четко отличать её «от всякой другой возможной достоверности»⁶⁹.

§ 6. Логическая всеобщность

Итак, мы приходим к выводу о двоякой самоочевидности – как психически данного, так и факта сознания⁷⁰. Соловьёв пишет: «Все непосредственно сознаваемые фактические состояния безусловно достоверны, как такие»⁷¹. Из безусловной достоверности различных ощущений, представлений и пр. Соловьёв делает вывод о достоверности мыслей «*всеобщего значения*», о существовании понятий, суждений, умозаключений, которые в целом он называет *разумом*⁷². Таким образом, мы выходим уже на уровень чистой логики. Соловьёв пишет: «Тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, не может быть отнят и у факта логического мышления, то есть у того факта, что некоторые мысли сверх своего (субъективного) существования в качестве данных психических состояний существуют вместе с тем и в (формально-объективном) значении всеобщих положений, так что самая их психическая наличность заключает в себе переход за пределы этой наличности»⁷³.

Подобное явление называют также категориальным созерцанием, которое, по словам Хайдеггера, в упрощённой форме, является не чем иным, как составным моментом всякого конкретного восприятия, и представляет собой схватывание тех моментов сущего (или тех моментов в этом сущем), которые принято называть категориями⁷⁴ и которые, соответственно, могут приобретать уже чисто логическое значение.

Гуссерль также говорит о различии индивидуального и сущностного (эйдетического) созерцания: «*Подобно тому как данное в индивидуальном, или же постигающем опытным путём созерцании, есть индивидуальный предмет, так данное в сущностном созерцании есть чистая сущность*»⁷⁵. При этом важно понимать, что высматривание сущности – это тоже созерцание.

Всё это согласуется с мнением Соловьёва, считающего, что «существуют и такие психические состояния, каковы положения логической мысли (понятия, суждения, заключения), которые говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, лишь обозначаемые в своём *общем* свойстве»⁷⁶. Здесь Соловьёв указывает

на диалектику общего и единичного, представляющую собой превращение одного в другое в зависимости от нашей точки зрения. Он пишет, что «всякая мысль, хотя бы самая отвлечённая и общая, сознаётся как единичное, испытываемое в данный момент психическое состояние, но *вместе с тем* мы имеем о всякой мысли, хотя бы самой пустой и даже нелепой, знание ещё и с другой, *логической* стороны, знание о формальной всеобщности составляющих её терминов совершенно независимо от реального содержания самой мысли»⁷⁷. Так, «видение дерева» может восприниматься как единичный факт жизни сознания, как данное конкретное впечатление или, лучше сказать, переживание, но может возводиться и на уровень общего логического значения, благодаря своему формальному отношению к предмету.

У Гуссерля также присутствует подобный момент созерцательной двойственности, когда он говорит о понятии *ноэма*. Ноэма представляет собой такое описание восприятия, при котором мы акцентируемся прежде всего на воспринимаемом как таковом, схватывая различие между восприятием и воспринимаемым (подразумеванием и подразумеваемым), последнее из которых и олицетворяет собой ноэма – т.е. предметный аспект⁷⁸. «Ноэма *вынесения суждения*, то есть конкретного переживания суждения, – это то, что судится как таковое, но это есть не что иное или по меньшей мере в своём основном ядре есть не что иное, как то, что обыкновенно мы попросту называем *суждением*»⁷⁹. Когда произведена редукция, то мы видим, что друг другу противостоят ноэсис суждения, конкретно схваченный как сущность, и принадлежащая ему и необходимо с ним единая ноэма этого суждения – «вынесенное суждение» как эйдос (сущность) во всей своей феноменологической чистоте⁸⁰.

Итак, ноэма в этом смысле также обладает двойственной природой – она есть воспринимаемое конкретного предмета, его предметный аспект, но, кроме того, ноэматическое ядро содержит в себе нечто такое, что может быть вынесено на логический уровень как суждение (или выражение) – и в качестве выражения (характеризуемого определённым значением) оно уже будет обладать характером *всеобщности*.

Следовательно, мы можем непосредственно сознавать испытываемые психические факты как такие и можем непосредственно разуть логические значения этих фактов, или, как пишет по этому поводу сам Соловьёв, – «сознаётся текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины»⁸¹.

Соловьёв весьма убедительно доказывает этот всеобщий характер мышления: «Если бы наши мысли не имели сверх своей психической наличности всеобщего логического значения, то нельзя было бы даже прийти к понятию о достоверности непосредственного сознания: переживаемые состояния сознавались бы непосредственно, но не сознавалось бы это сознание и его достоверность»⁸².

§ 7. Временность

Однако логическое мышление не может начинаться с себя самого, и в виде основания ему, что очевидно, необходимо требуется нечто другое, в качестве чего и выступают факты непосредственного сознания, или, по Соловьёву, психические наличности⁸³.

Гуссерль также указывает на то, что «в своеобразии сущностного созерцания заключено то, что в его основе лежит главный аспект индивидуального созерцания»⁸⁴.

Итак, мы видим, что круг чистого сознания полностью замыкается.

«Однако нельзя считать, что всё данное в непосредственном сознании есть прямое условие логического мышления», как полагает Соловьёв⁸⁵. Логическая мысль возникает из психических состояний лишь благодаря некоторым условиям, в отличие от самих психических фактов, которые возникают и исчезают сами по себе, т.е. не имея никаких определяющих предпосылок. В результате этого получается, что «первым условием логической мысли могут быть не эти факты сами по себе, а только их *сохранение*»⁸⁶. Так как «непрерывное возникновение и исчезание есть *время*», то условием самих психических фактов становится это самое время, тогда «мышление в *логическом* своём значении не только не имеет времени своим условием, но, совершенно на-

против, логическое мышление, как такое, обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью* или *воспоминанием*»⁸⁷.

Гуссерль тоже указывает на определяющую роль *временности* в связи с сенсуальными, или психическими, переживаниями: «То сущностное свойство переживаний вообще, какое выражается рубрикой “временность”, – оно обозначает не только нечто такое, что принадлежало бы каждому отдельному переживанию, но обозначает *необходимую форму, связывающую переживания с переживаниями*». Таким образом, всякое переживание необходимо длится, обладает заполненным временным горизонтом, который бесконечен во все стороны, и, следовательно, каждое воспоминание, в силу этого, принадлежит одному, единому, потоку сознания (или потоку переживаний)⁸⁸. К тому же, «мы и не о каждом восприятии можем в том же смысле говорить, что оно обладает интенциональностью, в каком мы о каждом вступающем во взгляд возможной рефлексии в качестве объекта переживания, и будь то даже абстрактный момент переживания, можем говорить, что переживание это – *временность*»⁸⁹.

И действительно, ощущение холода обладает меньшей направленностью на..., чем мысль о каком-либо предмете, так как – и этого мы ещё коснёмся в дальнейшем – не имеет в своей собственной сущности как таковое, т.е. как ощущение холода, никакого *замысла*.

Так, убедившись в том, что сущностью переживания является временность, следует также вспомнить, что переживания могут подвергаться генерализации и становиться, таким образом, общими для своего рода.

Ноэма у Гуссерля, как мы уже указывали выше, может выступать в качестве суждения, однако, выступая как суждение, т.е. в чисто логическом смысле, ноэма не используется в полном составе, а используется лишь её более узкая сущность, «редуцированная ноэма», благодаря чему суждение приобретает характер эйдетической всеобщности⁹⁰ и, таким образом, в некотором смысле поднимается над потоком времени, т.е. перестаёт иметь ярко выраженный временный характер одного конкретного переживания, не обладает уже *именно его* временностью, которая

хоть и служит связкой для переживаний, но, тем не менее, из-за него каждое отдельное переживание «как начнётся, так и кончится», тогда как «поток переживаний не может начаться и кончиться»⁹¹.

К тому же, не следует забывать, что, как мы уже указывали ранее, переживания у Гуссерля представлены в потоке не разрозненно и обособленно, но в виде единого потока, который сам по себе (как поток, как единство переживаний) обладает характером не-временности, несмотря на то, что временность является сущностью и связкой для каждого отдельного переживания⁹². Более того, в непрерывном переходе от схватывания к схватыванию мы и становимся способны схватить поток переживания как единство. «Мы схватываем его как единичное переживание, но по способу *идеи в кантовском смысле*»⁹³. Гуссерль также указывает на то, что ни одно конкретное переживание не может иметь значения в полном смысле самостоятельного и нуждается в том единстве, которое это переживание может получить благодаря единящей силе потока переживания⁹⁴.

Как подмечает и сам Соловьёв, «память есть психический факт, ещё не имеющий логического значения», но совершающий обобщение (объединение) отдельных психических фактов⁹⁵. Таким образом, память у Соловьёв в некоторых своих чертах приближается (прежде всего функционально) к понятию потока переживаний у Гуссерля, осуществляя то же самое единение переживаний, или психических фактов, и возвышаясь, благодаря этому, над временностью отдельного психического факта.

§ 8. Слово и знак

Так как память, что мы специально указали выше, по своей природе относится к психическому, может объединить, но не обобщить входящие в неё переживания, то переход от памяти к логике может осуществляться не напрямую, а лишь посредством *слова*, которое только и способно обобщить сохранённые памятью психические факты⁹⁶.

Гуссерль также говорит о том, что смысл интенциональных переживаний, или *значение*, представляет собой то, посредством чего любое подразумеваемое, т.е. нозматическое ядро,

может быть выразимо. Так, он указывает на то, что «логическое значение есть выражение». А слова, по его мнению, «могут именоваться выражением только потому, что выражают принадлежное им значение». Таким образом, понятие выражения у Гуссерля служит аналогом соловьёвского слова. Он специально подмечает, что выражение является довольно примечательной формой, так как «позволяет приспособить себя ко всякому «смыслу» (ноэватическому «ядру»), возвышая таковой до царства «логоса», до царства *понятийного*, а тем самым «*всеобщего*»⁹⁷.

Соловьёв также специально указывает на индифферентность слова как такового. В силу своего формального характера «слово вовсе не имеет *непрерывного* отношения к какой бы то ни было фактической наличности, настоящей или прошедшей, – оно представляет и то, чего нет и никогда не бывало, и то, что может быть, или что *мыслимо*»⁹⁸.

Таким образом, Соловьёв делает вывод, что «слово есть собственная стихия логического мышления» и мышление это совершенно невозможно без слов. «Существенна для слова только общность выражаемого, или обозначаемого, а не то, чтобы эти выражения или знаки воспринимались через это, а не другое внешнее чувство»⁹⁹. В силу этого слово рассматривается уже как *символ*, «знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением»¹⁰⁰, и становится как бы олицетворением двойственности всякой нозмы, которая изначально, в качестве предметного аспекта, выступает как представление некоего конкретного предмета, но может, в логической структуре, переосмысливаться как род или вид неких предметов.

Гуссерль замечал, что «представление знаков с аналогичным противопоставлением знаков и означенного представляют нам родственный и тем не менее новый тип модифицируемых нозматических характеристик, причём и тут вновь выступают комплексы представлений, и в качестве коррелятов их специфического единства как представлений знаков – вновь пары нозматически сопринадлежащих характеристик пар нозматических объектов»¹⁰¹. При этом, как указывает Гуссерль, вся продуктивность слоя выражения заключается в том, чтобы сообщать выражение всем прочим интенциональностям. При этом слой вы-

ражающий настолько сущностно не разделён с тем слоем, который претерпевает благодаря ему выражение, что этот выражающий слой в некотором смысле принимает сущность слоя выражаемого¹⁰².

§ 9. И н т е н ц и о н а л ь н о с т ь

Итак, мы пришли к выводу, что «слово есть ближайшее предположение всякой возможной мысли»¹⁰³, однако «для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется ещё *предпоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели*»¹⁰⁴. Так, вспоминая о том, что мысль как такая необходимо характеризуется своей направленностью на... и не может быть мыслью без некоторого соотношения с предметом, нельзя не вернуться, после анализа структуры мысли, к самому факту этого соотношения, который теперь, благодаря предварительной аналитике, может быть выявлен более чётко. Данное намерение, которое, как уже было указано выше, предшествует всякой мысли, в силу чего как бы стоит за мыслью, Соловьёв называет *замыслом*¹⁰⁵.

Итак, Соловьёв выделяет уже три условия мышления и познания, к которым относятся память, слово и, наконец, замысел, «создающий мысль как необходимый путь к задуманной цели»¹⁰⁶. Так прояснённая направленность мысли на... ещё ближе подходит к знакомому нам феноменологическому понятию интенциональности.

Гуссерль подчеркивает: интенциональность представляет собой то, что «характеризует *сознание* в отчётливом смысле, то, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как *единства* одного сознания»¹⁰⁷. Кроме того, интенциональность – это «свойство переживания быть сознанием чего-либо». Гуссерль замечает, что данное свойство было впервые явлено нам ещё в эксплицитном *cogito*, когда мы рассматривали восприятие всегда как восприятие чего-то¹⁰⁸.

Хайдеггер также указывает на то, что «интенциональность – это не вторичное соотношение изначально интенциональных переживаний и объектов, но структура, базовая конституция которой такова, что ей с необходимостью принадлежит её собст-

венный интенциональный предмет, *intentum*», т.е. он указывает на важный момент взаимоотношения интенции и интенционального предмета, или, иначе говоря, интенциональность представляет собой уже форму единства (в определённом смысле) познающего и познаваемого¹⁰⁹.

В заключительной части своей работы («Форма разумности и разум истины») Соловьёв заключает, что превращение бессодержательной и пустой формы феноменологического разума в «живой замысел» является первейшей задачей философии¹¹⁰.

Гуссерль также пишет по этому поводу: «Объективная связь, идеально пронизывающая всё научное мышление, придавая и ему и тем самым науке, как таковой, «единство», может быть понята двояко: как *связь вещей*, к которым в замысле (*intentional*) относятся переживания мышления (действительные или возможные), и как *связь истин*, в которых вещное единство приобретает объективную обязательность в качестве того, что оно есть»¹¹¹.

И действительно, как мы указывали раньше, трансцендентность чистого *cogito*, которое хоть и остаётся на уровне чистого имманентного сознания, содержит в себе важную бытийную основу – или, говоря вернее, сама по себе является этой важной бытийной основой, так как способна реализовать себя как интенциональность. Благодаря такой интенциональности (или замыслу) безличная форма для всякого содержания, какой является мысль на чистом имманентном уровне, переходит через соотношение с бытийной предметности (в акте чистого ноэсиса) «в требование определённого содержания»¹¹².

В итоге Соловьёв указывает на то, что «в непосредственно-достоверном, самоочевидном факте неудовлетворения формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*»¹¹³.

З а к л ю ч е н и е

Здесь автор завершит своё исследование, которое, бесспорно, показало далеко не все и далеко не с той степенью подробности, как следовало бы, стороны соприкосновения теорети-

ческой философии Соловьёва и трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Итак, несмотря на то, что Соловьёв изначально ставит перед собой несколько иные цели, чем Гуссерль, и не довольствуется дескрипцией чистого сознания и его всеобщих логических структур, тем не менее, в переходе к сознанию как «становящемуся разуму истины», он совершает, вслед за Декартом, редукцию до чистого *cogito*, подвергая метод последнего тщательной критике и переработке, в результате чего, ещё до формирования современной феноменологии, очерчивает ту область, которой будут посвящены впоследствии многие разыскания Гуссерля и его последователей.

Приведём в конце те точки соприкосновения теоретической философии Соловьёва с феноменологией, которые нам удалось выявить.

Соловьёв совершает воздержание от суждений (или эпохе), указывая на неверифицируемость тех знаний, которые поставляют нам частные (или догматические) науки, все основания которых свободны от всякого критицизма. Соловьёв говорит о необходимости особой специфической установки для самой философии, которая должна отринуть все эмпирические факты. Благодаря совершению подобной редукции и выделению области чистого сознания, Соловьёв поэтапно формулирует понятие замысла (или интенциональности) – сначала как безусловно необходимой соотнесённости с предметом (или направленности на...), затем уже непосредственно как предназначение мысли, стоящее перед мыслью и содержащее в себе, благодаря своему трансцендентному характеру, бытийственную основу. Соловьёв выявил логическую область (или область формальной онтологии), подчеркнув двойственный характер психических наличностей, которые, будучи синтезированными в памяти, могут переходить от уровня единичного означивания на уровень всеобщих логических понятий. Соловьёв указал на то, что переживания, или психические наличности, своей сущностью имеют чистую временность, так как обладают характером длительности, представлены в текущем потоке, но в то же время, как подметил Соловьёв, объединяются в синтетическое единство в памяти (или в специальном потоке переживаний). И наконец Соловьёв выявил

логическую структуру слова, или словесную структуру той «формальной логики», которая обнаруживается в чистом сознании; он показал индифферентность слова, или выражения, его способность соотноситься сразу с несколькими смыслами, с несколькими содержаниями переживаний.

В конце автор хотел бы подчеркнуть, что Гуссерль и сам указывал на то, что чистая феноменологическая дескрипция сознания есть лишь предварительный шаг, после которого могут последовать другие онтологические дисциплины, которые так же, как и теоретическая философия Соловьёва, не довольствуются формальным содержанием чистого сознания.

¹ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 760.

² Там же. С. 761.

³ Гуссерль Эдмунд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 63.

⁴ Там же.

⁵ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 762.

⁶ Гуссерль Эдмунд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 64.

⁷ Там же. С. 25.

⁸ Там же. С. 70.

⁹ Там же. С. 69.

¹⁰ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 764-765.

¹¹ Там же. С. 763.

¹² Там же. С. 764.

¹³ Декарт Рене. Рассуждение о методе с приложениями Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М., 1953. С. 22.

¹⁴ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 768.

¹⁵ Там же. С. 762.

¹⁶ Гуссерль Эдмунд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 70.

- ¹⁷ Там же. С. 71-72.
- ¹⁸ Там же. С. 72.
- ¹⁹ Гуссерль Эдмунд Картезианские медитации // Гуссерль Эдмунд Собр. соч. Т. 4. М., 2001. С. 17.
- ²⁰ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 765.
- ²¹ Гуссерль Эдмунд Логические исследования // Гуссерль Эдмунд Избранное. Минск; Москва, 2000. С. 286.
- ²² Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 768.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Гуссерль Эдмунд Логические исследования // Гуссерль Эдмунд Избранное. Минск; Москва, 2000. С. 90.
- ²⁶ Хайдеггер Мартин Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 33.
- ²⁷ Там же. С. 35.
- ²⁸ Гуссерль Эдмунд Картезианские медитации // Гуссерль Эдмунд Собр. соч.. Т. 4. М., 2001. С. 28.
- ²⁹ Хайдеггер Мартин Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 51.
- ³⁰ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 769-770.
- ³¹ Там же. С. 777.
- ³² Впрочем, Хайдеггер указывал на то, что мышление у Декарта также не является окончательно прояснённым: «Мышление, которое *сущностно* есть сомнение, не признает установленным и удостоверенным, т.е. истинным, ничего, что не удостоверено им самим как имеющее характер несомненности, с чем мышление как сомнение как бы «справилось», над чем оно закончило расчеты» (Хайдеггер М., Европейский нигилизм, // Хайдеггер М., Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 123).
- ³³ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 778.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же. С. 779.
- ³⁶ Там же. С. 783.
- ³⁷ Там же. С. 785.
- ³⁸ Гуссерль Эдмунд Картезианские медитации // Гуссерль Эдмунд Собр. соч. Т. 4. М., 2001. С.74.
- ³⁹ Там же. С. 26-27.

- ⁴⁰ Там же. С. 20.
- ⁴¹ Там же. С. 22.
- ⁴² Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 770.
- ⁴³ Хайдеггер Мартин Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 35.
- ⁴⁴ Там же. С. 44.
- ⁴⁵ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 770.
- ⁴⁶ Там же. С. 771.
- ⁴⁷ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 107.
- ⁴⁸ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 771.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Там же. С. 784.
- ⁵¹ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 126-127.
- ⁵² Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 784.
- ⁵³ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 127.
- ⁵⁴ Гуссерль Эдмунд Картезианские медитации // Гуссерль Эдмунд, Собр. соч. Т. 4. М., 2001. С. 74.
- ⁵⁵ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 787.
- ⁵⁶ Там же. С. 790.
- ⁵⁷ Там же. С. 791.
- ⁵⁸ Там же. С. 797-798.
- ⁵⁹ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 176-177.
- ⁶⁰ Там же. С. 197.
- ⁶¹ Там же. С. 189-190.
- ⁶² Хайдеггер Мартин Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 50.
- ⁶³ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 797-798.

- ⁶⁴ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 182.
- ⁶⁵ Там же. С. 187.
- ⁶⁶ Там же. С. 188.
- ⁶⁷ Там же. С. 189.
- ⁶⁸ Там же. С. 190.
- ⁶⁹ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1, М., 1990. С. 799.
- ⁷⁰ Там же. С. 800.
- ⁷¹ Там же. С. 801.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ Там же. С. 801-802.
- ⁷⁴ Хайдеггер Мартин Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 53.
- ⁷⁵ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 29.
- ⁷⁶ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 802.
- ⁷⁷ Там же. С. 803-804.
- ⁷⁸ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 198-199.
- ⁷⁹ Там же. С. 209.
- ⁸⁰ Там же. С. 210.
- ⁸¹ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 804.
- ⁸² Там же. С. 805.
- ⁸³ Там же. С. 807.
- ⁸⁴ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 30.
- ⁸⁵ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 807-808.
- ⁸⁶ Там же. С. 808.
- ⁸⁷ Там же.
- ⁸⁸ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 179.
- ⁸⁹ Там же. С. 183-184.

- ⁹⁰ Там же. С. 210-211.
- ⁹¹ Там же. С. 179.
- ⁹² Там же. С. 182.
- ⁹³ Там же.
- ⁹⁴ Там же. С. 183.
- ⁹⁵ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 809.
- ⁹⁶ Там же.
- ⁹⁷ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 269.
- ⁹⁸ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 809.
- ⁹⁹ Там же. С. 810.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 810-811.
- ¹⁰¹ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 224.
- ¹⁰² Там же. С. 271.
- ¹⁰³ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 812.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 813.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ Гуссерль Эдмунд Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 184.
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ Хайдеггер Мартин Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 50-51 и далее.
- ¹¹⁰ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 818.
- ¹¹¹ Гуссерль Эдмунд Логические исследования // Гуссерль Эдмунд Избранное. Минск; Москва, 2000. С. 259.
- ¹¹² Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 820.
- ¹¹³ Там же.

Т.Г.ЩЕДРИНА

Московский педагогический государственный университет

**ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА И ГУСТАВА ШПЕТА
(коммуникативный аспект архивного исследования)**

В исследованиях по воображаемой геометрии Н.И. Лобачевский высказал одну, парадоксальную, на мой взгляд, мысль: «Мы можем определить центр лишь тогда, когда подразумеваем, что он погружен в определенную сферу». Эта идея, высказанная в контексте научно-математического исследования становится в философском исследовании своего рода эпистемологической метафорой, рационально представляющей тезис о том, что идейное содержание философского поиска, как некоторая точка, не может быть интерпретирована вне того или иного контекста (сферы), причем в каждом новом контексте идея приобретает новое прочтение. Именно по этой причине классическая философская традиция¹, заданная античными мыслителями, становится в каждую историческую эпоху своего рода точкой контекстуального напряжения, а интерпретация ее основных положений в контексте социокультурных проблем той или иной эпохи способствует пониманию этой традиции как постоянно современной.

Мысль о контекстуальной обусловленности того или иного философского текста, конечно, не нова. Она высказывалась, формулировалась историками философии в разные эпохи по-разному. Обосновывая контекстуальную обусловленность философских текстов, П.П. Блонский, например, писал: «Мирозерцание философа есть органическое целое, которое далеко не безразлично относится к своим частям. Каждая из этих частей определяется и в своем содержании и в своем размере целым мирозерцанием философа. Взятая отдельно от целого, она мертва и ничего не говорит, по крайней мере, от имени данного философа»². Неизменной для методологов историко-философского исследования оставалась мысль о необходимости обращения к целостному текстуальному массиву опубликованных самим фи-

лософом текстов при интерпретации какой-либо части из них. Однако, как мне представляется, не менее интересным становится погружение идей того или иного исследователя в архивный контекст. Работая с архивным материалом, я обнаружила некоторые особенности архивного контекста, которые существенно меняют само отношение к архивной работе.

Прежде всего, именно архив, как правило, содержит не только тексты, предназначенные к публикации и не опубликованные по тем или иным причинам, но и материалы, вообще для публикации не предназначавшиеся. Это письма, дневники, записи бесед, воспоминания и т.д. Именно эти дополнительные на первый взгляд материалы могут стать существенными при интерпретации философских идей. Дело в том, что эти материалы рационально выражают детали непосредственного общения, в котором идеи возникают. В них находит свое рациональное выражение вариативное поле смыслов, которые результируются в один текст, объективирующийся лишь в одной идейной линии, как некоторая возможность из множества идей, реально оформляющихся в процессе коммуникации, в непосредственном общении как коммуникативном пространстве, где идеи рождаются. И эти возможности могут стать реальностью именно благодаря архивному исследованию. Поэтому архив – это своего рода реконструкция идейных возможностей в коммуникативном контексте, скрывающем поле возможных идейных интерпретаций философских текстов, т.е. архив раскрывает дополнительные возможности интерпретационной работы в том коммуникативном поле, где общение имеет самоценное значение, превращается в коммуникативное поле, в контекст, в котором идеи получают новое прочтение. Архивный массив становится своего рода коммуникативным контекстом, в котором идейное содержание философского поиска приобретает новый, проблемный характер.

Именно благодаря такой проблемной характеристике архива удалось обнаружить неявные (т.е. невыявляемые при работе только с философскими текстами) предпосылки интеллектуального параллелизма Шпета и Соловьева.³ В этой статье нашло продолжение развитие мысли о преемственности русской философской традиции, истоки которой выявляются не только в про-

цессе сопоставления проблемных компонентов философских концепций русских мыслителей, но и при обращении к способам их интерпретации классического историко-философского материала. Особое место в такого рода исследовании занимает опыт интерпретации платоновского понимания познавательного отношения, представленный в архивных рукописях и опубликованных философских сочинениях Шпета и Соловьева. Действительно, опыт интерпретации платоновской философской системы и у Соловьева, и у Шпета не может быть адекватно прочитан без обращения к архивным текстам. Предметом размышления стали лекции по истории философии Шпета и Соловьева.⁴ Говоря более обстоятельно: в центре внимания оказываются две возможности историко-философского осмысления философской концепции Платона в русской мыслительной традиции. Следует подчеркнуть, что, несмотря на методологический плюрализм в подходах к историко-философскому материалу, в процессе такого сравнительного анализа намечается некоторое тематическое единство русской философской традиции, которая не только проявляется в философских сочинениях, открыто, но и конституируется в коммуникативном пространстве их повседневного опыта, в сфере их разговора.

Замечу, что проблема познавательного отношения к действительности рассматривается и Соловьевым и Шпетом не только в греческой традиции философствования, но и в восточной. Антитеза «Восток – Античность», на которой построены лекции Вл. Соловьева, перекликается с антитезой «Мудрость – Разум» Шпета. Причем не только сам путь рассмотрения познавательного отношения в восточной и античной философской традициях, но и результаты, к которым приходят Соловьев и Шпет, коррелируются, поскольку коррелятивны исходные философские установки, направленные на поиск истины в ее сущности. Соловьев отмечает: «Основной догмат индийской философии ... есть догмат о безусловном тождестве или безразличии всего существующего в мировой душе».⁵ Эта мысль перекликается с мыслью Шпета о том, что даже восточная мудрость «не может уйти от сущности: признавая все, что есть, иллюзией, она в иллюзии видит то же бытие и его сущность».⁶

И Соловьев и Шпет выделяют в особую область рассмотрения проблему способов адекватного истолкования и интерпретации платоновской познавательной проблематики. Прежде всего это связано с осмыслением вторичных интерпретаций, уже существующих в истории философии. И Соловьев и Шпет отмечают односторонность интерпретации этой проблематики в историко-философских сочинениях, поскольку контекст рассуждения об «идее» Платона, заданный Целлером, Гротом, Шлейермахером, Мунком и др., не является целостным, т.е. не учитывает точку зрения самого Платона, упуская тем самым из виду предмет философского размышления Платона и представляя «мир идей» Платона как «мир его фантазий». Соловьев прослеживает этот ряд односторонних интерпретаций в лекциях по истории философии. Он пишет: «В философской литературе нередко оценивают платоническую философию с тех точек зрения, которые Платоном в основе его мирозерцания отвергнуты и показаны как неистинные. Так, например, в известном сочинении о Платоне Н.Я.Грота Платонова философия рассматривается исключительно с сенсуалистической точки зрения, причем понятно, что представленная в ложном свете вся система Платона оказывается чистою фантазией. Многие немецкие историки философии (например, Целлер, Ибервег) судят об идеях Платона с точки зрения рассудочного мышления. Тут Платоновы идеи выдаются за понятия отвлеченного рассудка, и все то, что составляет оригинальное содержание Платонова учения об идеях, все то, почему они представляют нечто большее чем понятия, рассматривается как гипостазирование понятий, которое эти историки философии объясняют непоследовательностью, философской неразвитостью Платона, его склонностью к фантастическому. Такое отношение к Платону, во всяком случае, неправильное...»⁷.

Шпет, как и Соловьев, не удовлетворен существующим положением дел в историко-философской интерпретации платоновской «идеи». Осмысляя опыт своих предшественников, он пишет: «Так, например, в признании истинно философского значения за мифами Платона и в изображении его положительной философии как привеска на забаву немецким интерпретаторам

Платона несомненно есть что-то восточное и христианское, ибо совершенно явным условием всего этого служит решительное непонимание того, что такое знание – в отличие от мнения». ⁸ Однако он все же отмечает некоторые положительные возможности в области историко-философской интерпретации платоновской философии, намеченные исследованиями марбургской школы (Риккерт, Виндельбандт). ⁹

Неудовлетворенность существующими истолкованиями платоновского «мира идей» приводит и Соловьева, и Шпета к необходимости их пересмотра, в процессе которого особую значимость приобретает проблема адекватного, учитывающего точку зрения самого Платона, истолкования центрального вопроса диалога «Теэтет», вопроса о познании. Именно в том, каким образом интерпретируют Соловьев и Шпет основные положения этого диалога и проявляется их интеллектуальный параллелизм, т.е. реально демонстрируется преемственность в способах философствования русской мыслительной традиции.

Прежде чем раскрыть основные мотивы интеллектуального сближения Шпета с традицией русской философии, подчеркну, что он сам отмечал этот факт своего согласия с традицией практически в каждом своем выступлении, а также ссылками на работы русских мыслителей. Он усматривал в их творчестве развитие на русской почве традиции «положительной философии», под которой понимал «единое, внутренне связанное, цельное и конкретное знание о действительности». ¹⁰ «Я смею думать, – говорил он, – что ощущаю эту традицию не как отдаленную, общую и косвенную связь, а как живое, самое близкое и непосредственное духовное единство. Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии...». ¹¹ «Единство» Шпета с русской традицией потому и живое, родное, что развивается не только внешне (в публичных выступлениях, открыто), но присутствует в нем внутренне. Он отвечает им и в письмах, соучастно беседует с ними в своих дневниковых записях, т.е. не покидает русской философской «сферы разговора». Но кроме того, в самом способе философствования, в тех-

никах рассуждений, наконец, в предмете мысли Шпета не только усматривается, но и вполне рационально выражается связь с традицией русской философии. Особенно это проявилось в интерпретации познавательного отношения Платона у Соловьева и Шпета.

Соловьев обосновывает тезис о том, что мир «живых существенных идей» Платона не следует понимать только как мир фантазий или мир логических абстракций, поскольку такое понимание платоновского философского замысла «грешит полным отсутствием объективного основания, так как в том диалоге («Теэтет»), который составляет исходный пункт Платоновой системы, Платон именно показывает, что как данные чувственного опыта, так и содержание рассудочного мышления не представляют собой действительности, подлинно существующего, а что то, что лежит за пределами чувственных данных и рассудочных понятий, должно заключать подлинную истину».¹²

Анализируя платоновский способ рассуждения, Шпет высказывает мысль вполне созвучную с соловьевской интерпретацией диалектического метода Платона. Он апеллирует к платоновскому «Государству», акцентируя внимание на следующем тезисе Платона: «Итак, узнай, что другой частью мыслимого я называю то, чего касается сам разум способностью диалектики, когда он делает предположения не началами, а действительно предположениями, – как бы приступом и натиском, – чтобы, когда он дойдет до непредполагаемого, что лежит в начале всего, когда коснется его, и снова последует за тем, что из него следует, так дойти до конца, отнюдь не обращаясь ни к чему чувственному, но к самому эйдосу, через него, в нем, и закончить в эйдосе».¹³ Почему именно этот отрывок из платоновского «Государства» имеет значимость для Шпета? Дело в том, что в этом рассуждении Платона заключается одна проблема, имеющая особый смысл и для соловьевского и для шпетовского обоснования принципиальной значимости диалектического метода философствования. И Соловьев и Шпет обращают внимание на отличительную особенность диалектического способа рассуждения Платона, где логика понимается не только как логика объема, но и как логика содержания.

Поскольку именно эта проблема соотношения формальной логики и так называемой «герменевтической логики» (логики содержания) приобретает особую остроту в современных философских дискуссиях¹⁴, позволю себе остановиться на этом вопросе более подробно, проясняя основной ход рассуждений Соловьева и Шпета. Ни тот ни другой мыслитель не отказывают формальной логике в ее приоритете, прекрасно осознавая, что она является ядром философской логической культуры мышления. Однако и Соловьев, и Шпет отмечают, что формально-логические процедуры – это еще не вся логика, поскольку вокруг формально-логического ядра формируется иное логическое отношение между понятиями, которое и приобретает особую роль при интерпретации платоновской «идеи». И Соловьев и Шпет реально демонстрируют, что в мире платоновских идей отношение объема понятия к его содержанию имеет прямую зависимость в отличие от формально-логических процедур, где эта зависимость носит обратный характер. «Чем шире объем идеи, – констатирует Соловьев, – тем богаче она содержанием»¹⁵. И далее: «Если общее родовое понятие как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея как самостоятельная сущность должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, т.е. она должна определяться ими положительно»¹⁶. Шпет развивает эту мысль Соловьева: «кто представляет себе ...диалектическое восхождение и нисхождение как формально-отвлеченную «дедукцию» чистых «концептов» или как формально-классификационное распределение «родов» и «видов» по объему, т.е. действительно, как установление *таких* логических отношений между понятиями, в которых нам дела нет до содержания, тот, ясно, ничего не увидит, кроме «формализма» и «статизма», – не потому, будто в самом деле «можно» построить такие «чистые» схемы, а именно потому, что он *не обращает внимания* на «содержание»»¹⁷. И далее: «понятия имеют некоторый смысл, ...не понимая их, нельзя совершить над ними наипростейшей операции...»¹⁸. Идея – действительна, таков основной тезис Шпета и Соловьева, но в

таком случае возникает вопрос, как возможна действительная идея? Ответ на него можно получить и в соловьевской метафизике, в его работе «Теоретическая философия», и в учении о внутренней форме слова Шпета.

Тема реальности идеи, ее укорененности в бытии стала своего рода тональным элементом интеллектуального созвучия Шпета и Соловьева. Это касается проблематизации внутренней формы, платоновской энтелехии, где мысль и слово «интимно сливаются», образуя своего рода «динамическую подвижную структуру». Соловьев подчеркивает принципиальную несводимость познания содержания идеи к эмпирическому наблюдению, с одной стороны, и к логической рефлексии, с другой. Анализируя процесс формирования идей в искусстве он пишет: «Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник видит их, как это прямо утверждали про себя Гете и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях»¹⁹. Именно этот интерпретативный ход Соловьева стал истоком для шпетовского способа исследования внутренней формы слова как его идейного содержания. Шпет констатирует: «рационализированное, – в противоположность иррациональному «органическому», – понятие внутренней формы естественно может быть возведено к Платону. Оно легко может быть истолковано как одно из значений платоновского эйдоса, именно в смысле «прообраза», «нормы» или «правила»».²⁰ Иначе говоря, Шпет искал возможность рационального соединения аналитического, дискурсивного мышления и интуитивно-художественного, полагая, что рассудок и разум «интимно сливаются» в процессе понимания, т.е. пытался эксплицировать идеал научной рациональности, существенно расширить его границы, осуществить своеобразный синтез рассудочного и разумного подходов к исследованию феноменов социокультурной действительности. Поэтому «слово-знак» обладает внутренней формой, под которой Шпет понимает правила образования понятий, но не как формулы, а как «алго-

ритмы», оформливающие (термин Шпета) течение смысла и открывающие возможности особой диалектической интерпретации реальности, выраженной в слове.

Именно эту, положительную по своей сути, возможность утверждения в действительности конкретного разума Шпет увидел в русской философской традиции, а именно в метафизической системе Соловьева. «Вл. Соловьев утверждал, что в начале философии заложена троякая и триединая достоверность: достоверность субъективных состояний сознания, достоверность логической формы мышления и достоверность философского замысла, т.е. замысла познания истины по существу. ...По существу и формально вполне удовлетворяет определению Соловьева лишь положительная философия...».²¹ Этот логико-методологический ход Соловьева, его способ обоснования положительных возможностей диалектического метода в интерпретации платоновского «мира идей», дал возможность Шпету в архивных заметках к «Очерку развития русской философии» оценить соловьевскую метафизику как прогрессивную²² и обозначить свою солидарность с русской философской традицией и не только с Соловьевым, но и с П.Д.Юркевичем, С.Н.Трубецким, Л.М.Лопатиным, М.И.Каринским.

¹ Классический тип философии определяется в современной философской традиции как особая форма рефлексии, принципиальными характеристиками которой являются «систематическая целостность, завершенность, монистичность, покоящаяся на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармонии и порядков». (Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972.) Среди последних публикаций по проблемам классического и неклассического в философии см.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.; Пружинин Б.И. Познавательное отношение в классической и неклассической эпистемологии // Субъект, познание, деятельность. М., 2002.

- ² Блонский П.П. К вопросу о методе истории философии // Научные известия. Сб. 2. Философия. Литература. Искусство. М., 1922. С. 36 – 46.
- ³ Щедрина Т.Г. Соборная “сфера разговора” русских философов (Владимир Соловьев и Густав Шпет) // Соловьевские исследования. Вып. 4. Иваново, 2002. С. 19 – 38.
- ⁴ Лекции по истории философии Соловьева не были опубликованы в свое время, они рассматриваются мной как архивный материал, несмотря на их публикацию в журнале “Вопросы философии” (1989, № 6.). Лекции по истории философии Шпета остаются неопубликованными до сих пор и хранятся в ОР РГБ (ф. 718).
- ⁵ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 90.
- ⁶ Шпет Г.Г. Мудрость или Разум // Философские этюды. М., 1994. С. 264.
- ⁷ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 126 – 127.
- ⁸ Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Философские этюды. М., 1994. С. 176.
- ⁹ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 56
- ¹⁰ Шпет Г.Г. Философия и история // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1994. № 3. С. 8.
- ¹¹ Там же. С. 13.
- ¹² Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 127.
- ¹³ Платон. Государство. VI, 511 в-с. Цит. по кн.: Шпет Г.Г. Мудрость или Разум // Философские этюды. М., 1994. С. 306.
- ¹⁴ Среди последних публикаций на эту тему см.: Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.
- ¹⁵ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 123.
- ¹⁶ Там же. С. 123.
- ¹⁷ Шпет Г.Г. Мудрость или Разум // Философские этюды. М., 1994. С. 306.
- ¹⁸ Там же. С. 307.
- ¹⁹ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 126.
- ²⁰ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 56.
- ²¹ Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Философские этюды. М., 1994. С. 173 – 175.

²² Записная книжка Г.Г.Шпета (1921 г.) // Частный архив семьи Шпета.

ХОРИЭ ХИРОЮКИ

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

К ПОНИМАНИЮ «СМЫСЛА ЛЮБВИ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

В истории мыслей человечества постоянно встречаются отрицательные отношения к любви между представителями двух полов. Фактически в любой мировой религии практикуется аскетический образ жизни, например в монастырях для определенной категории посвященных людей. Однако наряду с таким принципиальным негативным отношением к значению половой любви порой мы обнаруживаем такое учение или просто представление о том, что грех половой любви заключается не в самом факте наличия подобного чувства или некой энергии, а в его известном физиологическом применении или в его проявлении. Некоторые из сторонников такой позиции далее развертывают идею о том, что сексуальная энергия может иметь другое назначение, чем ее простое физическое применение. Например, мы вполне можем отнести к подобной категории мыслей известную фрейдистскую теорию о сублимации, которая предполагает переключение и преобразование энергии психических влечений на разные более возвышенные сферы деятельности в различных общественных или индивидуальных аспектах жизни человека, конечно, с той оговоркой, что З. Фрейд в собственно физиологическом применении подобной энергии не усматривал никакого этического греха, а просто утверждал, что в социальной жизни нам приходится регулировать проявление этой энергии и находить другие способы ее применения. А средневековое индуистское религиозное течение тантризма предполагало существование некой универсальной активной сексуальной энергии Шакти, исходящей от мировой богини, которая в свою очередь представляет собой «партнершу» единого абсолютного Бога Шивы. Согласно учению изначального тождества макрокосмоса и микрокосмоса, которое вообще свойственно практически любому

древнему религиозному учению, считалось, что эта активная творческая энергия Шакти существует также в человеке, но только в потенциальном «грубом» виде. Адептам тантризма предполагалось преобразовать наличное низкое проявление этой сексуальной энергии Ожас в ее изначальную высшую форму проявления, т.е. Шакти¹.

Владимир Соловьев в своей работе «Смысл любви», опубликованной в «Вопросах философии и психологии» с кн. 14, 1892 г. по кн. 21, 1894 г. предлагает некоторый иной подход к решению вопроса об этом другом назначении сексуальной энергии. Думается, что он до сих пор не теряет свою актуальность².

Однако прежде чем перейти к рассмотрению содержания данного произведения, скажем вкратце несколько слов об общей космологической картине философа, понимание которой необходимо для понимания данной работы. Как известно, Соловьев предполагает существование некоей всеединой сущности эмпирического мира за пределами нашего чувственно-материального космоса. В основном придерживаясь платоновского учения о реальном первичном существовании идеи всякого предмета, философ утверждает, что эта метафизическая сущность чувственно-материального космоса содержит идеи всех организмов этого мира и представляет собой некое единое их собрание. Соловьев считал, что она – София – не только есть метафизическое единое собрание, но и живой собирательный организм и обладает некоей личностью женского рода. Следовательно, она имеет свое существование не только в уровне идеи, но и в уровне души. Другой существенный космологический аспект Софии заключается в том, что она является результатом отчуждения своей сущности Абсолютным. Она представляет собой выделение сущности самого Абсолютного, проектируется по его воле, акту мышления и чувствования и приобретает самостоятельное бытие и эту самостоятельную личность. Чувственно-материальный космос развивается по ее изначальной схеме развития всех организмов. Развитие космоса представляет собой постепенный диалогический процесс между этими двумя началами.

Теперь перейдем к рассмотрению некоторых основных идей «Смысла любви». Однако сразу же оговоримся, что даль-

нейшее изложение представляется далеко не всеохватывающим. Мы здесь выделим четыре аспекта.

1. Личностный аспект. Отвергая распространенное понимание, усматривающее смысл половой любви в невидимой воле рода человечества к размножению или к созданию более совершенного вида жизни, философ находит ее смысл в реальном утверждении и оправдании безусловной личностной ценности предмета любви и через него ценности своей личности в любви. Соловьев не отрицает значение физиологического соединения как такового, но считает его второстепенным по сравнению с этим личностным значением. По мнению философа, в мгновении любовного пафоса нам открывается идеальный истинный образ предмета любви. Как мы уже отметили, опираясь на платоновское учение о реальном существовании идеи, философ считает, что этот идеальный образ данной личности является даже более реальным, нежели эмпирическая личность данного человека как проявление идеи. Философ призывает не только просто любоваться этим идеальным образом, но и осуществить эту индивидуальную идею в данном эмпирическом существе. Соловьев считает, что, несмотря на распространенное разумное понимание безусловной любой ценности отдельно взятой личности, лишь в половой любви это понимание становится конкретным и только она способна содействовать воплощению этой идеи в данной личности.

2. Аспект всеединства. По мнению философа, мы способны реализовать эту идеальную личность лишь в индивидуальном взаимодействии. Идеальный образ индивидуальной личности как содержание вышеупомянутой всеобщей собирательной женской личности неразрывно соединен с другими идеальными индивидуальными личностями. Эти идеальные образы восполняют друг друга и представляют собой органическое единство. Следовательно, осуществляемые личности также должны быть всеединными и находиться в гармонии с другими. Таким образом, оказывается, что утверждение абсолютной ценности отдельно взятой личности вместе с другими представляет собой один из последовательных этапов реализации всеединой структуры космоса, уже начатой душой мира, или сознательное продолжение подобного космического акта со стороны человечества. Отдель-

ные личности как необходимые составные элементы вместе с другими составляют эту единую структуру космоса и, в свою очередь, также отражают в себе всеединую структуру. В связи с этим философ утверждает интересную идею о том, что истинная личность человека представляет собой не исключительно мужскую или женскую, а соединение их в одно. Она явно созвучна с представлениями в различных религиях, в том числе в средневековой традиции алхимии.

3. Социально-природный аспект. По мнению Соловьева, такие отношения, основанные на чувстве любви, должны распространяться на отношения к социальным предметам и природе. По словам философа, «как в любви индивидуальной два различные, но равноправные и равноценные существа служат одно другому не отрицательною границею, а положительным восполнением, точно то же должно быть и во всех сферах жизни собирательной»³. Социальные объекты и природа рассматриваются как живое «Другое», восполняющее индивидуума. Необходимо подчеркнуть, что в этих отношениях, получивших название «сизигических», индивидуум выступает как положительный активный субъект, а социальные объекты или природа выступают как пассивное и восполняющее начало по отношению к индивидуумам. Эта идея, как известно, уже существовала в ранней неопубликованной при жизни философа работе «София» в менее развитом виде. Отметим, что таким образом София, по Соловьеву, находится в двояких активно-пассивных отношениях – с Богом и с человеком. Другими словами, наряду с главными диалогическими отношениями между активным Богом и пассивной Софией, которые подчеркиваются в таком произведении, как «Чтения о Богочеловечестве», существуют в какой-то мере потенциально аналогичные отношения между активным человеком и пассивной Софией. Уточняя вышесказанное, можно считать, что система Соловьева есть уже не просто выражение диалогического процесса двух абсолютных полюсов.

4. Космическо-магический аспект. Основываясь на древнегреческом понимании материи, Соловьев представляет материю как бесформенную неопределимую массу, которая в развитии космоса последовательно снабжается формами или идеями и приводится к гармоничному порядку. В ряде других произведе-

ний материя как таковая не рассматривается философом в качестве принципиального злого начала. Но она в своем изначальном виде непроницаема⁴. В нынешнем материальном космосе, пока плохо, только «внешне», оснащенном всеединой идеей, по словам Соловьева, «две части вещества или два предмета не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга»⁵. Соловьев усматривает начало, преодолевающее такую непроницаемость материи, именно в силе развития степени проникновения всеединой идеи и предлагает заменить отношения непроницаемости и бессвязности между предметами «положительным взаимодействием между ними». Но как осуществится такая замена? Философ достаточно осторожно отвечает: «По мере того, как всеединая идея действительно осуществляется через укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов, необходимо ослабевают и сглаживаются формы ложного разделения, или непроницаемости существ в пространстве и времени»⁶. Далее сфера осуществления всеобщей идеи простирается за пределы человеческого общества в космическую среду. Утверждается, что проникновение силы всеобщей идеи должно быть осуществлено не только «внешне» как до появления человечества, но и «изнутри», т.е. через человеческое отношение к космосу. Возникает вопрос: это преобразование космоса представляет собой просто сознательную реализацию всеобщей идеи человечеством в космосе или космос как таковой, вместе с его формой пространства и времени, уже начинает преображаться посредством некой энергии любви? Вопрос остается открытым. Но думается, что, не переставая стоять в основном на первой, более рациональной позиции, Соловьев сознательно или несознательно приближается также к последней, т.е. магической. По крайней мере, утверждается, что «Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени»⁷. Здесь уместно вспомнить, что, как указывает А. П. Козырев⁸, Соловьев представлял материальное бытие как «действительный результат душевных изменений». Также в другой работе – в статье «Материя» для энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона – Соловьев пишет: «критическая философия неоспоримо доказала, что протяжение

или пространство есть форма представления или бытия для другого, а никак не самостоятельная реальность. Следовательно, материя, как такая, или подлинный субстрат вещей, не может состоять в протяжении или быть только представляемой, а должна иметь также бытие в себе и для себя, то есть должна быть живою и одушевленную природой»⁹. Отсюда можно заключить, что пространственные отношения в материальном бытии для философа представляются каким-то вторичным качеством, зависимым от душевных отношений или просто от сознания человека. Следовательно, человеческое сознание, в частности его душевная сфера, может изменить подобное качество. Причем не только изменяется пассивное гносеологическое отношение человека к материи или «вещи в себе» и то, посредством чего мы будто бы просто расширяли возможность восприятия, но и само сознание может активно «творчески» изменять это реальное качество материи. Если позволить себе вступить в области догадок, то напрашивается предположение, что именно в такой надежде заключалось одна из причин упорного соловьевского увлечения Софией. Ибо Она для него – истинный центр чувственно-материального космоса и, другими словами, внутреннего душевного космоса всего человечества. Воздействуя только на нее, мы сможем заставлять ее заработать, активизироваться и изменить саму бытийную структур мира. Лишь одной своей улыбкой только София может преобразить мир. Такая идея, вероятно, лежит в основе такого мистического высказывания, что «сила», которая пока производит «дурную бесконечность физического размножения организмов», должна обратиться не «наружу», а «внутри»¹⁰.

Подытоживая, мы можем заключить, что философ предположил магическое преображение космоса, сохраняющего материальность, но качественно изменившегося посредством душевной энергии любви. В подобном случае мы можем здесь, хотя не совсем без применения воображения, усматривать в какой-то мере близкое к тантризму представление о магическом универсальном созидательном характере энергии любви.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что в системе, предложенной русским философом, это иное применение энергии половой любви представляет собой уже не просто практиче-

скую замену назначения подобной энергии, как, например, у Фрейда. Нам кажется, что мы не слишком ошибемся, если будем утверждать, что философ приходит к смелой гипотезе, согласно которой физиологическое применение данной энергии у человека и организмов вообще является лишь одним из низших этапов развития данной космической энергии.

¹ Несмотря на, что в обыденном сознании публики слово «тантризм» ассоциируется почти исключительно с оргийной практикой, она не была характерна для его ортодоксальной традиции, хотя роль сексуальной энергии в нем велика (См.: Торчинов Е.А. Религии мира. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998).

² Детальный анализ данной работы уже мы имеем : Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопр. философии. 1995. №7. С.59-78.

³ Соловьев В.С. Смысл Любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С.179.

⁴ Также представляется возможным обнаруживать некоторую параллель между учением о непроницаемости Соловьева и чань(дзен)-буддийским учением о непроницаемости предметов в видении не озаренного человека и считать понимание философа онтологизированным выражением одного и того же религиозного вопроса. Дзен-буддизм полагает, что в восприятии не озаренного человека в силу словесного понятийного понимания всех предметов мир представляет собой собрание отдельных понятий. Предмет А определяется понятием А, так что А всегда остается А и не Б или В. В таком восприятии мира предметы представляются «непроницаемыми друг в друга». У человека, который достигнул озарения, можно сказать, человека, получившего видения Ничто и оттуда вернувшегося, понятийные определения вещей теряют свой «абсолютный характер». А остается А. Но граница у А с Б становится «прозрачной». Правда, мир как таковой не претерпевает никакого преобразования. А считается, что изначальная проницаемость мира просто открывается перед озаренным человеком.

⁵ Там же. С.175.

⁶ Там же. С.180.

⁷ Там же. С.174.

⁸ Козырев А.П. Возвращение к гностицизму: Статьи о гностицизме в энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы Меж-

дународной научной конференции. 17-19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С.59-69.

⁹ Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д. Феникс. 1997. С. 275.

¹⁰Здесь мы можем особо отметить наличие одной тенденциозной мысли Соловьева в этой работе: размножение есть недолжное состояние. В связи с этим интересно сопоставить эту мысль также с индийским представлением. Всемирно известный историк религий Мирча Элиаде в одной из своих работ пишет, что по общему индийскому религиозному мировоззрению, выраженному в индийской мифологии, бесчисленные индивидуальные существа, такие как растение, люди и даже боги, выражают в своем «отчаянном бесконечном размножении» стремление преодолеть свое индивидуальное существование, стремление к изначальному всеединству космоса. Однако люди, согласно его интерпретации, могут также бороться с этой тенденцией. Ибо они, добиваясь в аскетической медитации «абсолютной автономии» и таким образом преодолевая индивидуальное, могут отменить бесконечное размножение (См.: Элиаде Мирча. Азиатская алхимия. М.: Янус-К. 1998. С. 286-289).

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный гуманитарный университет

СОЛОВЬЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ ОБ АНТИНОМИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

В настоящей статье мы хотели бы наметить параллель между пониманием человеческой свободы, которое мы обнаруживаем в поздних работах Владимира Соловьева и в романах Федора Достоевского.

Начнем с выявления нужных нам характеристик понимания свободы Достоевским. В своей работе «Этика преображенного эроса» Б.П. Вышеславцев пишет, что Достоевский делает шаг вперед в раскрытии человеческой свободы по сравнению с немецкой классической философией, и в частности с Иммануилом Кантом. Известно, что в кантовской философии свобода понимается как способность человека к поведению, неподвластному природной и социальной необходимости, и отождествляется

с сознательным подчинением нравственному долгу. Природные и социальные качества склоняют человека к эгоистическим действиям, в том числе к следованию личному и групповому интересу. Но человек может также действовать в соответствии с нравственным законом, и вот в этом случае он выступает как свободное существо. Таким образом, свобода у Канта сводится к другому виду необходимости, именно к нравственной необходимости¹.

Согласно Достоевскому, человеческая свобода, чтобы быть именно свободой, а не еще одним видом необходимости, должна содержать в себе момент чистого произвола, или каприза, «глупого хотенья» («Записки из подполья»). Причем речь идет о произволе не только по отношению к природной или социальной необходимости, но в том числе и по отношению к самой нравственной необходимости. Только при этом условии нравственный выбор будет не принудительный, но свободный. И только в этом случае личность несет ответственность за свои действия.

У Достоевского поэтому возникает антиномия не между свободой и необходимостью, как у Канта, но внутри самой свободы. Новая антиномия звучит так: человеческая свобода должна быть подчинена нравственным ценностям (позитивная свобода), и в то же время человеческая свобода должна включать возможность произвола по отношению к нравственным ценностям (негативная свобода).

Почему же должна быть возможность произвола? Потому что в противном случае мы будем иметь дело не с личностью, свободно выбирающей и несущей ответственность за свой выбор, но с тем, кого Вышеславцев называет автоматом добра. Поведение существа, которое проявило добрую волю не потому, что так само захотело, хотя могло захотеть и иначе, но в силу необходимости, – такое поведение не имеет этической ценности².

Эту же диалектику свободы вскрывает Н. Бердяев при анализе мирозерцания Достоевского. Он пишет: «Добро не может быть принудительным, нельзя принудить к добру. Свобода добра предполагает свободу зла. Свобода же зла ведет к истреблению самой свободы, к перерождению в злую необходимость».

Отрицание же свободы зла и утверждение исключительной свободы добра тоже ведет к отрицанию свободы, перерождению свободы в добрую необходимость. Но добрая необходимость не есть уже добро, ибо добро предполагает свободу»³.

Таким образом, с одной стороны, способность к произволу и своеволию является условием, чтобы вообще можно было говорить о доброй воле. Но, с другой стороны, эта же самая способность к произволу и своеволию в том случае, когда она осознается в качестве самоцели и высшей истины, может выступить препятствием к проявлению доброй воли.

Герои Достоевского как раз и оказываются носителями свободы в качестве самоцели. Обратим внимание на двойственность значения формулы Ивана Карамазова «все позволено». С одной стороны, она предполагает состояние свободы, при котором ставятся под сомнение любое мнение и любая догма, в том числе и так называемые высшие ценности, и открывается возможность их пересмотра. И это означает, что формула «все позволено» парадоксальным образом может рассматриваться в качестве отправного пункта для действительного движения к познанию того, что поистине есть. Но, с другой стороны, установка на «все позволено» в качестве самой истины приводит к тем трагическим тупикам, в которых оказываются герои Достоевского.

И вот теперь мы хотели бы обосновать положение, что в работах Вл. Соловьева последнего периода жизни можно найти своего рода аналог этой диалектики негативной и позитивной свободы. Здесь мы ограничимся лишь указанием на соответствующие идеи работы «Понятие о Боге», написанной в 1897 году.

Данная работа Соловьева строится как критический разбор статьи «Об атеизме в философии Спинозы» А.И. Введенского, философа кантовской ориентации. В статье при перечислении существенных признаков, входящих в содержание понятия Бога, указывается необходимость мыслить Бога как личность, действующую по целям и обладающую волей⁴. Соловьев отмечает, что присутствующее здесь определение личности – действие по целям и обладание волей – требует коренного преобразования. Чтобы показать, в чем должно состоять это преобразование, Соловьев обращается к известному евангельскому выражению, приравнивающему сбережение души к ее потере, а ее потерю к

сбережению⁵. Сначала процитируем все высказывание Соловьева, а затем сформулируем его мысли.

«Конечно, здесь под спасительною потерей души разумеется не превращение человека в бездушную вещь, не самоубийство его метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душою, что мы обыкновенно называем нашим я, или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (ὕποστασις⁶) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем я, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь»⁷.

Теперь разберем мысли этого фрагмента. Во-первых, в человеке различаются, с одной стороны, его метафизическое существо, а с другой – то, что может быть отнесено к его эгоизму. А так как превращение человека в бездушную вещь приравнивается к самоубийству его метафизического существа, то можно сделать вывод, что последнее – метафизическое существо человека по крайней мере имеет отношение к тому, что отличает человека от бездушной вещи.

Во-вторых, переистолковывается понятие души, или Я, или человеческой личности. Личность рассматривается не как самодостаточная сущность, но в качестве носителя, подставки, ипостаси, или, попробуем употребить на правах синонима еще одно слово, – представителя, того, что выше личности. И ясно, что к этой способности – быть носителем, или представителем, того, что выше личности, и можно отнести то метафизическое существо личности, о котором идет речь в начале фрагмента.

В сознательном подчинении тому, что выше личности, и в нераздельном слиянии с ним состоит утверждение себя «в своем истинном значении и назначении» и наполнение жизни личности «истинным содержанием». Так трактует Соловьев ту часть евангельского выражения, которая звучит как «кто потеряет душу свою, спасет ее».

Рассмотрим толкование Соловьевым другой части евангельского выражения, именно слов «кто сбережет душу свою, погубит ее».

«Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою душу в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, то есть отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, поворачивая ее в пустоту или бессодержательность. Эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности. Действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного содержания, – отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (οὐσία), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутренней ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя я от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души»⁸.

Итак, согласно Соловьеву, метафизическое существо личности состоит в способности выступать носителем чего-то более высшего, чем то, что она есть. Но к этой своей способности быть носителем чего-то более высшего личность может отнестись двояким образом. Либо «вольно и сознательно» реализовать эту способность и подчинить себя этому высшему, как своей подлинной сущности и цели, – либо эту способность к сопричастности к высшему рассматривать как самоцель, и тем самым отделить себя от высшего и противопоставить ему себя в собственном самоутверждении. Вот это противопоставление собственной метафизической сущности той высшей цели, для реализации которой она предназначена, Соловьев называет теперь эгоизмом.

Эгоизм есть мнимое самоутверждение человеческой личности. Но человеческая личность в своей подлинной сути есть не что иное, как носитель чего-то другого, более высшего, чем она сама. Следовательно, эгоизм есть утверждение в качестве самоцели того, что по своей природе предназначено быть лишь носителем чего-то другого.

В чем же состоит то высшее, ипостасью которого выступает личность? Этим высшим является Божество, которое имеет

сверхличную природу, состоящую в том, что «Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы» и «хотя и имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши»⁹.

Посмотрим, какое понимание человеческой свободы связывает Соловьев с понятием личности как ипостаси Бога и сверхличной природой Бога. Соловьев пишет о том, что, вопреки утверждениям А.И. Введенского, ни в одной религии, даже самой примитивной, нет представления о Боге как о личности; наоборот, представления всех религий о Боге включают в той или иной степени признак сверхличности. В обосновании Соловьевым данного положения мы попробуем выделить интересующие нас идеи о человеческой свободе.

«При всей антропоморфичности и антропопатичности языческих божеств, – пишет Соловьев, – ни одно из них не покрывается твердым и отчетливым представлением о личности, как существе, которое не определяется в целом своею данною натурой, но может быть свободной от нее»¹⁰.

Здесь можно обнаружить, кроме мысли, что языческие религии не рассматривают Бога как личность, определение того, что собственно есть личность. А именно, личность есть существо, которое не определяется целиком своею натурой, но может быть свободно от нее.

Чтобы уточнить, в каком значении здесь используется слово «натура», обратимся к дальнейшему рассуждению Соловьева: «Камнепоклонство, древопоклонство и зверопоклонство суть настоящие религиозные культы, но можно ли по совести находить личность в их предметах, т.е. в существах, непрерывно и неразрывно связанных с этим камнем, с этим деревом, или этим сортом деревьев, с этим животным, или этою породою животных?»¹¹. Итак, существа, неразрывно связанные с собственной телесной сущью, не могут считаться личностями.

Новое уточнение мы получаем из продолжения рассуждения Соловьева: «И в более высоких формах языческой религии – разве Гелиос посылает свои лучи потому, что ему так вздумается, а не потому, что он имеет светоносную, солнечную природу? Разве Гадес пребывает в подземном царстве вместо Олимпа по свободному предпочтению и решению, а не потому, что у него природа существа преисподнего? Можно ли серьезно видеть

личность, действующую по особым сознательным и произвольным целям, в многотрудной великой Артемиде Эфесской, рождающей и питающей все растения и всех животных без различия?»¹².

Гелиос не свободен посылать или не посылать свои лучи, так как он неразрывно связан с собственной светоносной сущностью. Личность же не связана с собственной сущностью неразрывно, но может действовать независимо от собственной сущности. Сущность личности, ее особенный характер не определяют безусловно и однозначно действия личности, вот что подчеркивает Соловьев, показывая, что Гелиос не является личностью.

То же относится к примерам Гадеса и Артемиды Эфесской. Первый находится в преисподней не по свободному предпочтению и решению, а вторая рождает и питает растения и животных не потому, что действует по особым сознательным и произвольным целям, но потому, что такова их собственная природа. Это их собственная природа, или сущность, или натура, за них и вместо них предопределяет – первому, где находиться, а второй, что делать.

Опираясь на эти рассуждения Соловьева, можно конкретизировать, в чем состоит свобода личности. Она состоит в способности действовать произвольно и независимо от собственной сущности, или собственного характера.

Если мы сопоставим это определение человеческой свободы с определениями, которые дает Соловьев в ранней работе «Чтения о Богочеловечестве» (1878-1881), а также в последующих работах о России, то получим возможность выстроить ряд, фиксирующий развитие представлений Соловьева о человеческой свободе.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев определяет свободу как вид необходимости, уточняя при этом, что свободу нужно понимать как внутреннюю необходимость в противоположность необходимости внешней, и, если брать более конкретные характеристики, как необходимое проявление собственной сущности субъекта, вызванное соответствующим внешним мотивом¹³. Субъект действует от себя, в этом состоит его свобода, но в своем действии он определяется своей собственной сущностью, и в этом состоит необходимость именно данного действия

субъекта, а не другого. Между прочим, можно показать, что такое понимание свободы является результатом обобщения ранним Соловьевым соответствующих идей немецких философов Канта, Шопенгауэра и Шеллинга.

Однако уже в последней главе «Чтений о Богочеловечестве» в связи с необходимостью представить мировой процесс как завершающийся абсолютным состоянием духовного человечества, или Богочеловечества, Соловьев вводит особого исторического субъекта – Восточную церковь, а точнее, православную Россию. Ее свободное отречение от собственной тварной воли оказывается условием перехода человечества к абсолютному состоянию¹⁴. И существенно важным оказывается, что данный акт свободы уже не может быть представлен как род необходимости, напротив, он выступает лишь как нечто возможное.

Возникающее противоречие в концепции Соловьева между необходимостью завершения мирового, в том числе и исторического, процесса и тем, что условием этого завершения оказывается акт такой свободы, которая отнюдь не выступает в виде необходимости, решается в дальнейших работах Соловьева, прежде всего в работах о России, через развитие темы реализации предвечного божественного смысла существования конкретной нации или личности. И здесь свобода субъекта понимается как возможность либо сохранения своего обособленного (эгоистического) существования среди других субъектов, либо сознательного и добровольного подчинения своей неизменной сущности интересам общей жизни всечеловечества.

Оба определения свободы – как необходимое проявление собственной сущности субъекта, а затем как возможность подчинения либо неподчинения собственной сущности интересам целого – отражают развитие взглядов Соловьева на свободу и могут быть отнесены соответственно к раннему и среднему периодам его философского творчества. Однако общим в обоих определениях свободы является та или иная зависимость субъекта от своей собственной сущности. В первом случае сущность субъекта прямо и непосредственно предопределяет его свободное действие, во втором случае свобода состоит в подчинении либо не подчинении собственной сущности интересам общественного целого.

Но вот полемика с Введенским по конкретному вопросу о природе Бога вдруг заставляет Соловьева сформулировать существенно новое определение личности и, соответственно, человеческой свободы по сравнению с прежними¹⁵.

На основе этих определений личность предстает как существо, способное к действию, вообще свободному от своей собственной природы, т.е. собственной определенности. И ясно, что свобода здесь понимается уже не как необходимое проявление или выражение субъектом собственной предзаданной сущности или возможность сознательного подчинения этой сущности общественному целому, но – как способность личности к действию, вообще независимому от собственной сущности. Свобода понимается, следовательно, как способность к преодолению сраженности личности с собственной сущностью, и в этом смысле как парадоксальная способность личности к независимости от самой себя.

Отметим связь нового определения свободы с определением личности как ипостаси, или носителя сверхличных мыслей, воли и сознания Бога. Ясно, что для того чтобы выступать в таком качестве, личность должна быть способной к поведению, независимому от своего характера, или своей собственной сущности. Но это как раз и есть новое определение свободы – способности действовать произвольно и независимо от собственной сущности.

Способность к произвольному самоопределению выступает необходимым условием подчинения высшему божественному началу, которое в силу своей сверхличной природы может быть совершенно несоизмеримо с сущностью данной личности. Напомним, что Божество «хотя и мыслит, но совсем не так, как мы», и «хотя и имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши». Но ясно также, что сама личность может эту свою способность к произволу эгоистически рассматривать не как условие для чего-то и высшего по отношению к ней самой, но как цель в себе, т.е. определить как то, что само по себе как раз и является ее высшим достоинством и истинным содержанием.

Вот эту намечаемую поздним Соловьевым возможность противопоставления способности личности к произволу как необходимому условию подчинения высшей цели, – действитель-

ному подчинению высшей цели, можно истолковать, как нам представляется, в качестве своеобразного аналога той диалектики негативной и позитивной свободы, которую мы обнаруживаем в романах Достоевского.

Между прочим, свобода от собственного характера, или сущности, прямо-таки демонстрируется персонажами романов Достоевского. Так, очевидно, что поступки героев Достоевского нельзя объяснить через их социальную принадлежность или особенности физической и психической конституции, воспитания и личной биографии. Например, нельзя вывести особенности поведения Николая Ставрогина из его дворянского происхождения или меланхолического склада ума и нельзя объяснить размышления и поступки чиновника из «Записок из подполья» через социальное положение и психологию данного сословия в послереформенной России.

На это обращает специально внимание Ф.А. Степун в статье «Миросозерцание Достоевского». Он пишет, что социально-психологическая плоть героев Достоевского и их метафизическая суть сосуществуют как бы параллельно друг другу, каждая сама по себе, и в частности отмечает: «Эта неувязка внутренних, душевно-духовных образов героев Достоевского с их социально-бытовыми обликами проходит красной нитью через все творчество Достоевского. Его князя не вполне князя, офицеры не офицеры, чиновники тоже какие-то особенные, а гулящие женщины, как та же Грушенька, почти что королевы»¹⁶.

¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М, 1994. С. 92-93.

² Там же. С.87-88, 93-106, 193-200.

³ Н. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С.58.

⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII. СПб., 1903. С. 2-3.

⁵ Ср.: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее». – Матф. 10; 39.

⁶ Ипостась – греч. слово, перев. как основание, сущность. См. Христианство. Энциклопедический словарь. Том 1. М., 1993. С. 642. Статья «Ипостась».

⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII. СПб., 1903. С. 17.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 17-18.

¹⁰ Там же. С. 19.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 24, 124-125.

¹⁴ См. Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С 167-170; Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 301.

¹⁵ Между прочим, можно показать, что это новое понимание свободы все же намечалось в предшествующих работах.

¹⁶ О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей. М., 1990. С. 335.

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

Северо-Западная академия государственной службы
(С.-Петербург)

ВЛ. СОЛОВЬЕВ В ВОСПРИЯТИИ СВОИХ СОВРЕМЕННОКОВ И ПРЕЕМНИКОВ¹

Место Владимира Соловьева в русской философии, безусловно, является уникальным. С одной стороны, он подвел итог всему предшествующему развитию философской мысли, осуществил талантливый синтез западничества и славянофильства, соединил самые плодотворные идеи западных мыслителей (Э. Гартмана, А. Шопенгауэра, Ф. Шеллинга) с глубоко усвоенной и осмысленной православной традицией, наследием отцов Церкви; он претворил в строгую и последовательную философскую систему новаторские идеи Достоевского, который по праву стал первым русским мыслителем, не только не уступающим своим европейским современникам, но и во многом опередившим их, предвосхитившим развитие философии в XX веке.

С другой стороны, Соловьев сам стал родоначальником новой философской традиции в русской мысли; идеи и принципы Соловьева использовали многие его современники и последователи; его труды стали поистине неисчерпаемым источником для исканий последующих поколений мыслителей. Причем, как это часто бывает с очень сложными философскими системами, идеи Соловьева использовались представителями самых разных,

часто противоположных направлений. Соответственно и критика «ошибок» Соловьева носила столь же многообразный и часто несовместимый характер: то, за что его хвалили сторонники одного направления, часто считали роковой ошибкой представители другого.

Споры вокруг наследия Соловьева не утихли до сих пор, и в наши дни его система остается узловым пунктом истории русской философии; современные мыслители, претендующие на то, чтобы внести какую-то самостоятельную лепту в решение традиционных проблем русской мысли, как и в начале XX века, должны прежде всего определить свое положение в той «системе координат», которую задает философия Соловьева, его система идей.

Наиболее ожесточенные споры вокруг личности Соловьева и его идей развернулись сразу же после его внезапной безвременной кончины, которая стала выразительным знаком какой-то роковой незавершенности и недоформулированности важнейших мыслей великого философа. Спор шел в основном вокруг двух пунктов. Во-первых, дискуссии разгорелись вокруг вопроса о том, насколько «каноничными», соответствующими ортодоксальной православной традиции являются взгляды Соловьева и, соответственно, насколько «позитивными» или «негативными» можно считать основные результаты его философской работы. Во-вторых, столь же непримиримые споры велись по поводу того, какие перспективы открывает творчество Соловьева, на каких путях необходимо осуществлять развитие его идей и что, в свою очередь, следует считать «неактуальным», «устаревшим» и недостойным внимания. Понятно, что два этих вопроса тесно взаимосвязаны друг с другом, и крайние оценки наследия Соловьева с точки зрения первого из них, как правило, вели к столь же крайним оценкам во втором.

Нужно отметить, что в настоящее время существует уже достаточно устоявшееся и не вызывающее больших разногласий мнение по поводу того, какие источники использовал Соловьев в построении своей системы идей. Если идти наиболее далеко вглубь истории, то нужно сказать, что Соловьев, безусловно, принадлежит к христианской традиции, но при этом он явно тяготеет к той еретической версии христианской философии, ко-

торая органично впитала в себя влияние гностицизма, герметизма и других мистических и оккультных учений поздней античности. В эпоху позднего средневековья и Возрождения эта линия развития ярко проявила себя в немецкой философской мистике (И. Экхарт, Николай Кузанский, Я. Бёме, Парацельс и др.). Завершающую и высшую форму эта традиция получила в классической немецкой философии, особенно в философии Шеллинга (а затем и в философии Шопенгауэра). Не вызывает никаких сомнений, что формирование системы Соловьева прошло в существенной степени под влиянием именно этой традиции; это привело его, как и позднего Шеллинга, к парадоксальному соединению крайнего мистицизма с последовательным рационализмом. Зависимость Соловьева от Шеллинга настолько значительна, что не будет большим преувеличением сказать: в основной своей части философия Соловьева есть как бы «перевод на русский» философии Шеллинга.

Однако невозможно не видеть и того, что в творчестве Соловьева непосредственно звучит «голос» отцов Церкви; идеи, заимствованные из патристического наследия (у Августина, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Максима Исповедника и др.), составляют не менее важную составляющую мыслительных конструкций Соловьева. Поэтому не выглядит столь уж безосновательным утверждение о том, что его идеи можно считать достаточно точным развитием канонического христианского мировоззрения в условиях новой исторической эпохи (сам он именно так оценивал свою философию).

Соотношение «гностической» и «канонически-православной» слагаемых философских взглядов Соловьева вызвало самые ожесточенные споры вокруг его наследия. Гностицистские ереси на протяжении всей многовековой истории европейской цивилизации считались самой главной опасностью христианства, поэтому степень «гностичности» философских построений Соловьева стала главной проблемой и для его критиков, и для поклонников и последователей.

Наиболее радикальная критическая позиция в данном вопросе была представлена Львом Шестовым. В поздней своей работе «Умозрение и Апокалипсис» (1927), написанной в эмиграции, он объявляет Соловьева чуть ли не злым гением всей

русской философии. «Многим покажется странным, — пишет Шестов, — многие даже вознегодуют, но я должен сразу сказать, что, задавшись целью создать религиозную философию, Соловьев, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику, и, таким образом, против своей воли стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества — кого многие люди до него и он сам называли антихристом»².

Шестов не признает в творчестве Соловьева ничего положительного и видит здесь один лишь гностический «соблазн». Вспоминая утверждение Соловьева о том, что в нашем духе существует самостоятельная теоретическая способность, без которой ценность жизни сомнительна, Шестов непосредственно возводит этот постулат к гностикам. «А что, если Адам был прав и то, что в Библии называется грехопадением было вовсе не грехопадением, а выражением естественного стремления свободного духа удовлетворить теоретическую потребность, т. е. найти то, что делает жизнь ценной? Соловьев не смеет так спрашивать: он боится или не хочет открыто восстать против Св. Писания. Но были люди, которые смели так спрашивать... Это были гностики»³. Рассматривая гностицизм как опаснейшее заблуждение, в котором человеческий ум попадает в плен библейского «змея», дьявола, Шестов обвиняет Соловьева в том, что своей попыткой рационализировать христианство он довел до логического завершения его гностическое *искажение*.

Не менее резки оценки наследия Соловьева в книге Георгия Флоровского «Пути русского богословия». Впрочем, в отличие от Шестова, Флоровский все-таки признает оправданность самой исходной установки Соловьева; в эпоху конца XIX века, в условиях нарастающей экспансии позитивизма, материализма и религиозного безразличия, стремление Соловьева оправдать веру с помощью разума было отражением его собственной искренней веры. «Его философия в целом... — пишет Флоровский, — притязала быть... *исповеданием* христианской веры *в элементе истины...*»⁴. «Это была и реакция против всякого психологизма, пиетизма, морализма... Соловьев стремился пробудить мысль, прежде всего — *будил умственную совесть...* То был *возврат к вере через разум*»⁵.

Тем не менее результаты исканий Соловьева Флоровский оценивает крайне негативно. Он считает глубоко порочной главную тенденцию философии Соловьева — его претензию на то, чтобы *модернизировать* христианство, соединить его с концентрированной мистикой неортодоксального толка. В своем справедливом замысле сделать христианство «актуальным», считает Флоровский, Соловьев пошел слишком далеко и покусился на его основополагающие догматы, подменил его *объективную* истину своими *субъективными* гностическими построениями. «Романтики, Якоб Бёме и его продолжатели, и даже Парацельс и Сведенборг, — вот тот мистический или теософский круг, в котором вращалось первое мировоззрение Соловьева. Вскоре прибавилось изучение гностиков и каббалы... В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что *он пытается строить церковный синтез из этого не-церковного опыта*»⁶. Флоровский доходит до чрезвычайно резких суждений в адрес величайшего русского мыслителя и даже видит нечто назидательное в печально известной истории Анны Шмидт, утверждавшей, что она и есть та самая София, которая была небесной «возлюбленной» Соловьева. Этот период жизни и творчества Соловьева Флоровский называет «обмороком духовным», «соблазном эротической магии», «временем гнилой и черной страсти»⁷.

На противоположном полюсе оценок находится мнение Н. Бердяева, который именно в радикализме Соловьева по отношению к ортодоксальному христианству видит его главную заслугу. Собственная попытка Бердяева создать философию «христианского гнозиса» явно выдает влияние его именитого старшего современника, хотя Бердяев и не любил признаваться в наличии такого влияния.

Разъясняя смысл понятия «христианский гнозис», Бердяев противопоставляет его традиционному христианству, пытавшемуся, по его мнению, приспособить безмерную глубину Откровения, — подлинного «гнозиса», в котором была открыта Истина о Боге и человеке, — к уровню обыденного сознания; тем самым оно лишало человека возможности проникнуть в главные тайны мира: «...церковное сознание было обращено, по преимуществу, к среднему, человеку, было занято великим делом его

водительства и его спасения, и, осудив гностицизм, оно утвердило и узаконило агностицизм. Самая тема, которая искренне и глубоко волновала гностиков, была признана как бы не христианской, в христианстве недопустимой и незаконной. Высшие запросы духа, жажда углубленного познания божественных и космических тайн, были приспособлены к среднему человеческому уровню. И гнозис Оригена, а не только Валентина был признан недопустимым и опасным, как ныне признан опасным и недопустимым гнозис Вл. Соловьева. Была создана система теологии, которая закрыла возможности высшего гнозиса. И только великие христианские мистики прорывались за укрепленные границы»⁸. При таком подходе Соловьев становится центральной фигурой в философском развитии своей эпохи, поскольку он демонстрирует возможность создания плодотворного и *современного* мировоззрения на основе правильно понятого христианства — понятого именно в гностическом духе!

Помимо Бердяева только Л. Карсавин видел в гностическом характере философских построений Соловьева нечто положительное и плодотворное, и это также было связано с тем, что Карсавин в своей собственной философии, опираясь на Соловьева, выстраивал оригинальную версию гностически «преображенного» христианства. Большинство других русских философов, писавших о Соловьеве, — среди них особенно выделяются Е. Трубецкой, С. Булгаков и А. Лосев, — признавая наличие гностической составляющей в его построениях и оценивая ее как существенный недостаток, тем не менее занимало в отношении Соловьева гораздо более умеренную позицию; по их мнению указанная гностическая составляющая не является столь уж принципиальной, и ее, условно говоря, можно «вынести за скобки», оставив нетронутым все самое главное и ценное в соловьевском наследии. Эта позиция, продиктованная желанием «оправдать» Соловьева перед судом его непримиримых ортодоксальных критиков, выглядит неубедительной. Вряд ли процедура «вынесения за скобки» гностических элементов системы Соловьева может пройти безболезненно для главного в творчестве философа.

Особо нужно сказать о критике Соловьева со стороны Н. Федорова. Как и многие другие современники Соловьева, он об-

виняет последнего в гностицизме, однако в данном случае эти обвинения выглядят предельно двусмысленно. В своих философских построениях Федоров предстает еще большим гностиком, если понимать гностицизм прежде всего как концепцию «самоспасения» человека через некое «сокровенное» знание. Соловьев предполагал, что человек *совместно* с Богом спасает себя и весь мир, причем это спасение осуществляется мистически-духовными «усилиями». Федоров доводит ту же гностическую идею до абсурда: он утверждает, что человечество должно спасти себя уже даже без какого-либо участия Бога, и методом такого «спасения» (достижения бессмертия) является развитие точного естествознания.

В настоящее время споры о гностицизме Соловьева можно считать оставшимися в прошлом. Гностический характер его мировоззрения не вызывает никаких сомнений, и, видимо, нужно признать, что в этом — одно из главных достоинств его философских построений. Христианство в XX веке остается живо, как ни парадоксально, благодаря своей гностической версии, которая оказалась гораздо более актуальной и гораздо более созвучной мироощущению современного человека, чем его традиционная («средневековая») версия, которую Соловьев выразительно критиковал в работе «Об упадке средневекового мирозерцания», чрезвычайно важной для понимания главных интенций его творчества. Это прежде всего связано с тем, что в гностической версии христианства гораздо более резко выражено представление о центральном положении человека в бытии. Недаром самое оригинальное и самое влиятельное направление в философии XX века — экзистенциализм — может рассматриваться как поздняя философская версия многовековой традиции гностицизма⁹.

В начале XX века перспективы дальнейшего развития философии были еще достаточно неопределенными, и вопрос о том, что актуально и насущно в наследии Соловьева, а что нет, вызывал не менее бурные споры, чем вопрос о степени гностичности его мировоззрения. Здесь спектр точек зрения и позиций был еще более широким. И такие сугубо православные мыслители, как С. Булгаков, П. Флоренский, А. Лосев, и представители «нового религиозного сознания» (Д. Мережковский, Н. Бердяев,

В. Розанов), и академические мыслители (Л. Лопатин, А. Введенский, А. Козлов), и сторонники самых современных течений западной мысли (Г. Шпет, С. Франк, Н. Лосский) находили в учении Соловьева какие-то важные идеи и принципы, способные помочь им в построении своих собственных философских концепций. Причем здесь, как правило, не обходилось без значительной доли критики: высоко оценивая отдельные элементы системы Соловьева, все они резко критиковали другие ее составляющие. Не считая тех, кто, как Шестов и Флоровский, вообще не видели никаких существенных достоинств в философии Соловьева и отвергали ее целиком как «прельщение», уводящее русскую мысль с правильного, догматически-православного пути, в этом вопросе также выделяются две крайние позиции, представленные, с одной стороны, С. Булгаковым и П. Флоренским и, с другой — Г. Шпетом.

В данном случае предметом заочного спора стало соотношение инуитивно-мистических и рациональных элементов философии Соловьева. Первая из двух полярных позиций была ясно сформулирована С. Булгаковым в цикле статей «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» (1915). Как пишет Булгаков, «все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. Поэтому то, чего нет в поэзии, надо считать искусственным, схоластическим или случайным и в философии: так, в поэзии нет эквивалента для соловьевских дедукций, схем и категорий, в значительной степени заимствованных у немцев, нет пристрастной и несколько оппортунистической полемики с славянофилами, нет многоэтажного и расудочного “оправдания добра”. Зато есть все, что так пленяет и живет в Соловьеве: глубокие проникновения в ветхозаветную и новозаветную религию, пламенное почитание Пречистой Девы, поклонение “земле-Владычице”, мистика любви, живая связь с отшедшими»¹⁰.

Понимая опасность субъективизма и впадения в религиозную «прелесть» при следовании за Соловьевым в его мистических увлечениях, Булгаков, как и близкий к нему в этом вопросе Флоренский, все же не может не признать какой-то внутренней

энергии в мистических устремлениях и мистической практике Соловьева. Не решаясь выносить окончательный вывод о судьбе соловьевских мистических прозрений («ответ, — восклицает по этому поводу Булгаков, — и не может быть найден или выдуман, а только *дан*, дан свыше»¹¹), он все-таки признает их неизбежное, хотя не очень пока ясное влияние на религиозную жизнь и религиозную философию эпохи.

По сути о той же самой мистической энергии пишет и В. Брюсов в статье «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии» (1900), задающей совершенно определенную интерпретацию идей философа и ставшей одним из манифестов русского символизма. «Говоря терминами самого Вл. Соловьева, — пишет Брюсов, — есть два мира: мир Времени и мир Вечности. Первый есть мир Зла, второй — мир Добра. Найти выход из мира Времени в мир Вечности — такова задача, стоящая перед каждым человеком... И дух и тело, оба они равно принадлежат к миру Времени и миру Вечности. И в духе, и в теле порой преобладает начало Зла, порой — начало Добра. Когда Добро первенствует, возникает Красота, все равно — красота природы, человеческого лика, подвига...»¹² Вся жизнь человека есть постоянная борьба с миром Времени и Зла, к которому он сам принадлежит, но из которого он должен уйти. «Борьба с миром Времени состоит в постоянном порывании к миру Вечности, в победе над бренностью земного и в конечном торжестве над смертью»¹³. И главной силой поддерживающей человека в этой борьбе оказывается Любовь. «Любовь есть божественное начало в человеке; ее воплощение на земле мы называем Женственностью; ее внеземной идеал — Вечной Женственностью»¹⁴.

Так рождались главные темы русского символизма — тема злого, пошлого мира, тема преодоления смерти и зла в мистическом порыве к высшему идеалу и, наконец, тема Вечной Женственности и возвышенной Любви. Понятно, что в символизме мистика Соловьева обрела совершенно иной (почти противоположный) смысл, по сравнению с тем, который характерен для известных трудов С. Булгакова («Свет невечерний») и П. Флоренского («Столп и утверждение истины»). Образ Софии, Премудрости Божьей и Души мира, очаровавший Булгакова и Флоренского и воспринятый в догматическом ключе¹⁵, у русских

символистов превратился в образ «Прекрасной Дамы», потеряв малейшие черты сходства с библейской Премудростью Божьей.

На другом полюсе оценок наследия Соловьева — отношение к нему Густава Шпета. Собственно говоря, Шпет не дает прямых оценок творчества Соловьева. Однако то, как самый последовательный русский гуссерлианец использует его идеи, наглядно демонстрирует его представление о самом важном в соловьевском наследии. Наибольший интерес у Шпета вызывают поздние статьи Соловьева, объединенные издателями под общим названием «Теоретическая философия». В одной из главных своих работ «Сознание и его собственник» (1916) Шпет обращается к этим поздним статьям Соловьева и, используя изложенные в них идеи в своих построениях, наглядно показывает созвучие этих идей с ключевыми принципами феноменологии Гуссерля¹⁶.

Неслучайность сближения Соловьева с современными течениями западной философии, продолжающими линию классического рационализма, доказывается тем, что его наиболее глубокие и талантливые последователи пошли именно по пути соединения религиозно-мистической составляющей соловьевской метафизики именно с новейшими идеями западной философии, прежде всего с идеями Бергсона и Гуссерля. Здесь имеются в виду метафизические построения С. Франка и Л. Карсавина. В сравнении с другими русскими мыслителями начала XX века они достаточно редко упоминали имя Соловьева, но именно они осуществили наиболее явное и талантливое развитие идей Соловьева и доказали их плодотворность для современной философии.

Франк и Карсавин совершенно точно определили тот пункт философии Соловьева, в котором соединяются все ее разнородные части, — это убеждение Соловьева в том, что человек есть центр бытия, что он — не ограниченное и зависимое существо, а существо, через которое являют себя все возможные смыслы бытия, которое охватывает все бытие и придает ему цельность. Именно в этом пункте естественно дополняют друг друга две важнейшие концепции Соловьева — концепция всеединства и концепция Богочеловечества. На первый взгляд они не вполне совместимы, поскольку первая ведет к умалению зна-

чения человеческой личности, как *отдельного, обособленного* элемента, на фоне абсолютной цельности Всеединства, а вторая, наоборот, придает личности возвышенное значение, как явление божественной «энергии» в земной действительности. Но это противоречие, действительно присутствующее в некоторых рассуждениях Соловьева, оказывается мнимым при более последовательном проведении исходных принципов обеих концепций.

Опираясь на идеи Соловьева, и Франк, и Карсавин дают предельно лаконичное, но чрезвычайно плодотворное метафизическое определение личности: «личность есть всеединство». В контексте такого определения утверждение Соловьева о том, что наш мир есть несовершенное, «деградировавшее» всеединство, естественно объясняет существование *множества* человеческих личностей — каждая из них представляет собой сохраняющийся «элемент» всеединства, т. е. форму связности бытия (*всего мирового бытия*) в одном аспекте — в аспекте жизни данной конкретной личности. Соответственно богочеловеческое предназначение человека состоит в такой организации своей жизни, совместно с жизнью других людей, чтобы произошло гармоничное соединение отдельных личных аспектов связности бытия («элементов» всеединства) и мир вернулся к абсолютно всеединому состоянию, в котором все личности слились бы в единую Абсолютную Личность (все это, конечно же, — в далекой исторической перспективе). При этом последнее «слияние» должно мыслиться не как «растворение» отдельных личностей в некой внешней им сущности, а как возникновение этой высшей сущности на основе взаимного *дополнения* несовершенных личностей; примерно так же, как трехмерное пространство можно представить возникающим из взаимного дополнения друг другом трех его измерений (длины, ширины, высоты).

При конкретной разработке этой метафизической схемы, прямо вытекающей из философии Соловьева, и Франк, и Карсавин используют прежде всего принципы феноменологической философии (так же как и идеи А. Бергсона), к которой сам Соловьев приблизился в своих поздних статьях, пытаясь сделать более ясными и рациональными основания своей системы.

Наконец, в заключение необходимо особо сказать о последней крупной работе Соловьева, которая вызвала наиболее

разнородные и неоднозначные оценки после его кончины и которая, действительно, допускает самые разные интерпретации в силу своей глубокой образности. Мы имеем в виду «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Самая радикальная и, конечно, неверная оценка здесь вновь принадлежит Шестову и Флоровскому. Они в один голос утверждают, что в «Трех разговорах» и особенно в «Повести об антихристе», самостоятельной новелле внутри этого сочинения, Соловьев, по сути, публично отрекся от всей своей прежней философии, признав неоправданной веру в способность человека своими «Богочеловеческими» усилиями преобразить мир к совершенству, добиться спасения себя и мира от смерти и хаоса. «В «Повести об антихристе», — пишет, например Флоровский, — Соловьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни и осуждал их с полной силой»¹⁷. Соглашаясь с тем, что это позднее произведение Соловьева гораздо менее оптимистично, чем его предшествующие труды, нужно категорически отвергнуть указанное мнение, исходящее из непонимания внутренней логики развития идей Соловьева.

Более правильной и более распространенной среди интерпретаторов и критиков наследия Соловьева являлась и является точка зрения, согласно которой в «Трех разговорах» Соловьев не столько порвал со своими прежними воззрениями, сколько произвел их пересмотр и намечал новую версию своей философии, существенно отличающуюся от прежней; при этом часто подчеркивается, что мы не можем знать, к каким выводам пришел бы философ, если бы смерть не помешала ему завершить свои искания. Однако и это мнение нельзя признать достаточно точным.

На самом деле сравнение «Трех разговоров» с замыслом большой незавершенной работы, частью которой должны были стать статьи цикла «Теоретическая философия», помогает понять логичность и обоснованность перехода Соловьева к новому этапу своего творческого развития¹⁸. Этот новый период отмечен расставанием с некоторыми мистическими «крайностями», характерными для прежнего Соловьева, и переходом к новой системе идей, явно предвосхищающей принципы новейших течений европейской философии, в частности — феноменологии.

Отметим, что в поздних трудах Соловьева исчезает столь привлекавшая его в предшествующие годы идея Софии; по-видимому, всю соловьевскую мифологию Софии, вокруг которой было поломано немало копий, в наши дни нужно считать достоянием прошлого¹⁹. Все это вовсе не делает новый этап развития Соловьева противоречащим его предшествующему творчеству. Главным принципом, связывающим его со всеми предшествующими этапами, является ничуть не ослабшее убеждение философа в абсолютной значимости отдельной человеческой личности, убеждение в способности человека в ходе истории достичь абсолютного совершенства. И появляющийся на страницах «Трех разговоров» образ Иисуса Христа вовсе не свидетельствует, как полагают некоторые исследователи, о возврате Соловьева к церковному православию; Христос для него — это идеал человека, достигшего совершенства и бессмертия²⁰. Незыблемая вера в достижимость этого идеала (как бы сложно это ни было) — основа соловьевского оптимизма в отношении человека и истории, никогда не умиравшего в нем, несмотря на все изменения его взглядов.

¹ Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект 01-03-00357а.

² Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // *Шестов Л. Умозрение и Откровение*. Париж, 1964. С. 28.

³ Там же. С. 50.

⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 311.

⁵ Там же. С. 313.

⁶ Там же. С. 316.

⁷ Там же.

⁸ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М., 1994. С. 19.

⁹ См.: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С.319-339.

¹⁰ Булгаков С. Н. Стихотворения Владимира Соловьева // *Булгаков С. Н. Тихие думы*. М., 1996. С. 52.

¹¹ Там же. С. 82.

- ¹² Брюсов В.Я. Владимир Соловьев. Смысл его поэзии // *Брюсов В.Я.* Ремесло поэта. Статьи о русской поэзии. М., 1981. С. 268.
- ¹³ Там же. С. 269.
- ¹⁴ Там же. С. 272.
- ¹⁵ Впрочем, попытка С. Булгакова в 20-30-е годы развить последовательную богословскую концепцию Софии привела к разбирательству по поводу догматической строгости его взглядов. Хотя окончательный вердикт был нейтральным (концепция Булгакова не была признана прямо еретической), многие видные богословы (в частности, друг Булгакова Г. Флоровский) высказывались о ней достаточно резко, как о недопустимой вольности в обращении с догматическими понятиями (подробнее об этой истории см. в книге: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С.54-63).
- ¹⁶ См.: Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 107-108.
- ¹⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 466.
- ¹⁸ Среди современных исследователей эту точку зрения талантливо обосновывает М. И. Ненашев. В четвертой главе своей книги «Концепция свободы в философии Владимира Соловьева» (Киров, 1999) он наглядно показывает сходство и даже определенный параллелизм размышлений Соловьева в «Трех разговорах» и в «Теоретической философии».
- ¹⁹ Здесь мы, конечно, высказываем уже свое собственное представление о значимости или незначимости отдельных фрагментов философии Соловьева и при этом допускаем возможность иных оценок даже в наши дни.
- ²⁰ Более подробно о нашей интерпретации творчества Соловьева в целом и последнего этапа его развития в частности см. в книге: *Евлатиев И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Т. 1. С. 179-258.

А.С. СКАЧКОВ

Омский государственный технический университет

**НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЁВА В СМЫСЛОВОМ ПОЛЕ
РУССКОГО КОСМИЗМА: БОРЬБА ЗА «АБСОЛЮТНУЮ
ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ»**

Для могучего действия на земле, чтобы повернуть и
пересоздать её, нужно привлечь и приложить к земле
неземные силы

В.С. Соловьёв

Самые трудные вопросы чаще всего обходят стороной. К их числу относят вопрос-проблему осмысленного сочетания идеи выживания человечества как вхождения в действительность «вечной жизни» и представления о «стреле времени» как влекущей это человечество к гибели, ведь в земной эмпирической действительности царят (по выражению В.С. Соловьёва) «смерть и время». Форма выражения такой проблемы многообразна, например, К.Э. Циолковский так определял её: «Все мы спрашиваем себя, зачем существует мир, какую миссию он выполняет, к каким высотам идёт через человека – наверняка через человека!»¹. Часто встречаются такие формы выражения, как «для чего жить?», «для чего всё это?». Но в любом случае данный вопрос есть выражение космического масштаба человеческой рефлексии над смыслами бытия. Он пронизывает пласты мировой культуры, является индикатором решения задачи предельного понимания смысла Жизни, её «конечной» цели, условий и средств достижения – всего того, что теперь принято обозначать термином «стратегия выживания человечества»². В последнее время в связи с угрозой «глобальной катастрофы человечества» и в увязке её возможности с ущербными в энвайронментальном смысле модификациями «Духовного мира Человека» активно поднимал в своих исследованиях вопрос «ЗАЧЕМ?» Н.Н. Моисеев, отмечая при этом, что само «становление духовного мира ... диктуется определёнными потребностями популяции Homo sapiens»³. А, как известно, потребности всегда предметны и все возможные предметы потребностей имеются только

в смысловом поле мира в целом («всеединстве», по В.С. Соловьёву), в котором, по словам Г.В. Флоровского, «мы должны откликаться на предметные зовы, и в открывающемся творчески и ответственно разбираться, совершать *отбор*» (проявляя себя с нравственной стороны) либо злой, либо благой предметности⁴. Разнопредметные «зовы» получают «отклики» в виде людских интересов. Последние базируются на потребностях, существуют в виде реальных энергоинформационных потоков, питают общественные отношения, ориентированные на разные типы предметности, т.е. имеющие разные цели (образы предметов потребления), выступают столь мощным фактором жизнедеятельности человечества, «что и разум ставят себе на службу»⁵. Всё это заставляет всерьёз задумываться как о регуляторах, так и о перспективах жизнедеятельности человечества и не оставлять их без ясного осмысления. Последнее означает вскрытие истока вопроса «зачем?», как спасительной интуиции человечности предельного масштаба («всечеловечности», по В.С. Соловьёву), ибо, как писал Ф.М. Достоевский, «без твёрдого представления о себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле»⁶.

Прежде всего определим смысловой уровень означенного вопроса: его теоретический статус и мировоззренческие следствия представляются предельно высокими. Так, К.Э. Циолковский, акцентируя его принципиальное познавательное отличие от вопросов, «о которых мы можем говорить, которые мы можем обсуждать, спорить, не соглашаться», причислил данный вопрос к особой «категории» вопросов, «которые мы не можем задавать ни другому, ни даже самим себе, но непременно задаём себе в минуты наибольшего понимания мира. Эти вопросы: зачем всё это?»⁷. В.С. Соловьёвым же было чётко выражено, что такие вопросы не редуцируемы до уровня формально-логической, рассудочно-познавательной деятельности, не разрешаемы путём индуктивно-эмпирических исследований и воспринимаются как непрактичные в прагматистско-утилитаристском понимании, а с позиций позитивизма выглядят как познавательные фантомы. Это свидетельствует о принадлежности данных вопросов к универсалистской (космистской) парадигме, неиспользование эвристического потенциала кото-

рой в глобализирующемся мире означает для человечества повышение степени вероятности срыва в небытие. Как выразился С.П. Капица, такого рода вопросы соответствуют мышлению, которое не «ограничено коротким горизонтом видения»; иначе вопрос «зачем?» теряет мировоззренческую и научную эвристичность, так как низводится до самого низкого смыслового уровня: «Зачем нам это знать, поскольку это не влияет на то, что сейчас происходит?»⁸. В последнем случае «прозрения» в стратегии выживания человечества «тонут в потоке прагматических установок»⁹, незыблемость горизонта которых всячески отставал один из персонажей «Трёх разговоров...», сводивший всё к вопросам «что мы должны и чего не должны делать здесь и теперь?»¹⁰. Анализ смыслового поля «русского космизма» (РК) свидетельствует, что посредством вопроса «зачем?» проявляет себя интерес к развивающим бытие всего человечества, глобально-будущностным, а не к частным и замкнутым на настоящем или прошлом предметам потребностей: предметам, не сводимым к феноменально наличным качествам «эмпирического» (тленного) человека, в силу чего обслуживающий такие потребности интерес имеет безусловно положительный духовный статус. Для мыслителей РК вопрос «зачем?» – несомненный «вопрос всех вопросов», их исходный метатеоретический *minimum*, одновременно – вершина духовных усилий, *maximum* продвижения человеческого разума в осмыслении беспредельных глубин мироздания, когда происходит стяжание личностью вечных смыслов. В истоке своём он связан с переживанием инсайта «отношения к целому», блокирующего «клеши» так называемого «рассудка» (Ratio), с обнаружением свойственного всем космистам и теоретически разрабатывавшегося В.С. Соловьёвым ведения того, что есть «всемирный смысл жизни или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым»¹¹. Без положительного восприятия данного смысла невозможно единение человека со своей духовной родиной – Λόγος. Такое переживание обнаруживает в качестве вечно присутствующего «нечто таинственное, что заставляет думать над источниками человечности, лежащими за пределами человека, если такие пределы вообще есть»¹². Потому в разрешении своём он оказывается неразрывно связанным с рефлексией над интуитивным чувством единства (1) потенциально-

актуальной человечности универсума, который в виде природы в её должном благом состоянии является, по В.С. Соловьёву, «*телом Божиим*», материю которого следует обозначить как «*Бого-материю*» – среду вечной жизни Человечества совершенного (Бого-человечества) и (2) актуализующейся универсальности человечества земного, обнаруживающейся через жизнедеятельность логосно-ориентированных и потому оборяющих зовы злой предметности «века сега» представителей человеческого рода.

Вышеизложенное позволяет утверждать: 1) за «тайну» вопроса «зачем?» (как в плане постановки, так и в плане поиска решения) ответственна последовательно акцентируемая представителями РК потребность в овладении присутствующей в мире в целом, ускользающей внефеноменальной по отношению к нам Универсальной Человеческой действительностью; 2) последняя выступает глобальной и потенцирующей активностью духовного мира объективной положительной целью действительности человечества земного; 3) именно такое Универсальное Человеческое или Богочеловеческое начало В.С. Соловьёв называл «абсолютной человечностью»¹³. Вечно существуя в универсуме, она обнаруживается в эмпирической человеческой жизни только вследствие переноса индивидуального центра жизнедеятельности «за пределы эмпирической личности... за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом»¹⁴ и требует «установления истинно любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде»¹⁵. Такие воззрения следует считать не только философскими, но и отвечающими духу современной науки, что заставляет не соглашаться с трактовкой «тайны вопроса ЗАЧЕМ?», предложенной Н.Н. Моисеевым. Последний редуцировал данный вопрос исключительно до религиозного ведения и, игнорируя его эвристичность, объявил «тайну вопроса» неразрешимой, потому ненаучной загадкой, дающей в своей неразрешимости дополнительные аргументы считать мир в целом подчинённым хаосу и абсолютизировать «стохастичность». Предположим, что «абсолютная человечность» есть неизменный *maximum* негэнтропии мира в целом, применительно к нам являющийся причиной становления земной человечности в каче-

стве негэнтропийной. В таком случае человечность – это процесс негэнтропийного развития человечества (обнаружение потенциала универсальной родовой сущности человека), а именно: гармонично-динамическое движение известных нам её составляющих (сознания, деятельности, потребностей, интересов, отношений, нравственности).

Следует особо подчеркнуть, что разум является всего лишь одной из составляющих процесса и не может быть вынесен за пределы последнего без недопустимого «расчеловечивания», что заставляет иметь в виду «ограниченность гуманизма» с точки зрения человечности. Можно сказать: где в неведении синергии с абсолютным источником негэнтропии умолкают «гуманисты (рационалисты и идеалисты), поклонявшиеся человеческому началу, объявлявшие безусловную самозаконность и верховенство человеческого разума и мыслимой им идеи»¹⁶, там на деле заявляют об абсолютной человечности космисты, например представители «русской религиозной философии, более всего связанной с антропоцентрическим и космологическим течением в православии»¹⁷. С точки зрения всех представителей РК, в человечности выражает себя наивысший, вечный, нравственный интерес человечества, и разуму (как мере ума) надлежит следовать этому интересу: в человечности – Λόγος, в гуманизме – Ratio. Во взятом самом по себе последнем должен доминировать первый, но во взятом самом по себе первом не может доминировать второй, то же – со всеми другими составляющими родовой сущности человека. А поскольку обнаружение родовой сущности человека – это действительный (вещественно-энергоинформационный) процесс, то и наличествует он в виде конкретных общественных организаций, осуществляющих себя через этот процесс в универсуме и могущих как укореняться в этом процессе, так и выпадать из него. И если согласиться с суждением Гердера, что «гуманность – цель человеческой природы», то нужно отдавать себе отчёт в том, что цель эта фиксирует такой предмет потребности, который недвусмысленно напоминает нам об ограниченности человечности «человеческой природы». Этот предмет никогда и в никуда (Ничто) не исчезнет, даже если конкретный человек, человеческое сообщество, «цивилизация землян» не смогут удовлетворить своей жизнедеятельностью данную потреб-

ность и навсегда перестанут быть. Причастие к абсолютной человечности, положительный вектор взаимодействия в этом причастии делают человека человеком, т.е. гуманным, озарённым вечностью существом. Через абсолютную человечность человеческое общество, человечество сохраняют, воспроизводят, совершенствуют себя. Это значит, что для РК родовая сущность человека неслучайна и вечна в мире в целом (Н.О. Лосский спорно интерпретирует это как «учение о необходимости мира и человека для бога»¹⁸) и в системе опричинивающих её факторов не «складывается», как полагает Ф.И. Гиренок¹⁹, а проявляется. Т.е. речь о ней должна вестись с позиции элевации, а не редукции: её можно не суметь проявить вполне, но нельзя не проявлять.

Другое дело, что в эссенциально-экзистенциальном проявлении родовой сущности человека имеет место борьба «света и тени» (человеческого и внечеловеческого), поэтизированная в «Фаусте» Гёте, где тень (Мефистофель) во взаимодействии с людьми предъявляет претензию на главенство и будущее возвращение тотальной тьмы: «Я – части часть, которая была / Когда-то всем и свет произвела. / <...> / И есть надежда, что, когда тела / Разрушатся, сгорит и он дотла»²⁰. Это наглядно демонстрирует тот факт, что при захваченности человеческого бытия дочеловеческими факторами (даже обладающими Ratio, который возможно не отрицать и у зверей) вполне естественны наинизжайшие меры проявления человечности. Поэтому в конкретно-историческом процессе развития человечества присутствовали и присутствуют (по словам Пифагора) «подобные рабам», что «рождаются жадными до славы и наживы», и в соприсутствии с ними «жизнь ... подобна игрищам»²¹. В этом аспекте любой из живущих сталкивается с обманом расчеловечивающегося разума, для которого вопрос «зачем?» низводится до уровня ответа: «быть, чтобы иметь». В таком случае смысл причастия к абсолютной человечности заключается в опережающем проявлении человечности по отношению к этим иным себе. Многие философы-космисты понимали отказ от проявления опережающей человечности как путь опустошения, утери человеком человеческого образа, колею бесчеловечности, ведущую к гибели человеческой личности, с нашей точки зрения, справедливо трак-

товавшейся В.С. Соловьёвым не как субстанция, а как ипостась, т.е. не безусловно вечное начало. Таким образом, в рамках человечества как целого от сознания, деятельности, нравственности и т.д. каждой конкретной личности зависит реализация ею возможности «или утвердиться в том вечном содержании, особенном, индивидуальном и вместе вселенском, которое даёт всем существам Всеединое, или же, наоборот, его утратить» (Е.Н. Трубецкой)²². Вполне возможно допустить: погибель (инфернализация) личностей (как бы это ни было болезненно тем, кто исходит не из универалистских, а сингуляристских идей) в действительности заканчивается вычёркиваемым из Книги Жизни «космическим сором», именно в силу того, что «человек укоренён в трансцендентном»²³, которое же и имманентно. Необходимость иметь дело с инфернальными личностями не должна мешать уверенности действий по устранению причин, их порождающих и воспроизводящих: частные потребности, интересы и цели не должны утеснять теоретической и практической насыщенности потребностей, интересов и целей общественных, общечеловеческих, в пределе – космочеловеческих (Богочеловеческих, универсальных).

Итак, представители РК, осознавая сложность, многослойность «вопроса всех вопросов», тем не менее, ставили на первое место вскрытую здесь в связи с понятием абсолютной человечности очевидную актуальность его, видели в нём мощный стимул для практического отыскания путей обеспечения будущей жизни, а не гибели обитателей планеты Земля. Они понимали, что данный вопрос станет зримо насущным для всех в неизбежной точке слома привычных схем жизнедеятельности с выражающими их мировоззренческими стереотипами, когда в той или иной мере люди осознают, что «человек в его низшем биоинтеллектуальном качестве неспособен прорваться в будущее»²⁴. Поскольку же такой вопрос обнаруживает себя подобно вопросу Сфинкса: он вечен, так как генерируется сложностью жизни, является философским – в меру смелости интеллекта не самоустраняться, а отвечать на него, и цена ответа: либо гибель, либо продолжение жизни, – то, как писал Циолковский, многие «либо не хотят, либо не понимают, либо боятся»²⁵ такого вопроса. Далеко не все способны на теоретическую смелость, позво-

ляющую ставить и рассматривать вопрос о «той высшей цели, ради которой осуществляется в мироздании мыслящий дух и ради которой человечество претерпевает такие страдания и муки»²⁶, как это сделал, используя выработанные Ф. Энгельсом идеи диалектического материализма, чуждые en grand смысловому полю РК, Э.В. Ильенков. Но только постановка этого вопроса и ответ на него позволяют заглянуть в будущее, прорваться в него. Так, при жизни Н.Ф. Фёдорова, В.С. Соловьёва, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского ещё «не было» обнаруженных футурологами Римского клуба и в последнее время актуализированных до крайности «глобальных проблем человечества», но они уже были ясны этим исследователям. «Не было» и синергетики, подсказывающей нам, что «будущее организует настоящее или что будущее наличествует в определённых участках структур сегодня», и провозгласившей «детерминизм, который усиливает роль человека»²⁷, но синергия будущего-настоящего-прошлого была всегда и всегда отражалась в поведении, мышлении, деятельности людей. Это объясняет тот факт, что мудрость планетарной мысли, трудно уловимая за спиной воспринимаемого некоторыми в качестве эгоистической игры сил и интересов научного движения, была всегда. Теперь a posteriori можно сказать, сосредоточив внимание на определённом участке социального пространства-времени, что с конца XIX в. в системе российских общественных отношений через круг представителей РК проявлял себя «определённый участок структур» – «странный аттрактор» неравновесного самоорганизующегося потока культурно-исторического процесса, ответственный за новый («эквипотенциальный») уровень его саморазвития. В их лице человеческий разум интенсифицировал процесс рефлексии над условиями своего осуществления на общепланетарном и космопланетарном уровнях, вырабатывая широко используемый теперь «новый взгляд на локальность, пока на земном шаре, а подчас даже и в Галактике»²⁸.

Для развития сказанного воспользуемся введённым Л.Н. Гумилёвым в рамках теории этногенеза и в целом отвечающим нашему видению техническим понятием «аттрактивности» (от *attractio* – влечение). Как выразился Гумилёв, «у людей имеется странное влечение к истине (стремление составить о предмете

адекватное представление), к красоте (тому, что нравится без предвзятости) и к справедливости (соответствие морали и нравственности). <...> Бескорыстное стремление к истине порождает научные открытия, которые определяют возможность технических усовершенствований и тем самым создают предпосылки для роста производительных сил. Красота формирует психику и художника, и зрителя. Жажда справедливости стимулирует социальные переустройства. Короче говоря, «человеческий разум» ... становится импульсом явления, именуемого прогрессом, и, следовательно, связан с общественной формой движения материи»²⁹. В качестве же «антипода аттрактивности» выступает «разумный эгоизм», т.е. принцип «всё для меня»³⁰, в крайнем своём выражении являющий полную захваченность личности доминантой витально-индивидуальных потребностей в единстве с волевой (как «внешней», так и «внутренней») блокировкой потребностей духовно-родовых, универсальных. Таким образом, становится понятным, что человеческий разум проявляет себя в двух крайних (логически - контрарных, но без контрадикторности, означающей его аннигиляцию вкупе со всеми остальными составляющими родовой сущности человека), диалектически сопряжённых применениях, за которыми скрываются соответствующие цели, интересы и способы их реализации. И означенные применения существенно неравновесны: за каждым из них разные уровни «энергии сущности» (человечности), индуцирующие соответствующие ориентации в материальной и духовной предметно-практической деятельности, задающие цель, разные тенденции (либо «влечение к жизни», либо «влечение к смерти»³¹), разное «будущее». РК акцентирует внимание на светлом, онтологически ориентированном, жизнеутверждающем, человеческом разуме истины, а не на отпадающем от абсолютной человечности, теневом разуме заблуждений и лжи («патологическом разуме», в терминологии Н.Ф. Фёдорова). Последний определил себя в «Фаусте» Гёте: «Итак, я то, что ваша мысль связала / С понятным разрушенья, зла, вреда. / Вот прирождённое моё начало, / Моя среда»³². В «разуме лжи» налицо инволюция всех составляющих родовой сущности человека, что связано с социально-опосредованными диссипирующими процессами (самоподдерживающимися очагами разрушения или «внешним стохастизи-

рующим воздействием»³³ – паразитизмом), но это отдельная тема. Во всяком случае, полагаем, что «символ смерти» требует развития иных мышц мысли, нежели «символ воскрешения», и сущностно смерть есть не столько процесс, обратный жизни, сколько всего лишь один из аспектов её (так как жизнь онтологически первичный процесс в универсуме по отношению к своему частному и не необходимому моменту – смерти). В метафорической форме данная мысль была выражена в РК следующим образом: «Если загадка мирового сфинкса разрешена явлением природного человека, то загадка нового сфинкса – души и любви человеческой – разрешается явлением духовного человека, действительного и вечного царя мироздания, покорителя греха и смерти»³⁴. Опираясь на приведённые суждения, можно утверждать, что в лице связанных с вопросом «зачем?» деятелей РК, к числу которых относят В.С. Соловьёва, организационно проявляло себя жизнеутверждающее будущее: человечество обрело нравственно ориентированные теоретические и практические знания о способах освоения гигантских информационно-энергетических ресурсов, полнота которых позволяет нам стать «совершенным человеком, т.е. соответствующим в действительности идеалу человечности»³⁵.

¹ Чижевский А.Л. Теория космических эр // Гиренок Ф.И. Русские космисты (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М.: Знание, 1990. С. 46.

² Лейбин В.М. Экология духа: от самоуничтожения к самоспасению // Общественные науки и современность. 1992. №5. С. 163.

³ Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М.: Мол. гвардия, 1990. С. 349.

⁴ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С.266.

⁵ Барулин В.С. Социальная философия: Учеб. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. С. 378.

⁶ Цит. по: Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1989. С. 450.

⁷ Чижевский А.Л. Теория космических эр // Гиренок Ф.И. Русские космисты (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М.: Знание, 1990. С. 41.

- ⁸ «Круглый стол» журнала «Вопр. философии», посвященный обсуждению книги Н.Н. Моисеева «Быть или не быть ... человечеству?» // Вопр. философии. 2000. №9. С. 10.
- ⁹ Лейбин В.М. Экология духа: от самоуничтожения к самоспасению // Общественные науки и современность. 1992. №5. С. 163.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 729.
- ¹¹ Цит. по: Фролов И.Т. Указ. соч. С. 470.
- ¹² Черникова И.В. Всеохватывающий феномен эволюции и человечество. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1994. С. 62.
- ¹³ Соловьёв В.С. Смысл любви // Указ. соч. С. 547.
- ¹⁴ Там же. С. 507.
- ¹⁵ Там же. С. 547.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Указ. соч. С. 313.
- ¹⁷ Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопр. философии. 1992. №2. С. 130.
- ¹⁸ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. С. 148.
- ¹⁹ Гиренок Ф.И. Русские космисты (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М.: Знание, 1990. С. 3.
- ²⁰ Гёте И.В. Фауст // Гёте Иоганн Вольфганг. Фауст. Лирика. М.: Худож. лит., 1986. С. 51.
- ²¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 334.
- ²² Цит. по: Лосский Н.О. Указ. соч. С. 250.
- ²³ Гайденок П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьёва // Вопр. философии. 1994 №6. С. 54.
- ²⁴ Назаретян А.П. Беспредделен ли гуманизм? (Ещё раз о гуманизме и его паллиативах) // Общественные науки и современность. 1992. №5. С. 182.
- ²⁵ Чижевский А.Л. Теория космических эр // Гиренок Ф.И. Русские космисты (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М.: Знание, 1990. С. 43.
- ²⁶ Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991 С. 42.
- ²⁷ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопр. философии. 1992. №12. С. 19, 20.
- ²⁸ Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 481.

²⁹ Гумилёв Л.Н. Биосфера и импульсы сознания // Гумилёв Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. М.: Экопрос, 1993. С. 293, 294.

³⁰ Там же. С. 292.

³¹ В последнем случае приходится наблюдать, как «назло разуму и на погибель человека поднимается в нём демоническое и хаотическое безумие» [с.478]. – Соловьёв В.С. Поэзия И.В. Тютчева // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. – С. 465-483.

³² Гёте И.В. Фауст // Гёте Иоганн Вольфганг. Фауст. Лирика. М.: Худож. лит., 1986. С.51.

³³ Яковенко С.И. Философия незамкнутости // Вопросы философии. 1996. №2. С. 49.

³⁴ В последнем случае приходится наблюдать, как «назло разуму и на погибель человека поднимается в нём демоническое и хаотическое безумие» [с.478]. – Соловьёв В.С. Поэзия И.В. Тютчева // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. – С. 479.

³⁵ Там же. С. 478.

В.ПОВИЛАЙТИС

Калининградский государственный университет

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА: ОТ СОЛОВЬЕВА К КАРСАВИНУ

Карсавинскую манеру общаться, постоянно поддразнивая и разыгрывая своих собеседников, наиболее кратко и точно охарактеризовала Ольга Форш, язвительно назвавшая Карсавина «обезьяной Соловьёва»¹. Арон Штейнберг – друг Карсавина – приводит эту хлесткую фразу, чтобы доказать, что Лев Платонович не только не отвергал Владимира Соловьёва, но даже наоборот. Странное доказательство: Штейнберг имеет в виду своеобразную манеру Карсавина при всяком удобном случае (например, при чтении лекции в аудитории, украшенной портретом Соловьёва) подчеркивать и обыгрывать свое с ним внешнее сходство. Но чего в этом больше: поклонения или иронии? И на

кого эта ирония направлена? Скорее Карсавин играет в *Соловьева*. Но игра – стихия ненадежная.

Что будет, если перевести разговор об отношениях Карсавина к соловьевству в русло академическое и, не обращая внимание на случайные оценки, произнесенные среди своих и для своих, сосредоточиться на том, что было философом написано, попытаться проследить соловьевские мотивы в карсавинских сочинениях? Вот тут и выяснится, что работ, в которых Карсавин обращался бы к наследию Соловьева, давал оценку его личности и системе, почти нет: во всех главных своих трудах Карсавин о своем великом предшественнике умалчивает. Если высказываться точнее, то именно как предшественника он его и не воспринимает. При этом в сносках и примечаниях Карсавин демонстрирует знание и соловьевской софиологии и других центральных положений данной философской модели. Но делает он это без воодушевления². Обобщая детали, можно заметить, что Карсавин среди всех философов, развивавших идею всеединства после Владимира Соловьева, выделяется в первую очередь тем, что наиболее последовательно и методично противопоставляет себя своему общепризнанному прототипу. Эту сложную задачу (доказательство того, что, несмотря на схожесть философского дискурса, их метафизические системы генетически не связаны) Карсавин решает, укореняя все центральные положения своей философской системы в интеллектуальном наследии средневековья и Возрождения, старательно избегая ссылок не только на Соловьева, но и на Гегеля, Маркса и Бергсона³.

Здесь мы сталкиваемся с антиномией: *объективно*, при общем взгляде на философский процесс в России, философия Карсавина – неотъемлемый этап эволюции соловьевства; *субъективно*, для самого мыслителя, – оригинальная и во многом независимая от профессионального российского философского окружения система. Снять это противоречие возможно, и необходимым условием этого становится отказ от каузальной модели объяснения духовной эволюции человека: противоречие исчезает, если мы попробуем определить место карсавинской философии в истории русской мысли, руководствуясь основными идеями самой системы. При таком подходе философский процесс представляется не механическим порождением одних систем

другими, но развертыванием некой идеи по образцу платоновской, в становлении которой актуализируются те или иные аспекты исходной целостности: так для Карсавина следующие друг за другом точки окружности не порождают одна другую, но являются актуализацией ее центра.

Такое решение не только сохраняет идею единого философского процесса с одновременным признанием уникальности каждой философской системы. Для нас это важно еще и потому, что позволяет увидеть единство построений Соловьева и Карсавина особым образом, избежав формальных и часто ничего не объясняющих ссылок на «влияния». И если возможно, что взятые в своей ограниченности и частности аспекты единого целого могут в чем-то друг другу противоречить, то построения Соловьева и Карсавина как начало и конец, первая и последняя точки в развертывании принципа всеединства в России представляют собой не только крайние во времени, но и принципиально различные интерпретации одной идеи. Карсавин почти *двойник* Соловьева, но двойник, характерная черта которого – *инверсия*. Схожий концептуальный каркас этих систем заполнен противоположным и исключаяющим друг друга содержанием. Попробуем реализовать эту методологическую установку.

Основных моментов, связывающих концепции Соловьева и Карсавина, несколько. *Во-первых*, это признание особого положения религии и восходящей к ней метафизики, которая является не только фундаментом культуры, но и основой всех, в том числе и точных, наук. *Во-вторых*, и Соловьев, и Карсавин в философии являются поклонниками принципа всеединства. Соединение этого принципа с христианской телеологией заставляет их обращаться к проблемам историсофским – *это в-третьих*. Христианство, всеединство, историсофия – вот чем *объективно* задано их единство. Но в чем уникальность, индивидуальность и своеобразие этих систем?

Для ответа на этот вопрос обратимся к карсавинской частной переписке и небольшим статьям. Отношение Карсавина к Соловьеву и его философии ясно проговорено в статье, которая является рецензией на сборник стихов русского философа в переводе на немецкий Кобылинского-Эллиса и Рихарда Книса. Книга, дополненная статьей Эллиса *о Соловьёве-лирике, учении*

Соловьева о красоте и истине, о мудрости и мировой душе у Соловьева, была выпущена в 1925 году издательством Маттиас-Грюневальд в Майнце. Анализ этой статьи и полемика с ее автором являются основным содержанием карсавинской работы. Возможно, эта немецкоязычная статья была выполнена по заказу одного берлинского издательства экуменического толка примерно в 1927 году. Эта работа написана по необходимости: по собственному признанию, в эмиграции Карсавин использовал всякую возможность выступить в печати не с тем, чтобы высказаться, но ради того, чтобы заработать. Однако именно в этой небольшой работе ясно сформулированы ответы на многие интересующие нас вопросы.

Кто Соловьев для Карсавина? В первую очередь религиозный мыслитель, «прекрасное и замечательное явление в русской духовной истории XIX-го века», одна из несомненных заслуг которого в том, что в эпоху «безраздельного господства материалистического позитивизма он отважился быть христианином, и даже церковным христианином». Карсавин также уверен, что Соловьев не просто ценил русскую православную традицию, но и хотел сохранить символично-догматические и литургические особенности православия. Его творчество проникнуто духом христианской свободы, и, приступая к самостоятельным поискам церковной истины, он, несомненно, ощущал в себе дар мистика и пророка. В этой религиозности мы видим, с одной стороны, основу той высокой оценки, которой удостоивается Соловьев, но она же в своей специфической *соловьёвской* форме для Карсавина неприемлема: «Соловьев лучше славянофилов понимал самоценность всякой христианской конфессии, и поэтому стремился теоретически и практически объединить их все в единый церковный организм. Но, проглядев симфоническое единство экуменической Церкви, он удовлетворился рационалистически понимаемым, внешним объединением»⁴. Здесь мы вынуждены обратиться к одному из центральных моментов соловьевской историософии – идее свободной теократии. Насколько связана эта идея с идеократическими построениями Карсавина? Кажется, что источник этих моделей общий, но, почему-то детально критикуя построения Соловьева, Карсавин одновременно строит свою евразийскую утопию. И все это происходит на фоне глубо-

кого увлечения Достоевским – как можно, зная историю «Великого Инквизитора», увлечься идеей *новой теократии*? Объяснение одно: Карсавин не разглядел того, что увидел Соловьев в «Трех разговорах», – для него дело не в порочности самого теократического проекта, но в ограниченности католицизма. Для Карсавина все сводится к тому, что Соловьев «взял видимый авторитет римского католицизма и связал его с некоторыми чертами русского православия. Через это, по его мнению, должна была возникнуть «свободная теократия». Но эта «свободная теократия» превратилась у него в несколько идеализированную и русифицированную римскую Церковь, которая хотя и допускала специфические национальные черты русской святости, но лишь терпела их как нечто мало ценное само по себе»⁵.

Карсавин полагает, что у Соловьева тускнеют все специфические черты русской национальной культуры, оправдание которой может быть произведено лишь с позиций православия: в концепции Карсавина становление культуры понимается как раскрытие некоторого всепространственного и всевременного субъекта (церкви), а эффективность этого процесса определяется близостью традиции к Абсолюту как ее истоку. Можно сказать, что Карсавин никогда бы не признал себя наследником Соловьева уже потому, что последний, объявив себя сторонником абстрактной общечеловеческой культуры, на деле выступил апологетом вырастающей из католической традиции западноевропейской культуры. Для Карсавина очевидно, что Соловьев наряду с Достоевским и Леонтьевым предчувствовал ужасный крах российского государства и был пророком русской революции. Эта революция внутренне и внешне совпала с кризисом западноевропейской культуры, и Соловьев «один из ужаснейших кризисов спутал с концом света, т.е. явлением надэмпирическим», что и сделало его апокалиптиком.

Очевидно, что значение Соловьева для русского религиозного развития велико, и Карсавин оценивает его как человека, осознававшего себя в первую очередь не ученым-систематиком, но пророком, призванным для какого-то большого дела. Карсавина смущает не то, что религия ставится выше науки, но то, *какой* конфессии отдается первенство. Именно потому, что искания Соловьева ушли в сторону от православия, его философ-

ская оригинальность оспаривается: «Соловьев уже не пытался развить дальше обозначенные славянофилами русские православные основы жизни и знания (идея «цельного знания», которую д-р Кобылинский ошибочно считает за некую оригинальную идею Соловьева); но направил все свои теософско-философские усилия к тому, чтобы отыскать исходные точки русской философии у Шеллинга, Баадера и Бёме и просто свести сущность западноевропейского христианства к сущности христианства православного. Вследствие этого его собственная интуиция осталась нераскрытой, а его философская оригинальность – сомнительной. Для немцев Соловьев представляется шеллингианцем, для русских – воскресителем религиозно-церковного чувства и одновременно западником в рядах славянофилов. Неслучайно, что Соловьев перешел в католицизм, искренне, но наивно полагая, что не покидал православия и что в его лице произойдет повторное объединение Церквей. Он действительно стал католиком и оставался католиком в эсхатологических грезах своих последних лет («Три разговора»)»⁶.

Этот характерный для Карсавина мотив повторяется и в общих оценках философского процесса в России. Русским профессиональным философам (Соловьев, Лопатин, братья Трубецкие), обнаруживающим «только варианты западноевропейской, и главным образом немецкой философской мысли», он предпочитает «почти забытого» величайшего русского богослова Хомякова и Достоевского. Причина таких резких и не всегда справедливых оценок – восприятие Карсавиным философского процесса в органическом единстве с православием. Это предположение находит подтверждение и в карсавинской переписке 1939-1940 гг. с профессором истории русской философии в папском восточном институте Густавом Веттером. Излагая своему корреспонденту собственное видение идеи всеединства, Карсавин пишет из католической Литвы: «для меня эта система связывается со святоотеческим богословием, особенно с Григорием Нисским и Максимом Исповедником, на западе с такими несомненно восточного типа, но подозрительными для ортодоксии метафизиками, как Николай Кузанский и даже Эриугена, в России со славянофилами, богословствование которых определено немецкой идеалистической философией, и с некоторыми представите-

лями академического богословия (особенно с Болотовым, А. Спасским, Несмеловым). Владимира Соловьева я ощущаю как католика, а современным русским богословам представляюсь еретиком»⁷. Различие между взглядами Соловьева и Карсавина может быть понято как различие конфессиональное по природе и в чем-то непреодолимое: «моя точка зрения такова – наше православное мировоззрение *для нас*, православных, в себе самом содержит противоядие против того, что со стороны кажется, грубо говоря, пантеизмом. Равным образом, думаю, и католическое мирозерцание для католика чуждо формы и внешнего подхода к вопросам веры. Но, если католик, оставаясь католиком, старается понять православие, для него оказывается «вредным» дух свободы и «пантеистический уклон». С другой стороны, если я, православный, вживаюсь в католичество, я невольно воспринимаю его не так, как католик. Для католика есть в католичестве свобода; для меня ее нет; и это не значит, что ее нет в католичестве, а значит, что здесь два разных религиозных типа, одинаково ценных и нужных в полноте христианства, но друг на друга не сводимых»⁸.

И какой бы надуманной не казалась такая позиция на первый взгляд, именно таким образом воспринимал себя не только сам Карсавин, но и многие его оппоненты: литовская католическая и ученая публика, ценившая наследие Соловьева очень высоко, выступила против приглашения Карсавина в Каунасский университет. Однозначно высказался прелат и преподаватель того же университета и крупный деятель национального возрождения А. Якштас-Домбраускас: «По национальности он (Карсавин) русский, по вере – православный в крайней степени, в политическом отношении – евразиец. Его профессия богословие»⁹.

Последним различием, о котором хотелось сказать в этой статье, становится то, что, интерпретируя принцип всеединства, Карсавин *прочитывает* его в духе персонализма и экзистенциализма. Соловьев и Карсавин принадлежат к разным философским эпохам: если Соловьев выстраивает *тотальную* систему вполне в духе XIX века, то Карсавин занят проблемами, которые именно для XX века должны быть признаны характернейшими. Проявление этого – глубочайший интерес Карсавина к творчест-

ву Марселя Пруста, мировосприятие которого очень сходно с его собственным. То, что написано Карсавиным о Прусте, – лично, интимно, и может быть отнесено к самому философу как лучшая иллюстрация его философского мировосприятия, сформировавшегося на излете эпохи модерна. «Пруст (беремся утверждать, что и сам Карсавин – прим. В.П.) принадлежал к тем людям, которые с необычайной силой жаждут полноты бытия, но вследствие разлагающей их рефлексии и обусловленной ею требовательности не могут забыть в слиянии с ним, для них всегда неполным, несовершенным, их никогда не удовлетворяющим. Душевная жизнь этих людей определена чувством единства их с единством действительности, которая, однако, влечет их к себе своей конкретностью»¹⁰.

Итак, перед нами две версии философии всеединства, отличающиеся по многим параметрам: они укоренены в различных ветвях христианства, принадлежат различным историческим и философским эпохам, их исходные интуиции трактуются часто противоположно. Но указанные различия странным образом не противопоставляют и не отдаляют мыслителей друг от друга. Разделенные временем, по-разному понимая свое место в мире, свое предназначение, они были очарованы одной идеей, которую каждый выразил самостоятельно, свойственным только ему способом. И если мы будем иметь в виду это высшее единство, плоть и кровь которого в деталях, то различные и часто противоположные оценки не только не разрушат для нас принцип всеединства, но развернут его во всей своей скрытой красоте.

¹ Штейнберг А. Друзья моих ранних лет. Париж. 1991. С.198

² Для примера приведем следующее высказывание Карсавина: «Как бы там ни было, учение о Софии, пока ее определяют как нечто полубожественное, т.е. вне ее идентичности с Логосом или с Девой Марией как Матерью Божьей и преображенного человечества (как Церкви, являющейся тварным субстратом божественного содержания и лишь в этом смысле «Софией»), противоречит духу Православия. Я не считаю, что в римско-католическом учении есть место для соловьевской софиологии. Но и для русского мировоззрения учение о Софии Соловьева и его последователей совершенно не характерно». Карса-

вин Л. О Вл. Соловьеве // Культурный слой. Калининград. Вып. 1. 2000. С.26.

³ Этим объясняется, почему Карсавин игнорирует философский язык Нового и Новейшего времени (для примера см. его стилизованное под средневековый трактат сочинение «О началах»). Но чем активнее Карсавин это делает, тем старательнее ему указывают на связь с этой традицией и с этими фигурами (особенно с *первой* и *последней*). Если утверждение связи карсавинской системы с предложенным Соловьевым вариантом философии всеединства – общее место, то ее родство с философией Бергсона у большинства авторов лишь намечается. Развернута эта идея была у Петра Бицилли, однако в такой форме, которая сегодня не может быть признана вполне удовлетворительной (подробнее см. работу «Очерки теории исторической науки». Прага, 1925).

⁴ Карсавин Л. О Вл. Соловьеве. С.25.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С.26.

⁷ Карсавин Л.П. Письмо А. Веттеру. 16 апреля 1940г. // Гаврюшин Н. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. №31. С.159.

⁸ Карсавин Л.П. Письмо Я. Домбровскому // Вече. СПб., 1998. № 11. С.136.

⁹ Jakštas A. Kas uga prof. L.P.Karsavinas //Ritas. 1927. Gruod. 13 (№ 281).

¹⁰ Карсавин Л.П. Опыт всевременности у Пруста // Архив Л.П. Карсавина. Вып. I. Вильнюс, 2002. С.156.

А.В. МИХАЙЛОВСКИЙ

Российский государственный гуманитарный университет

«ГРУСТНО ТЕПЕРЕШНЕЕ ЗРЕЛИЩЕ ПРАЗДНИКА...»

Человек связан нуждой и заботой и тем не менее знает о празднике. Где-то в глубине души всегда хранится память о времени, совершенно свободном от повседневных дел. Ведь праздник есть не что иное, как свобода от нужды и заботы. В старославянском языке *празднь* означало «пустой, незанятый». Эта «пустота», «незанятость» праздника указывает не только на прекращение обычного течения времени. Она налагает строгий запрет на заполнение священного места каким-либо внешним (нужным, полезным) содержанием. Пустое место праздника

нужно лишь для того, чтобы впустить в себя Божественное. Пустоту праздника нужно беречь для прихода Бога.

Дело сохранения праздника в человеческой суете едва ли было бы чем-то осуществимым, если бы им было занято одно только «колени левино». Но праздник испокон века являлся общенародным делом. Своим *праздным* отношением к праздникам, облакавшимся в доступные для всех ритуалы и нарядные одежды, народ отмечал и почитал в календаре особые дни, которые придавали смысл будничной жизни. Оберегание границы между праздничным и будничным -- важное и необходимое для человека дело. Ибо оно определяет меру свободы человека, лежащей вне мира работы с его законами и принуждением.

Однако бытие современного человека как *animal laborans* (или даже «технического животного») характеризуется тем, что мы называем *утратой праздничности*. С ней же связано не только безразличное отношение к календарю, но и утрата существенных различий между работой и праздником, работой и досугом. Безудержное заполнение полезным содержанием пустого места праздника оборачивается все возрастающей абсурдностью традиционных выходных и праздничных дней, совершенным неумением различать нарядную и ненарядную одежду и глубокой подозрительностью в отношении ставшего столь редким *праздного* поведения.

Наша статья посвящена теме праздника и утраты праздничности в русской религиозно-философской традиции. При всей своей незаметности эта тема -- лейтмотив размышлений об отношении России и Запада, о Церкви, о подлинном и неподлинном бытии, о свободе и художественном творчестве. Начиная с Гоголя русские мыслители говорят о забвении праздничного начала жизни, остро ощущая неподлинность «мелочно-повседневного» существования. Вместе с тем критика западного интеллектуализма, традиционно являющаяся стержнем философско-исторической рефлексии в России, отступает здесь на второй план. На первый же выдвигаются два главных вопроса: новое обретение праздника Пасхи или Воскресения Христова («праздника праздников») и связанное с ним возвращение к праздничному состоянию «младенчества души».

Применительно к теме праздника в русской философии мы смогли выделить четыре наиболее значительные фигуры -- Гоголя, Федорова, Розанова и Флоренского. Все они в одинаковой мере исходят из чувства утраты праздничности, но, конечно же, зачастую разнятся в том, как видится им возможность *восстановления праздника*.

Гоголь: праздник в русской земле

В книге Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», вышедшей в Петербурге в 1847 году, празднику посвящено заключительное XXXII письмо «Светлое Воскресенье»¹, которое ретроспективно придает внутреннее движение всем предыдущим главам. Этот весьма знаменательный текст мы вправе даже назвать ключевым для русской мысли о празднике. Главную его черту можно было бы обозначить как *аскетическое отношение к празднику*. Праздник у Гоголя (как впоследствии у Н. Ф. Федорова) противопоставляется праздности (понятой в смысле лени, нерадения и бездействия) и оттого связывается с деятельной любовью к Богу. Свои размышления о восстановлении праздника и праздничности *в русской земле* Гоголь характерным образом начинает с утверждения: «В русском человеке есть особенное участие к празднику Светлого Воскресенья». Однако в действительности писатель наблюдает скорее то, что «самого праздника нет», а взамен имеется лишь «кариатура и посмеянье» над ним. Диагноз, который Гоголь ставит современной эпохе, таков: чистая праздничная радость становится невозможной именно тогда, когда «мысли о счастии всего человечества» сделались «любимыми мыслями всех». Хотя в этих мечтах и мыслях «человек нынешнего века» обнаруживает свои христианские стремления, желая «возвысить внутреннее достоинство человека» и «ближе ввести Христов закон как в семейственный, так и в государственный быт», однако на деле он от «Христового закона» далек. «Страшное препятствие» для подлинного праздничного чувства -- это «гордость чистотой своей». «Но все позабыто человеком девятнадцатого века, и отталкивает

он от себя брата, как богач отталкивает покрытого гноем нищего от великолепного крыльца своего. Ему нет дела до страданий его; ему бы только не видеть гноя ран его. Он даже не хочет услышать исповеди его, боясь, чтобы не поразилось обоняние его смрадным дыханием уст несчастного, гордый благоуханием чистоты своей. Такому ли человеку воспринять праздник небесной Любви?». Забвение праздника связано также и с «гордостью ума», мешающей человеку исполниться «светлого простодушия и ангельского младенчества», что только и могло бы собрать всех людей «в одну семью», по-настоящему «воспринять праздник».

Все разрастающаяся неподлинность существования таит в себе угрозу этому детскому восприятию мира, которое, согласно Гоголю, должно помочь человеку заново обрести праздничность, вспомнить настоящее счастье. «Зачем этот утративший значение праздник? Зачем он вновь приходит глуше и глуше скликать в одну семью разошедшихся людей и, грустно окинувши всех, уходит как незнакомый и чужой всем? Всем ли точно он незнаком и чужд? Но зачем же еще уцелели кое-где люди, которым кажется, как бы они светлеют в этот день и празднуют свое младенчество, -- то младенчество, от которого небесное лобзанье, как бы лобзанье вечной весны, изливается на душу, то прекрасное младенчество, которое утратил гордый нынешний человек?». Безмерная жажда праздника, почувствованная и высказанная Гоголем, рождается из щемящего сознания мелкости и скуки. Смертный страх, страх могилы начинает распространяться повсюду, когда утрачен праздник как залог и обетование вечной жизни. «Но и одного дня, -- продолжает Гоголь мысль о младенчестве, -- не хочет провести так человек девятнадцатого века! И непонятной тоской уже загорелась земля; черствей и черствей становится жизнь; все мельчает и мелеет, и возрастает только в виду всех один исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста. Все глухо, могила повсюду. Боже! Пусто и страшно становится в Твоем мире!».

Восстановление праздника мыслится в завершающей части письма как вынесение (или внесение) церковного праздника в жизнь -- впоследствии эта интуиция будет присутствовать и у Федорова (учение о «внехрамовой всемирной Пасхе»), и у Роза-

нова (сближение природы и храма), и в скрытой форме у Флоренского. Подобную задачу, которая перекликается с заветом «Будьте не мертвые, а живые души», русский народ способен осуществить *раньше, чем другие народы*. Утрата праздничности включает в себе не только опасность отчаяния и гибели -- с ней связывается и *надежда на возвращение праздника в русской земле*. «Отчего же одному русскому еще кажется, что праздник этот празднуется, как следует, и празднуется так в одной его земле? Мечта ли это? Но зачем же эта мечта не приходит ни к кому другому, кроме русского? Что значит в самом деле, что самый праздник исчез, а видимые признаки его так ясно носятся по лицу земли нашей: раздаются слова: «Христос Воскрес!» – и поцелуй, и всякий раз так же торжественно выступает святая полночь, и гулы всезвонных колоколов гулят и гудут по всей земле, точно как бы будят нас? Где носятся так очевидно признаки, там недаром носятся; где будят, там разбудят. [...] Не умрет из нашей старины ни зерно того, что есть в ней истинно русского и что освящено Самим Христом. Разнесется звонкими струнами поэтов, развозвестится благоухающими устами святителей, вспыхнет померкнувшее – и праздник Светлого Воскресенья воспряднуется, как следует, прежде у нас, чем у других народов». Надежда на возвращение праздника вырастает, впрочем, не из того, что русский народ «ближе жизнью ко Христу». Забвение праздника «другими народами» (Гоголь далее говорит о Европе) есть не что иное, как следствие их исторической *устроенности и разделенности*. Залог же возвращения праздника, осуществления «закона Христа», видится Гоголю, наоборот, в «*неустройстве*» русской жизни, не получившей еще свою «национальную форму». Вернуть праздник – значит вспомнить то многое, что есть в «коренной природе нашей, нами позабытой», близкое закону Христа. В самой «славянской природе» есть «начала братства Христова», и соединению людей не мешает рознь сословий и партий, «какие водятся в Европе». Наконец, Гоголь указывает на свойственную русскому народу готовность пожертвовать частным ради целого: «Есть [...] у нас отвага, никому не сродная, и если предстанет нам всем какое-нибудь дело, решительно невозможное ни для какого другого народа, хотя бы даже, например, сбросить с себя вдруг и разом недостатки наши,

все позорящее высокую природу человека, то с болью собственного тела, не пожалев самих себя, как в двенадцатом году, не пожалев имуществ, жгли дома свои и земные достатки, так рванется у нас все сбрасывать с себя позорящее и пятнающее нас, ни одна душа не отстанет от другой, и в такие минуты всякие ссоры, ненависти, вражды -- все бывает позабыто, брат повиснет на груди у брата, и вся Россия -- один человек». Опираясь на эти «данные, заключенные в сердце нашем», Гоголь в твердой уверенности повторяет снова и снова: «У нас прежде, чем во всякой другой земле, воспряднуется Светлое Воскресенье Христово!».

Федоров: возрождение календаря

Н.Ф. Федоров объединяет в себе аскетическое настроение Гоголя с педагогическим пафосом научения «общему делу». Мы остановимся на нескольких статьях из религиозного раздела второго тома «Философии общего дела»². Как пронизательно замечает Федоров, будни вносят в жизнь разделение, тогда как праздник объединяет в общем деле -- в главном, родном. В первой же статье «Вера, дело и молитва» идет речь о том, что совершаемый в храме праздник Воскресения должен быть продолжен за пределами храма, где он впервые достигнет своей цели -- преображения всего народа. «Воспитывающая и обучающая общему делу служба Богу в храме, суточная и годовая, найдёт свое завершение в службе внехрамовой, совокупными силами в целом мире совершаемой, в литургии внехрамовой и во внехрамовой Пасхе всемирной».

Особенность федоровской теории праздника (позволим себе такое рискованное выражение) состоит, впрочем, не только в подчеркивании вселенской значимости *праздничного дела* и его *воспитательной роли*³. Не менее важным вкладом Федорова является обоснование *праздничного отношения к смерти*, из которого следует радикальное *изменение взгляда на календарь*. Смысл православного погребального обряда в статье XXII раскрывается как воспроизведение праздника «Пасхи Крестной и Пасхи Воскресной», выражающей всю суть христианства. Центральное же место в федоровской мысли о празднике занимает статья XXVI под названием «Для чего нужен календарь?», где

разграничивается «языческий» (слово употребляется в широком смысле) и христианский календарь.

«Утратив смысл и цель жизни, мы не отдаем себе отчета и в том, на что нужен календарь, – указатель употребления времени: суток, годов, веков. Судя по обычному пользованию им, календарь должен указывать нам прежде всего на дни бездействия, на те дни, когда мы от работы, от службы, от ученья свободны. Календарь будет указывать на часы бездействия, субботние, то есть часы, когда осуществляется заветная мечта города о 16-часовой праздности. Если цель жизни – свобода, то есть бесцельность, как уверил нас Запад, то дни, когда люди не знают, что им делать, когда они изнывают от скуки, ищут, подобно детям, всякого рода игр и забав, -- в таком случае эти желанные дни суть праздники, к которым «прогрессивный» Запад, отринувший церковный смысл праздников, присоединил еще один, свой праздник прославления бездействия, – 1 мая, противоречиво давши ему название «Праздника труда». «Сынам века сего», утратившим праздничность и, соответственно, опустошившим свою жизнь, календарь служит для справок по разного рода будничным делам. За «праздником» (в несобственном смысле) сохраняется лишь значение игры и забавы, тогда как дни «непраздничные» превращаются в дни *«бесцельного труда и вынужденной работы»*. У людей нет «общего, родного для всех дела», к которому призывал Христос, показавший своим примером, что день субботний (когда «Бог почил от дел своих», но «не перестал творить и доселе») должен стать днем исцеления и воскресения. В противоположность этому сущность языческого календаря состоит, согласно Федорову, в «превращении всего строя и расчета времени [...] в сплошной культ языческой похоти жизни». Здесь следует отметить, что в таком толковании праздника понятия свободы и праздности неизбежно берутся в усеченном виде и оттого приобретают негативный характер.

Христианский календарь Федоров определяет как «синодик, помянник, в коем каждый день указывает образцы для жизни, совершенно противоположной языческой». Правда, церковный праздник искупления, т.е. Пасхи Воскресения, еще не указывает на Пасху внехрамовую. «Развитие календаря в этом направлении еще впереди; только по мере осознания задачи обще-

го дела и проникновения духом его, и календарь станет тем, чем он призван быть: синодиком-помянником, хранящим благоговейную память о прошлом, книгой юбилеев, почерпающей в прославлении прошлого любовь, воспитывающую настоящее и уясняющую задачи будущего, и наконец, -- справочно-наставительной, образовательной книгой для храмов-школ, посвященных Троице Всепримирающей и обучающих сынов и дочерей человеческих долгу перед родителями и путям к его выполнению». Так философия общего дела, т.е. собственно общего праздничного дела, подводит к пониманию календарного праздника как связи между прошлым и будущим -- как памяти, присутствующей в настоящем и деятельно преображающей жизнь в целом.

Розанов: нарядность и сближение с природой

В многообразном наследии В.В. Розанова можно найти лишь немного текстов, в которых прямо идет речь о празднике. К их числу относится статья 1903 года с весьма характерным для ее экстравагантного автора заглавием «О нарядности и нарядных днях календаря»⁴. Здесь устанавливается связь между праздником и нарядностью -- и уже одно это вроде бы напрашивающееся само собой наблюдение придает тексту Розанова особое значение, позволяющее нам говорить об интересном опыте *феноменологии праздника*⁵.

Размышления Розанова о празднике носят явный архаизирующий (если не иудаизирующий) характер. Отправной их точкой становится ветхозаветная заповедь о субботе. Наивному читателю, который считает, что «воскресенье» потому так много значит, что в него взрослые ходят к обедне, а гимназисты повторяют уроки за все шесть дней, автор спешит возразить: «Седьмой день выделен в особый «Божий день» в самом еще *сотворении мира*, и, таким образом, «пустой день» входит, так сказать, в самую утробу мира». Изначально, утверждается далее, пустое место не было «застроено ничем праздничным». Праздник в «первоначальном и таинственном» смысле -- пустая

область, или «незаполненное место времени», которое в пространственном измерении знаменует собой алтарь в храме или его прототип, Святая Святых. Собственно праздник описывается Розановым как «заполнение некоторым содержанием этого пустого промежутка». «Промежуток стал расти в наряд, в наряженность, в сверкание драгоценностями». Человек догадался, что *жизнь в радости ближе к Богу, чем жизнь в печали*.

«Бог ближе к празднику, чем к работе» – в этой формуле Розанов, обладающий обостренным чутьем вообще на все архаическое, улавливает «первоначальную» мысль о «союзе между Богом и человеком, по коему *угодное* Богу есть *отрадное* для человека». «Для Бога человек должен наряжаться, веселиться, работать для себя. Отсюда веселье уже непременно сложится в изящные формы, потеряет грубость, станет нежным и религиозным. Народы должны ждать праздника не как «ничего не делающего», тупого спанья или разгула, а как величайшего осмысленного и сложного народного удовольствия – наряда домов, квартир, улиц».

Таким образом, у Розанова выстраивается смысловая связь праздник -- радость -- близость к Богу -- наряженность. То, что у Федорова аскетически мыслилось как общее праздничное дело поминания, превращается здесь во всенародное религиозное дело украшения и наряжения. Отсюда также следует известная неудовлетворенность реальностью церковной жизни. Розанов сетует: «Главное у нас нет природы в празднике или, пожалуй, праздник не вынесен в природу; у нас природа не внесена в храмы, за исключением прелестнейших душистых березок в Троицын день». Так формулируется двойное требование внесения природы в храм и одновременно вынесения церковного праздника в природу. Правда, присутствию березы в церквях в день Св. Троицы Розанов способен дать лишь сентиментальные и археологические объяснения. «Это соединение цветка и храма, молитвы и зеленого листочка – как это прекрасно, вероятно, угодно Богу, потому что действует на душу». С другой стороны, здесь есть «некоторая отдаленная аналогия, некоторый поздний атавизм еще ветхозаветных «кущ»»⁶. Вместе с тем возвращение природы в религию, о котором мечтал еще Ж.-Ж. Руссо, принимает далее у Розанова форму апологии еврейского «каждения

луне». «Луна – это уже огромный факт природы, больше воды, больше ветра и троицкой березки. Это – небесный огромный цветок, как бы лилия в синеве небесных вод». Свой пассаж о луне Розанов опять-таки заканчивает сентиментальным, психологическим обоснованием: «Я заметил, что луна располагает к нежности: поэтому думаю, что этот праздник (ветхозаветный праздник новомесячия. – *А. М.*) выходил особенно нежным, деликатным и как бы задумчивым. Ибо ведь праздники [...] имеют каждый свой психологический колорит [...]».

Несколько фантастический облик, который принимает розановская теория праздника, отнюдь не случаен. Глубокая и плодотворная мысль, согласно которой все «нарядные стороны древнего богослужения вытекли из основного представления, что Бог есть радость и что живет Он в радости, среди радующихся людей, в радостных местах, около нарядных одежд», внушена совершенно иной действительностью «праздничного» народного гулянья, утратившего праздничность. «Грустно теперешнее зрелище праздника. Вот «казенная лавка»; но еще нет двенадцати часов, и двери ее заперты. Гуськом, почти как около кассы железной дороги, стоит длинная вереница лиц унылых, скучных, молчаливых. Редок тут говор. Головы опущены. Все дожидаются угрюмо, упорно. «Шесть дней трудились, на седьмой – выпьем!» И хочется им крикнуть: «Нет, други! Не здесь, не на мостовой, не в городе. Если и выпьем, то немного, и старинной не отравляющей бражки; а главное – заменим вино движением, весельем, песнею, игрою умною, и где были бы все участниками, а не только зрителями» и т.д.

Впрочем, не желая излишне предаваться унынию и печали и «думать, что дар творчества, например праздничного и обрядового, дан только первобытным мужикам», Розанов переформулирует свои требования: «воскресить в себе много-много наивности» и «сближаться с природою, с детьми». В конце статьи специально идет речь об упадке и необходимости возрождения детского праздника. Главная задача состоит в том, чтобы при содействии мыслящих людей, ученых, живописцев, музыкантов, поэтов «разработать праздник в счастливую и нарядную картину». Тогда у религиозного человека будет повод сказать даже хоть про себя: «Благословен, Ты, Господи, что дал нам не только

будни, когда мы наказываемся трудом и потом за грех непослушания, но и дал праздники, как обетование прощения и воскресения в новую жизнь». Стремление к возрождению праздника вообще и детского праздника в частности может многое объяснить в творчестве Розанова: оттого он так часто ссылается на детскую литературу и фольклористику и с равным восторгом говорит даже о празднике весеннего древонасаждения. «Как сочинить себе *нарядный год* из обломков красивых древних обрядов» -- именно так Розанов формулирует проблему утраты и восстановления праздника.

Флоренский: рай и раек

Мотив праздника едва ли присутствует в сочинениях о П. Флоренского как особо выделенная тема. Тем не менее мы хотели бы рассмотреть один его важный текст -- известное письмо 1925 года к Н. Я. Симонович-Ефимовой, посвященное кукольному театру⁷. Флоренский пишет не о церковном торжестве, а об уличном детском балаганчике. Однако здесь мы встречаемся не только с наиболее строгой (по сравнению со всеми рассмотренными авторами) теорией праздника, но и с наиболее глубокой тоской по утрате праздничности, близкой к отчаянию и одновременно ищущей спасения от него.

Праздник, согласно Флоренскому, нужно мыслить как «оторванность» от привычных условий повседневности, как «вино неожиданной свободы», которое вводит качественно новое священное время и преобразует жизнь в искусство. Он трактует праздник не в педагогическом или психологическом, а в *онтологическом и эстетическом* смысле: «Праздник -- от *праздний*, т. е. пустой, незанятый; и весьма нередко достаточно снять грузы привычного и мелочно-повседневного, чтобы тут же вышли наружу задавленные ими: и вешнее знание, и чувство коренной связи с миром, и близкая к экстатической радость бытия. Вопреки тому, как думают обычно, мучая себя, праздник нуждается не в попечениях, а в свободе от них. И эта свобода прежде всего и больше всего осуществляется строгою изоляцией от

будней. Уже давно забыта всеми народами заповедь о субботе и сняты непроницаемые разделы между субботой и прочими шестью днями. Между тем, только рама, отграничение неприкосновенная межа предоставляет раскрыться *особому* пространству художественного творчества, праздному по оценке пространства внешнего, но зато насыщенного радостью и важным смыслом, зато бьющего в будни ключами жизни. Из гуманности мы не побиваем камнями за разрыв священной ограды субботы и из дряблости предпочли заменить каменную стену ни к чему не обязывающею веревкою. Но зато мы перестали видеть солнце, жизнь потускнела и иссякла, и мир отравился скукой».

Этот диагноз почти совпадает с гоголевским, но уже относится к нигилистической ситуации наступившего и заявившего о себе в войнах и революциях XX столетия. И хотя утрата праздничности стала еще более угрожающей, она, как мы уже знаем, по-прежнему скрывает в себе ростки спасения, восстановления праздника. Наряду с революцией и разрухой начала 1920-х годов и помимо них, наряду со «скудостью и неверностью жизни во всех ее сторонах» и помимо них существует иное: на одной из сергиевипосадских улиц появляются кукольники с петрушками и окружившие балаганчик дети. «Куклы из тряпок, кусков дерева и бумажной массы совершенно явно оживают и действуют самостоятельно [...] Представление начинается игрою, но далее – вырастает в глубь жизни и граничит то с магиею, то с мистериєю». Вера в преображение жизни через праздник опирается на хрупкое свидетельство того, что кукольникам в это неверное время удалось «вести театр в общенародную жизнь». Здесь Флоренского влечет тот же самый магнит – воспоминание о забытом младенчестве и мире как празднике. «Самое глубокое наше и самое заветное – это наше детство, в нас живущее, но от нас плотно занавешенное».

Забвение младенчества тождественно забвению «изначальной близости со всем бытием». В последних строках письма кукла, возвращающая человека к детству и пробуждающая в нем духовную гармонию, неожиданно указывает на Царствие Небесное. Флоренский приводит слова Писания: «Если не обратитесь и не будете как дети, то не можете войти в Царствие Небесное» (Мф 18, 3). Царствие же Небесное «есть мир и радость действи-

ем Святого Духа» (Рим 14, 17). Подлинный театральный праздник в силах воссоединить людей там, где господствует разделение, позволяет «хотя бы и смутно» увидеть «утраченный эдем» там, где «скрылся из глаз самый рай». Ведь «через кукольный театр мы [...] вновь вступаем в общение друг с другом в самом заветном, что храним обычно, каждый про себя, как тайну -- не только от других, но и от себя самого». И все же Флоренский пишет о празднике в 1925 году⁸. Из письма о кукольном театре сквозит тоска по празднику Воскресения. Но на месте вселенского церковного праздника, торжественно возвещающего о Царствии Небесном, — здесь кукольный театр за забором. Рай скрылся из глаз и спрятался... в райке.

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями / Сост., вступ. ст. и коммент. В.А. Воропаева. М: Сов. Россия, 1990. С. 262–271.

² Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Статьи мысли и письма. В 2 т. Т. 2 / Ред. В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона. М., 1913 (Репринт: L'Age d'Homme, 1985).

³ См. ст. III «Еврейская Суббота и христианское Воскресение» и ст. XXIV «К вопросу о праздновании дня Пресв. Троицы» («Всякий праздник имеет и должен иметь воспитательное значение»).

⁴ Розанов В.В. О нарядности и нарядных днях календаря // *Розанов В.В.* Собр. соч. Около церковных стен / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 382–395.

⁵ Расширение феноменологического описания праздника, элементами которого изобилует статья Розанова, способно не только обнаружить значение нарядности как существенной части праздничности, но и в самой нарядности вычленить цвет как ее смыслообразующий элемент. В качестве наиболее наглядного примера можно привести народную одежду, которая четко различалась по назначению (будничная, праздничная, свадебная, траурная). Причем знаком отличия чаще всего служил не покрой и вид одежды (форма), а ее цветность, количество декора (вышитых и вытканых узоров), применение шелковых, золотых и серебряных нитей и т.д.

⁶ Позволим себе продолжить розановское феноменологическое описание за самого Розанова. Береза выделяется среди всех деревьев в лесу именно своей праздничностью, которая, так сказать, не нуждается в заимствованиях «извне». О праздничной яркости и — повторяя вслед за Розановым — нарядности этого дерева средней полосы гово-

рит и этимология слова *береза*, родственного нем. *Birke*, нидерланд. *berk* и англ. *birch*. Все эти слова восходят к общему индоевропейскому корню *bherǵ- со значением «светиться, блестеть, сиять» (ср. гот. *baihrts* «светлый», англ. *bright* «яркий», швед. *bjärt* «яркий, пронзительный»).

⁷ Флоренский Павел о. Предисловие к книге Н.Я. Симонович-Ефимовой «Записки петрушечника» (ГИЗ, 1925) // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 532–536. Статья задумывалась как предисловие к книге, но не была напечатана.

⁸ Статья задумывалась как предисловие к книге Симонович-Ефимовой, но не была напечатана.

В.П.ОКЕАНСКИЙ

Ивановский государственный университет
Шуйский государственный педагогический университет

И.А.ШИРШОВА

Ивановский государственный университет

НИЦШЕ И ПРАВОСЛАВИЕ: ПАРАДОКСЫ «СВЕРХФИЛОЛОГИИ»...

В. С. Соловьев однажды заметил, что «сам Ницше, думая быть сверхчеловеком, был только *сверхфилологом*»¹. На этом уровне можно обнаруживать *металогические* области соприкосновения и параллели, существенно корректирующие его очевидное антихристианство².

Давно уже было замечено, что ницшевская критика христианства «не уязвляет православия»³. Существуют попытки приблизить Ницше к православной апофатике⁴, к православному юродству⁵, к исихастскому энергетизму⁶. Сам Ницше, давая характеристику упадка новоевропейского севера, близок русскому православному критику «пиджачной цивилизации» К.Н.Леонтьеву и о наиболее глубоких и позитивных на его вкус тенденциях современной ему культурной жизни пишет, в частности, следующее: «Стремясь *назад*, через отцов церкви к гре-

кам, от севера к югу, от формул к формам; находят наслаждение в закате античного мира, в христианстве, как преддверии к этому миру, как доброй части этого самого древнего мира, как блестящей мозаике античных понятий, античных оценок. Арабески, завитки, рококо схоластических абстракций – все же лучше, то есть прекраснее, утонченнее, чем мужицкая, плебейская действительность европейского севера...»⁷.

Интересно, что православная мысль и церковная аксиология в своей преимущественно негативной оценке Нового времени как торжества секуляризма и полной десакрализации жизни во многом здесь смыкаются с Ницше, начиная со славянофилов и вплоть до современных идей академика А. Панарина⁸. Собственно ряд аргументированных возражений против тотальной критики новоевропейской культуры и, шире, гуманизации истории, развернутых в книгах прот. Георгия Флоровского⁹ и архим. Киприана Керна¹⁰, лишь делают эту картину более рельефной. Но показательно, что само это *неприятие культурно-исторической современности* (как со стороны Ницше, так и со стороны многочисленного ряда самых разных, но *православно-ориентированных* авторов: А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева, К. Н. Леонтьева, П. А. Флоренского, И. А. Ильина...) *является продуктом крайнего секуляризма*.

Если творчество Ницше правомерно рассматривать как сильнейшее выражение *западно-европейского духовного кризиса*¹¹, уходящего своими корнями в античную эпоху, то совсем невозможно закрыть глаза на *углубляющуюся во времени окцидентализацию традиции Восточной церкви* от византийского к русскому периоду ее истории¹². Причем Запад в таком контексте следует понимать не только пространственно-географически и культурно-исторически, но и символично-метафизически, на что указывает, например, А. Г. Дугин: «...И в темной политической мистике Смутного времени (сопряженной с чередой Самозванцев), и в бутафорских, но грандиозных инсценировках Апокалипсиса зловещим императором Петром I, и в гротеске пародийного русского Просвещения времен Екатерины, и, наконец, в тревожной и психоделической русской литературе – Гоголь, Достоевский, Чехов, Сологуб, и в построенной на парадоксах философии – Хомяков, Соловьев, Розанов, Бердяев и т.д., зрели

ростки «красного космизма», цветы Русского Зла, посеянные щедрой «виртуальной инициацией» Русского Православия, но давшие цветы не вверх, к солнцу русской святости, к духовному Солнцу Сергия Радонежского, Нила Сорского и Серафима Саровского, но вниз, к «Черному Солнцу» Полуночи, к Демону Сорат, чье число равно 666, к лицу Бездны»¹³.

Мы уже указывали на многовековое апокалипсическое разложение византийской традиции на русской геокультурной почве¹⁴. Остается совершенно особо вопрос о евангельской адекватности самой византийской традиции¹⁵. Однако *русская религиозно-философская мысль* от Хомякова и Чаадаева и вплоть до нашего времени представляет собою не только попытку инициатического прохождения сквозь смертное состояние, когда уже перед лицом псевдоцерковного ханженства «горестное неверие становится доблестью»¹⁶, но и *выражение двойного кризиса – веры и философии*. Любопытно, что диффундирующие метастазы этого состояния есть по сути различные пути *совмещения* Ницше и Православия: опять-таки, от «отца нищестанства»¹⁷ в России, православного виталиста и волюнтариста А. С. Хомякова – и до К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, А. Г. Дугина... Книги последнего особенно красноречиво свидетельствуют о появлении совершенно новой формы гнозиса, апеллирующего к Традиции – *постправославного сюрреализма*¹⁸.

Православие не только в лице богословствующих мирян, но и у наиболее крупных представителей церковной иерархии в послениконовский период¹⁹ *мыслило на Запад*, если говорить о топологическом символизме человеческого мышления, то есть реализовывало себя в формах «истинной религии», «волящего разума», «правильного мировоззрения», «православной идеологии», «опытного богопознания»... Здесь можно привести в качестве примеров парадоксальной окцидентализации наследие таких видных и очень разных церковных деятелей, как митрополиты Филарет Дроздов и Антоний Храповицкий, архиепископы Серафим Соболев и Иоанн Шаховской, богословы Сергей Старгородский и Сергей Булгаков, иеромонах Серафим Роуз и протоиерей Иоанн Журавский... Возможно, что метафизические основания этого процесса заложены в глубине православного аскетического опыта, ориентированного на идеал «внутреннего

делания» – протоплазму будущей концептуализированной воли – и качественно отличного от, к примеру, даосского «великого не-деяния» или брахманической «от-решенности»...

Противоречивый процесс концептуализации и психологизации экклезиологического и пневматологического опыта православной мысли приводил к постепенному апологетическому и катехизическому выхолащиванию как апофатики, так и онтологии в качестве неотъемлемых субститутов веры: интериоризация тотальности в формах глубокомысленных софиологических построений способна породить антропогенные индивидуально-авторские миры романтических гениев, но никогда не вместит в себя антигностическую соль евангельской истины²⁰.

Но поразительно, что там, где Православие «теряло» себя, там Ницше пытался языческими средствами собрать «Православие»; и в космологической идее бытийного круга («вечное возвращение» как имплицитная физиоморфная символика церковного годового круга *вечного проживания событий Священной Истории*), и в антропологии восхождения-«лестницы» (вспомним здесь предсмертное гоголевское: «Лестницу мне! Дайте скорее лестницу!»): «На какой высоте я живу? Поднимаясь к себе, я никогда не считал числа лестниц, ведущих ко мне. Где кончаются все лестницы, там начинается мой дом»²¹.

Разумеется, на эту фразу можно поспешно привести святоотеческую аскетическую контроверзу: «Если увидишь юношу, последующего своей воле и восходящего на небо, то возьми его за ногу и низвергни на землю, потому что такое восхождение на небо пагубно для него»²². Но при этом мы должны будем помнить также, что, согласно преп. Исааку Сирину, «лестница в Небесное Царство находится внутри тебя: она существует таинственно в душе твоей», и даже более того: «Небо находится внутри тебя, если ты чист»²³.

Таким образом, подходя к завершающему тезису, мы все же не хотим сказать, что в высшей степени парадоксальная философия Ницше компенсирует хотя бы частично *инволюцию православной мысли*; и дело не только в том, что интеллектуальную честность и, шире, человеческие качества Ницше никак не суммируешь без явного преувеличения в личное благочестие в православном смысле; но прежде всего мы хотим указать на тот

несомненный факт, что *Ницше и Православие обюдозавязаны тугим культурно-историческим(!) узлом внутри метафизической проблематики Нового времени.*

Этим проблематизмом отмечены многие яркие явления новоевропейской культуры, и в качестве одного из наилучших и убедительнейших примеров мы приведем оксюмороны *православного ницшеанства* из метафизической лирики Ф. И. Тютчева²⁵. Тютчевскую поэтику в литературоведении справедливо соотносят с кризисными по отношению к риторико-классической эпохе явлениями барокко, и особенно романтизма: так, В. М. Жирмунский, в отличие от Б. М. Эйхенбаума и Л. В. Пумпянского, склонен сближать Тютчева более с Жуковским, чем с Державиным...²⁶. Впрочем, можно говорить не только о «германской» романтической субстанции его художественного мира, но и о несомненном присутствии, как и у Ницше, игровой стихии французского парадоксализма... В топях славянофильствующей души (здесь, множа парадоксы, уместно напомнить и о славянских, точнее, *польских* корнях Ницких, и о сочувственном тютчевском отношении к полякам...) все это обращалось в непреходимые апории, например:

- | | |
|---|-------|
| 1. Велико, знать, о Русь, твое значенье! | /162/ |
| Здесь человек лишь снится сам себе. | /151/ |
| 2. Удрученный ношей крестной,
Всю тебя земля родная
В рабском виде Царь Небесный
Исходил благословляя. | /142/ |
| Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда,
Или оптическим обманом
Ты обличишься навсегда? | /185/ |
| 3. Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть. | /144/ |
| Природа знать не знает о былом, | |

- Ей чужды наши призрачные годы... /218/
4. День православного Востока,
Святись, святись, великий день... /220/
- Солнце с Запада взошло!
.....
Кровью медленно исходят
Миллионы христиан... /206 – 207/
5. От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Ефрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство русское... и не пройдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек. /104/
- Над вами светила молчат в вышине,
Под вами могилы – молчат и оне.
Пусть в горнем Олимпе блаженствуют боги... /120/
6. В доспехи веры грудь одень,
И с Богом, исполин державный!..
О Русь, велик грядущий день,
Вселенский день и православный! /109/
- Все вместе – малые, большие,
Утратив прежний образ свой,
Все – безразличны, как стихия, -
Сольются с бездной роковой!..
О, нашей мысли обольщенье,
Ты, человеческое Я... /122 – 123/

Мы видим, с одной стороны, как Тютчев верит, что «достигнет Русь завещанных границ» /137/, что на всякое человеческое дело необходимо «Божье согласие» /170/, что «есть мир лучший, мир духовный» /168/, что «нет спасенья... без Чаши» /204/ и что бывает «юродство без душеспасенья» /175/; сокрушаясь о том, что «все отнял... казнящий Бог» /221/, он верит, что самое главное все-таки «пошлет всемилосердный Бог» /222/, у которого, согласно православному вероучению, милости больше, чем справедливости... Для Тютчева как будто бы несомнен-

но присутствие Божией благодати в самом *страстотерпии*, и он молитвенно восклицает:

О Господи, дай жгучего страданья
И мертвенность души моей рассей... /171/

Но, с другой стороны, перед нами налицо – ницшевское «горестное неверие»:

Мужайся, сердце, до конца:
И нет в творении творца!
И смысла нет в мольбе! /90/

Даже в моменты наибольшей просветленности мира и души, характерные особенно для раннего периода творчества, лирический герой Тютчева ведет себя как *античный герой, исповедующий олимпийскую мифологию*, и явно сближается здесь с ранним Ницше:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был –
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертье пил! /62/

Тютчевская Весна – божественная ницшеанка, пребывающая «по ту сторону добра и зла» и платонически-равнодушная к «человеческой, слишком человеческой» суете:

Весна... Она о вас не знает,
О вас, о горе и о зле;
Бессмертьем взор ее сияет
И ни морщины на челе.
Своим законам лишь послушна,
В условный час слетает к вам,
Светла, блаженно-равнодушна,
Как подobaет божествам. /95/

Отметим, что существует очень глубокое соприкосновение миров двух *неомилетцев* - Тютчева и Хайдеггера, на что мы уже указывали однажды²⁷, но сближение со своим немецким современником, тоскующим по вольному метафизическому прибежищу древней Эллады, оказывается не менее герменевтически продуктивно. «Без сомнения, — отмечал Г. В. Флоровский, — существует некоторое сходство в мышлении Тютчева и Достоевского»²⁸. Однако существенны и различия, позволяющие говорить о близости Тютчева, скорее, именно к Ницше — антиподу²⁹ всей достоевщины: «... для Достоевского, — отмечает современный исследователь, — бездна — это всегда падение, бесовское наваждение, преступление против Бога. Для Тютчева же бездна — это внеморальное инобытие. Для Достоевского сорвавшийся человек глубоко несчастен тем, что непременно разобьется; для Тютчева летящий вниз неизъяснимо счастлив тем, что ощущает все иначе, «вниз головой», как цинически заметил Ходасевич. ... Поэзия Тютчева — это восторженный призыв к безумию, вдохновенный гимн смерти и воле, дерзкий вызов, брошенный небесам»³⁰.

И, тем не менее, именно Тютчеву, для которого «история обращалась... в Апокалипсис»³¹, суждено было *свыше*, подобно древним израильским пророкам (само имя «Израиль» - *Богоборец!*) и, может быть, «Будде Европы» (по автодиагнозу) Ницше³², не просто стать «клиницистом цивилизации» в стиле М. Фуко, но дать глубочайшую *духовную* диагностику своей эпохе в стихотворении с характерным названием «Наш век» (1851 г.):

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует... /189/

Есть все основания думать, что *этот век*³³ продолжает-
ся...

¹ Соловьев В.С. Словесность или истина? // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «Серебряного века». В 2 т. Минск.; М., 1996. Т.1. С.17.

- ² Ницше Ф. Антихристианин: Опыт критики христианства // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.
- ³ Соловьев С. Эллинизм и церковь (1913 г.) // Соловьев С. Богословские и критические очерки. М., 1916. С.28.
- ⁴ Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в Православное богословие. М., 1992.
- ⁵ Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.
- ⁶ Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопр. философии. 2002. № 2. С.52 – 68.
- ⁷ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей (1884 – 1888). 1994. С.179.
- ⁸ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. См. также журнальный вариант этой книги: Он же. Указ. соч. // Москва. 2001. № 3, 6, 8, 10 – 12.
- ⁹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937.
- ¹⁰ Керн, Архимандрит Киприан. Антропология свт. Григория Паламы. Париж, 1950.
- ¹¹ См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопр. философии. 1990. № 7. См. также: Он же. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- ¹² Флоровский Г.В. Указ. соч.
- ¹³ Дугин А.Г. Русское православие и инициация // Милый Ангел: Метафизика – Традиция – Эзотеризм – Инициация – Символизм – Эсхатология – Сакральная география – Традиционные науки. Т.2. М.: Арктогея, б.г. С.27.
- ¹⁴ См.: Океанский В.П. Самый последний Розанов: герменевтика бормотания // Энтелехия: Научно-публицистический журнал. 2002. № 5 / Гл. ред. И.А.Едошина. Кострома, 2002. С.13.
- ¹⁵ Ср., например: «Почти невозможно точно определить время превращения христианства в религию в полном смысле этого слова, т.е. в такую форму традиции, которая апеллирует ко всем без разбора. Во всяком случае ко времени правления Константина и Никейского Собора такое превращение уже произошло (*Такое уточнение Генона опровергает тезис А.Дугина об инициатической природе Православия... – прим. «Милого Ангела»*), и Никейский Собор лишь «санкционировал» свершившийся факт, открыв эру поиска «догматических» формул, чтобы закрепить чисто экзотерическое содержание верования. Это, однако, проходило не без некоторых неизбежных накладок, так как заключение доктрины в строго определенные и разграниченные формулировки во многом затрудняло глубинное постижение ее

- смысла даже для тех, кто был на это способен». См.: Генон Р. Христианство и инициация // Милый Ангел... С.14.
- ¹⁶ Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1900. Т.2. С.140.
- ¹⁷ Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А.С. Соч. В 2 т. М.,1994. Т.1. С.13.
- ¹⁸ См., например: Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести: (Православный эзотеризм). М.,1996.
- ¹⁹ См.: Океанский В.П. Мысли о расколе XVII века // Будни. 1995 г. Февр. (№ 5) / Гл. ред. – М.Смирнов. Иваново,1995. С.12 – 13.
- ²⁰ Неклесса А.И. Трансмутация истории: 11 сентября 2001 года в исторической перспективе и ретроспективе // Новый мир. 2002. № 9. С.143 – 159.
- ²¹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.,1994. С.339.
- ²² «Отечник» или Краткое собрание изречений свв. Отцов о жизни христианской, составленное на основании трудов еп. Игнатия (Брянчанинова). М.,1991. С.114.
- ²³ Там же. С.85 – 87. См. также: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Сергиев Посад,1908.
- ²⁴ См. об этом подробнее: Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. СПб.;М.,1911; Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.,1990. Т.1. С.5 – 46; Ялом И. Когда Ницше плакал. М.,2001.
- ²⁵ Стихотворения Ф.И.Тютчева с указанием в косых скобках страницы цитируются нами по изданию: Тютчев Ф.И. Соч. В 2 т. М.,1980. Т.1. Подобно Ю.М.Лотману, рассматривавшему поэтическое наследие автора как «единый текст» (см.: Лотман Ю.М. Поэтический мир Тютчева // Лотман Ю.М. Избр. статьи. В 3 т. Таллинн,1993. Т.3.), мы исходим из мысли о *синхронистическом единстве художественного мира, укорененном в единстве структуры творческого дара.*
- ²⁶ См.: Жирмунский В.М. Поэтика русской поэзии. СПб.,2001. С.279,460.
- ²⁷ См.: Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX века: Е. А. Баратынский, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев. Иваново,2002. См. об этом также: Созина Е.К. Дискурс сознания в поэтическом мире Ф.Тютчева // Эволюция форм художественного сознания в русской литературе (опыт феноменологического анализа): Сб. науч. трудов. Екатеринбург,2001. С.54 – 148. Указания на конституирующую поэтикообразующую роль «созерцаний древнейших милетцев Фалеса и Анаксимандра» для тютчевского художественного

мира содержатся в работе известного физика, автора идеи о том, что «в звездах горит время»; см.: Козырев Б.М. Письма о Тютчеве // Литературное наследство. Т.97. М.,1988. Кн.1. С.72. Заслуживает отдельного осмысления в этом контексте особая тема *Глобализация и Тютчев*; при этом следует учитывать тот факт, что «православному ницшеанцу», поэтически предвосхищающему Хайдеггера, были свойственны как «глобалистские», так и «антиглобалистские» коды миропонимания... Современный российский политолог указал на постепенно осознаваемое «различие между глобализацией как тенденцией, определяемой мощью цивилизации, ее способностью эффективно проецировать себя в планетарном масштабе, и глобализмом как определенным цивилизационным стандартом, мировоззрением, имеющим свои теневые стороны и порождающим свою антитезу – антитоталитарный порыв, отстаивающий право на альтернативное прочтение будущего, – идеологию и движение антиглобализма». См.: Неклесса А. Трансмутация истории: 11 сентября 2001 года в исторической перспективе и ретроспективе // Новый мир. 2002. № 9. С.144.

²⁸ Флоровский Г.В. Исторические прозрения Тютчева // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.,1998. С.233.

²⁹ См. об этом, например: Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). М.,1989.

³⁰ Князев А. «Бездны мрачной на краю...»: (Тютчев и Достоевский) // Вопросы литературы. 1990. № 4. С.87 – 88.

³¹ Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьев (глава из книги) // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.,1998. С.345.

³² Ницше однажды заметил, что придет время и его назовут Буддой Европы, правда, во всем противоположном индийскому. Симпатии к человеческому образу принца Гаутамы и соотносенному с ним «доевангельскому» образу Иисуса Христа, который понимается немецким мыслителем, скорее, на индийский, чем на палестинский манер, просматриваются в работе «Антихристианин (Опыт критики христианства)». Интересно, что существуют указания и на квазибуддизм у Тютчева, равно как и в современной ему русской лирике. См., например: Брюсов В.Я. Ф.И.Тютчев: смысл его творчества // Брюсов В.Я. Ремесло поэта: статьи о русской поэзии. М.,1981. См. также: Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Литературная критика. М.,1990. С.67 – 104.

³³ См. главу «Темный век» в кн.: Генон Р. Кризис современного мира. М.,1991.

Е.И.АРИНИН

**СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ РЕЛИГИИ
В ТРАКТОВКЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА:
МЕЖДУ ГЕГЕЛЕМ И ПОЛЕМ РИКЕРОМ**

Идеи Владимира Соловьева о динамичной диалогичности постижения субстанции религии в поляризации языческой и христианской, идеалистической (гегелевской) и позитивистской (естественнонаучной) рациональности, живого и экзистентного всеединства различных моментов действительности, религиозных и культурных форм ее постижения с моментами субъектного самоутверждения через со-утверждение и со-бытие лежат в основном русле развития фундаментальных идей европейской и мировой философской мысли. Так особенно актуально сегодня, в начале XXI века, в свете последних дискуссий об «Основах православной культуры» и теологии в светской системе образования, вспомнить как его идеи о причинах упадка средневекового мирозерцания, так и диалогизм «Трех разговоров», ставящих накануне XX века проблему подлинного и поддельного понимания Христа (который может быть и помехой для «наружно примыкающих») и антихриста, добра и зла в трех аспектах прошлого (Генерал), настоящего (Политик) и будущего (г-н Z и отец Пансофий).

Шеллинг и Гегель впервые выделяют три этапа, уровня и формы представления о сущности вообще – субстратное, функциональное (процессуальное) и субстанциональное. Сама же проблема выявления основополагающих принципов постижения сущности религиозных феноменов в Новое время стала теоретически осмысливаться Спинозой, которого некоторые исследователи считают «отцом» философского неконфессионального религиоведения¹. Другие исследователи «отцом» подлинной науки о религии считают именно Гегеля, создавшего грандиозное теоретическое учение о развитии Мирового Духа².

По Гегелю и Шеллингу, философия (=теология) и религия – одно и то же проявление Бытия как Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – «служение

Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления³. Конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»⁴. Гегель этим снимает общераспространенную и до настоящего времени сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры, как христианства и нехристианства (язычества, буддизма, ислама и т.п.).

Он выделил три типологические формы религии – естественную, абстрактную и откровенную. При этом первые две в строгом смысле «вообще еще нельзя считать религией, и бог еще не познан в них в своей истинности», подлинной же религией выступает христианство⁵. Все формы содержат два момента – объективные и субъективные особенности понимания Бытия (Абсолюта), причем между ними имеется прямая взаимосвязь – «представления человека о Боге соответствует его представлению о себе, своей свободе»⁶. Тем самым утверждается преимущество и своеобразие социально-культурных форм религиозности, или отношения «духа» к «Духу».

Ф.В.Й.Шеллинг обращает внимание, что кантовский априоризм является скрытым «материализмом», ибо его «вещь в себе» есть некий «субстрат», как «чистая материя» и «причина свойств», как они открываются исследователю, причем только в «деятельном отношении» с объектом⁷. Именно такова «чистая материя» без «актуальных свойств», или «субстанция» материалистов, да и вообще само признание чего-то неподвижного, неизменного и статичного как «абсолютного» и дает понятие «субстрата» в смене «наблюдаемого» или «познаваемого»⁸. Критика понятия о субстрате не означает, однако, устранения субстратного подхода вообще, ибо устранение субстрата ведет к устранению «абсолютного» вообще, что порождает агностицизм и релятивизм, обесмысливая науку и познание вообще.

Сохранение же понятия субстрата чревато парадоксом, или противоречием. С одной стороны, субстрат выступает как «предел», «конец» или «атом», неизменное начало или «причина» некоторого действия, процесса, потока изменений, феноменологической множественности. С другой же стороны, он именно есть «причина» этих изменений, т.е. нечто «деятельное», «изменяющееся», «действующее», а не «статичное». В действительности, тем самым, необходимо признать, что мы можем иметь только «динамическую атомистику», понятие о том, что все «статичное» есть результат, продукт «динамичного»⁹. Кант же останавливается на констатации за «феноменами» – «ноумена» и не стремится продумать их отношение дальше.

Субстрат логически может быть осмыслен не как нечто самостоятельное, изначальное, но именно только как *статичный момент* универсального динамизма. Механистическая картина «субстратного мира» должна уступить место новой – «процессуальной», «динамической». Собственно и сам субъект, только созерцая свою деятельность, осознает себя как «Я» именно в качестве ее субстрата¹⁰. Тем самым, различие материализма и идеализма видится уже не в степени их «грубости», а в особенности вычленяемых соотносительных моментов познания – «статизма» и «динамизма». Причем важно не слепо-убежденно и «до смерти» примкнуть к той или иной позиции, а осмыслить их подлинную соотносительность и взаимодополнительность. Метафизической односторонности и уже в этом смысле как «грубости» противостоит «тонкость» диалектики альтернативных моментов. Выявляется единство в противоположных воззрениях (начальных, разворачивающихся и развернутых до конца) на основы бытия, причем для Шеллинга более интуитивное и мистичное, чем рациональное.

Г.В.Ф.Гегель рационально развивает идею о субстратном, процессуальном и субстанциональном этапах и уровнях понимания сущности явлений бытия¹¹. Именно у Гегеля мы видим системный вариант грандиозного проекта изображения «макроэволюции бытия» именно как «феноменологии духа»¹².

Важную роль в этом осмыслении играет понятие «субстрата». Гегель показывает, что любое познание начинается с введения понятия о «субстрате» этих явлений, которое на данном этапе, однако, еще совершенно не связано с каким-либо представлением о том, как же, собственно, данный субстрат определяет эти «явления», представляющиеся «его свойствами». «Субстрат» в этом смысле всегда неопределен и неопределяем¹³.

В то же время он выступает как «предварительная сущность» именно «этих явлений», полагаясь именно «их основанием»¹⁴. Соответственно следующим шагом познания и будет выяснение того, как же именно связаны данное «основание» и данные «явления», т.е. «субстрат» переосмысливается в «причину явлений». В качестве таковой он выступает уже не как нечто неизменное и статичное, но как «субстанция», или «отношение», причем именно как «устойчивость отношения», как «устойчивое» в «относительном»¹⁵.

Переход от «субстрата» к «субстанции» – это не просто смена лексики, но закономерное движение познающего индивида с одной позиции, первой и предварительной, на следующую, более опосредованную и углубленную. Причем неточное словоупотребление может только скрыть и исказить подлинное движение познающего сознания, каждый этап которого может быть адекватно представлен только своим терминологическим аппаратом. Интуитивной игре оттенками смыслов, характерных для мистиков всех времен и народов, здесь противопоставляется тончайшее разделение терминов, без чего невозможна сама «логика» и собственно «рациональная» картина познавательной деятельности вообще.

Еще Боэций, вслед за Аристотелем и Порфирием, указывал, что «правильное разделение понятий гарантирует нам правильность определений и в конечном счете достоверность познания».¹⁶ Вообще невозможно выразить «континуум», «движение», «деятельность», «непрерывность», не представив их как «дискурс», «прерывность», «конструкцию» статичных элементов.

Как «субстанция», которая, «поскольку в ней положено действие, ведет себя как причина», «субстрат есть причинная субстанция», или пассивное «пред-полагание деятельности»¹⁷. Переход к рассмотрению «субстрата» как «субстанции» требует перехода к новому – процессуальному – языку, способному логически выразить «причинность» как «самодеятельность», как свободное и необходимое «самоосуществление»¹⁸.

Гегель положил начало фундаментальному проекту воссоединения всех форм человеческой духовности в единое, строго рациональное (в границах возможностей каждой исторической эпохи) воззрение, объединяющее мировоззрение образованного интеллектуала и невежественного бродяги, древнего мага и современного теолога, дотошного эмпирика и отрешенного пророка. Каждый из них виделся в своей «клеточке» глобальной исторической иерархии движения духа, представленного как «переход причинности от одного субстрата к другому», как «деление» развивающегося и его «реконструкция» в форме «системы статичностей». Начальное, развивающееся и развитое здесь уже не просто разные формы *наличного*, но разные формы *единого*.

Философское религиозиеведение в таком методологическом контексте становится важнейшей стороной рассмотрения мировой духовной истории, проявлений самодеятельности «мирового духа», феноменов «духовной макроэволюции», хотя и в подчиненном «логике» положении, ибо «дух» видится рациональным по своей сути, так как вообще нельзя выражать нечто, отрешившись от «рациональности» как языка межличностной универсальной коммуникации.

Вклад Гегеля был достойно оценен становящимся «надконфессиональным» религиозиеведением уже в XIX веке¹⁹. Проблематичным, однако, становился «христоцентризм» гегелевской модели и критериев соподчинения конкретных форм религиозности. «Однако, – замечает Д.П.Шантепи де ля Соссей, – едва ли кто-нибудь теперь, согласно со взглядом учителя, рассчитывает с уверенностью на возможность найти такую классификацию, которая вполне удовлетворила бы всем требованиям...»²⁰. Гораздо радикальнее о методологии

Шеллинга и Гегеля высказывались представители позитивной философии и естествознания, где диалектика квалифицировалась как «абсолютная бессмысленность», «чистые спекуляции», «путаница в понятиях и определениях» и т.п.²¹. Данное направление и повлияло на формирование неспекулятивного и непредвзятого светского религиоведения, возникающего в середине века.

Сегодня, однако, эвристичность данного методологического подхода нашла свое подтверждение в рамках самой научной философии, в системном подходе, в естественных и гуманитарных науках, оставаясь относительно неосвоенной в методологии понимания природы религии, которая в этом контексте может быть рассмотрена как частная сфера, где общие закономерности проявляются в конкретной форме²². Речь не идет о том, чтобы механически «внести» данные принципы в религиоведческий «материал» или «навязать» религиоведению внешнюю ему абстрактную и умозрительную категориальную систему. На протяжении всей истории развития теологии, философии и религиоведения обсуждаются проблемы «сущности», «элементов», «функций» и «субстанции» религии. Религиоведение само выступает как органичный элемент развития духовной культуры, как форма разрешения фундаментальных категориальных апорий, в которых осмысливается бытие человека в мире, преемственно связанных с проблематикой и категориальным аппаратом всей философии Нового времени, а также с теологией средневековья и мифологией античности.

Именно системный подход, утвердившийся в последние десятилетия в качестве общенаучной методологии, вычленяет ряд закономерных этапов, или уровней, на которых происходит постижение сущности явлений. Исследование начинается с анализа и обобщения типичных характеристик некоторой предметной области, этот этап получил наименование «морфологического» или «субстратного», поскольку данные типичные характеристики представляются исследователю в качестве некоторых неизменных и статичных элементов бытия данного рода объектов, его «субстрата»²³.

Следующим этапом является переход к «функциональному описанию, которое в свою очередь может исходить из функциональных зависимостей между параметрами... «частями» или элементами объекта... между параметрами и строением объекта»²⁴. Предельно полным является понимание объекта на уровне его «поведения», целостной взаимосвязанности всех субстратных и функциональных характеристик, позволяющее предсказывать и ожидать открытие новых и неописанных еще его свойств²⁵. Данные этапы и типы системного понимания сущности исследуемого феномена имеют значение и для методологии религиоведения.

Сегодня в философии науки появляются заявления о необходимости преодолеть историческое недоразумение между наукой и диалектикой, рождаются концепции научных «религий космической эволюции» и антропной «пост-модернистской науки»²⁶. Происходит отказ от «ньютонианского», субстратно-механического подхода, сформировавшего свою «порождающую модель», свой «архетип» любого истолкования, который, как отмечает К.А.Свасьян, «приходится обнаруживать не только в естественнонаучных мемуарах эпохи, но и, с не меньшей силой, в политике, эстетике, религиозных представлениях, социальной жизни: от чисто механистического описания Версальского дворца у герцога Сен-Симона до механизма поступков, совершаемых героями романов Ретифа де ла Бретона»²⁷.

Универсальное единство духовности и попытки разработки унифицированной терминологии не означают неизбежности исчезновения всех локальных и субъективных особенностей, наоборот, подлинное единство требует органичного многообразия локальных субкультур и толерантности не просто как терпения к ненавистному, но именно как любви к врагам, к иному²⁸. Противоречия между духовными субкультурами органичны целому, они не отменяются ни законами, ни воззваниями. Они могут разрешаться субстратно (через физическое устранение или поглощение «иного»), функционально (через взаимовыгодное сотрудничество в отдельных изолированных областях жизни)

или субстанционально (в искреннем диалоге о подлинном в жизни).

Подлинность одна, если *есть* человечность и действительность как таковые вообще, что не исключает их конкретного многообразия в локальных вариантах²⁹. Подлинная человечность возможна только как всеединство или «экология духа», живое общение многоликих уникальностей, порождающее уникальные духовные «экотопы» и целые «экосферы», где только и именно живой и искренний диалог о действительном и реальном способен преобразить как индивидов, так и действительность, социальную и природную.

Одним из первых об «экологии культуры» и «экологии духа» еще в советское время стал писать Д.С.Лихачев, отмечавший, что «проблемы экологии культуры, экологии души человеческой примыкают к проблеме экологии Земли. Так, казалось бы, чисто нравственные проблемы обретают силу стратегических политических проблем».³⁰ Он подчеркивал значимость «нравственной оседлости» человека, важность творческого развития традиции, предполагающего поиск не «пепла», но «огня», действительно живого в прошлом, поддержание духовной преемственности поколений и теснейшую связь «экологии культуры» с «экологией природы» каждой местности³¹.

Богословский аспект проблемы рассматривал митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл в своем докладе на Европейской экуменической ассамблее «Мир и справедливость» (Базель, 15–21 мая 1989 года)³². Духу как таковому в глобальном масштабе, по его мнению, противопоставит обездушенный утилитаризм, порождающий не только «секулярную культуру», отделяющуюся от Церкви и духовно-нравственных, метафизических «конечных» вопросов бытия, но и собственно экологический кризис, угрожающий самому бытию жизни на планете. Решение собственно экологических задач видится им возможным только на основе нравственного покаяния секулярных прагматиков в «эгоцентризме» и перехода от разорения природы к сотрудничеству в восстановлении «целостности творения» самых разных идеологических и культурных традиций.

Релятивизация вечных духовных ценностей светской культурой, по его мнению, без осмысления субстанциональной их обоснованности, ведет к духовному распаду и «приземлению» человека, который начинает жить исключительно «повседневностью», борясь за «выживание» или хотя бы относительные «удобства». Дух потребительства выступает как оппозиция духу христианства, разрушающая человечество и Землю, «Творение» как таковое. Сохранение Творения выступает как следствие обретения Нравственности как универсального языка общения всех многообразных систем убеждений и вне такого диалога невозможно. Экология духа выступает как универсализация диалога на основе уникальных абсолютных нравственных ценностей ради сохранения «экологии тела», т.е. самой «природы».

Негативная оценка всей светской культуры как только сущностно обездушенной и утилитарной может, однако, без специально оговоренных уточнений представляться очевидно односторонней и апологетической в самом упрощенном смысле. «Экология», или соборность, или всеединство в этом случае начинает казаться полным воцерковлением светского мира, причем только через простое введение «сверху» или малозаметное внедрение снизу «Основ православной культуры» (именно в строгом смысле как православный, причем не старообрядческий, не «катакомбный», не «зарубежнический» и не «константинопольский», т.е. именно в понимании Русской Православной Церкви «Закон Божий») в школы, а «теологии» (в том же самом смысле) в вузы.

«Светское» сегодня становится предметом напряженных дискуссий, однако это не столько «отпавшее», сколько «мирское, свободное, немонашеское», самоутверждающееся, независимое от иерархических структур. Для Церкви такая позиция может нередко отождествляться с «еретизмом». В светской же культуре понятие «ересь» давно употребляется метафорически, как символ выражения оригинальности, своеобразия, а не отступничества³³. «Светское» принципиально лично, гуманистично в смысле отказа от всех форм давления на индивида в сложном и глубоко субъективном вопросе обретения им идентификационных, в том числе и

вероисповедальных, символов. Свобода и искренность самоутверждения, отказ от лицемерия, двуличности, формальности, однако, не отрицаются, но всемерно утверждаются именно христианством, поэтому мы вновь видим сегодня те же проблемы, которые В.Соловьев называл в качестве причин упадка средневекового мирозерцания и на которые нам сегодня вновь нужно давать свои ответы.

Религиоведение входит здесь в сферу фундаментальной науки о человеке и обществе. Оно перестает выступать только как широкий междисциплинарный синтез, но начинает играть роль нового универсального знания, оказывающего обратное влияние на те науки, которые его породили, в свете которого эти «классические науки» могут обрести новое самопонимание. В этой связи привлекает внимание концепция П.Рикера, который отмечает, что только благодаря религии возможно построение современной онтологии, «расширенного опыта» как «диалектики интерпретаций»³⁴.

Сравнивая между собой феноменологию духа Гегеля, фрейдизм и феноменологию религии М.Элиаде, он пишет, что если феноменология может оставаться на описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: «понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом отказывается от самого себя; этот отказ превосходит тот, к которому ведут психоанализ и гегелевская феноменология, будем ли мы брать их по отдельности или соединим их усилия вместе».³⁵

Фрейдизм высвечивает натуралистическую «археологию», «архе» субъекта, тогда как гегелевская «телеология» обнаруживает рациональный смысл, «telos» человеческого существования как стремления духа к Духу. Этими «архе» и «telos» субъект может овладеть, понимая их, но такого не происходит с описываемым М.Элиаде «священным», «которое заявляет о себе в феноменологии религии, священное означает альфу и омегу всякой телеологии; этими альфой и омегой субъект не владеет, священное взывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно – и как усилие, и как желание быть»³⁶. Феноме-

нология религии дает «эсхатологию» субъекта, конечное, абсолютное и трансцендентное субъекту первоначало бытия.

Такая новая, или «открытая», онтология выступает как «герменевтика интерпретаций», как диалог человека с бытием, опирающийся на отказ от любого «непосредственного сознания» как «ложного»³⁷, поскольку оно не сознает своей «заданности», созданности, зависимости от существования, не осмысливает своей опосредованности. Оно, однако, выступает не как абсолютно ложное, но именно как «одностороннее», высвечивающее важный, но не единственный аспект действительности. Только «радикально противоположные герменевтики, каждая по-своему двигаются в направлении онтологических корней понимания, каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии образов, феноменология религии – в знаках священного»³⁸.

Это позволяет выйти за понимание интерпретаций только как тех или иных «языковых игр», одинаково законных в границах правил чтения, которые можно произвольно менять, ибо становится ясно, «что каждая обоснована той или иной экзистенциальной функцией» – «археологией субъекта», «телеологией» или «эсхатологией»³⁹. Именно «в диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации. Лишь герменевтика, имеющая дело с символическими фигурами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы – регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками»⁴⁰. Теории образуют общности, указывающие на реальности, лежащие в основании всех интерпретаций. Интерпретации перестают рассматриваться только как «интерпретации», начиная восприниматься в их глубинном родстве, в совпадении, в органическом единстве различного, как знаки подлинного.

Диалогичность истины, ее открытый характер подчеркивается такими глубокими мыслителями XX века, принадлежащими к разным духовным традициям, как М.М.Бахтин или М.Хайдеггер, М.Бубер и Н.О.Лосский. Эти концепции, в свою очередь, восходят к методологической проблематике христианской тринитарной теологии, впервые в истории человечества категоризировавшей диалектику отдельного, общего и всеобщего, уникального и универсального⁴¹. Тринитарная теология созвучна современным концепциям диалогового постижения бытия. Все они создают условия для утверждения «всеединства», диалоговой культуры единства многообразных форм современной личной и социальной устремленности к основам бытия, обозначаемым в разных концепциях категориями Трансцендентного, Вечного, Абсолютного, Подлинного, Имманентного, Истинного, Прекрасного или Благого.

В этом принципиальном требовании свободы самоопределения светская культура и сегодня противопоставляется различным формам агрессивного конфессионализма, полагающим только свои символические системы как единственно подлинными и стремящимся к этому утверждению с помощью силы, причем силы официальных структур государства, а не субъективной причастности (и неважно, идет ли речь о РНЕ или ваххабитах). Вновь слышны «смелые» голоса о необходимости «ввести силой» в Истину, печально известной ужасами инквизиции, о подмене сложного (именно как бесконтрольного, т.е. лишаящего возможностей манипулирования убеждениями) и тонкого процесса самоопределения и духовного становления на механизмы утверждения новой идеологии новыми манипуляторами-имиджмейкерами с помощью околдовывающей магии СМИ, где индивид – не личность, образ и подобие Бога, но функция в контролируемой системе отношений и т.п.. Силе этого рода агрессии что может противостоять в мире, где все является и становится политикой? И здесь именно Владимир Соловьев актуален как никогда. Соответственно и на вопрос, надо ли знакомить молодежь с основами православной культуры? – ответ, видимо, очевиден, – конечно, надо. Однако, видимо, очевидно и то, что это должно отличаться от того, что описывает Андрей Кураев:

«В одной из школ Красноярского края в декабре 2001 года дети высыпали на меня гору своих недоумений: оказалось, что на уроках Закона Божия в них пробуют вложить полную энциклопедию православных суеверий. Им уже поведали, что ИНН есть печать антихриста; что фотографироваться со вспышкой нельзя, ибо лазер фотоаппарата выжигает на лбу ту же самую печать; что собака из дома благодать уносит; что Иван Грозный и Григорий Распутин – святые люди. Наконец, им поведали, что люди перед всемирным потопом носили с собою фляжки с водой (и это было знамением того, что мир скоро потонет), а сегодня модно носить с собой зажигалки – и это знак того, что мир скоро сгорит... Вещали им эту ахинею дипломированные учительницы! Диплом-то у них настоящий. А вот приложить свои навыки критически-проверяющего мышления к проверке церковных сплетен они не решились. И в итоге к детям понесли бесцензурную дурь»⁴².

¹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.6–7.

² Иллюстрированная история религий. Т.1. С.13.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1, М., 1976. С.230; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С.58.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. С.265.

⁵ Там же. С.270.

⁶ Там же. С.267.

⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.459.

⁸ Там же. С.517.

⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1987. С.201.

¹⁰ Там же. С.312.

¹¹ Шеллинг. Соч. В 2 т. Т.2, М., 1989. С.192–201; Гегель. Наука логики. Т.2. М., 1971. С.215–222.

¹² Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. С.54–74.

¹³ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.2. М., 1971. С.37; Т.3. М., 1972. С.17.

¹⁴ Там же. Т.2. С.75.

¹⁵ Там же. С.214.

¹⁶ Майоров Г.Г. Примечания //Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С.292.

¹⁷ Там же. С.217.

- ¹⁸ Там же. С.218.
- ¹⁹ См.: Иллюстрированная история религий. С.13, 17.
- ²⁰ Там же. С.17.
- ²¹ Огурцов А.П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки //Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. М., 1975. С.616–617.
- ²² Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии //Сб. тезисов межвуз. науч.-практ. конф. «Ломоносовские чтения». Архангельск, 1991. С.33–35; Аринин Е.И. Сущность религии: проблема подходов и общего видения //Сб. резюме XIX Всемирного философского конгресса. Т.2. М., 1993. С.13; Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998.
- ²³ Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г. Системный подход в современной науке //Проблемы методологии системного исследования. М., 1970. С.14–15.
- ²⁴ Там же. С.15.
- ²⁵ Аринин Е.И. Субстратный, функциональный и системно-субстанциональный принципы познания сущности явлений: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1989; Что такое человек? Основы человековедения: Учеб.-науч. пособие. В 2 кн. Кн1. СПб., 1996. С.129–131.
- ²⁶ Chaisson E.J. Our cosmic heritage //Zygon. N.Y., 1988. Vol.23. № 4. P.469–479; Балашов Ю.В. Наука и философский постмодернизм (Аналитический обзор) //РЖ Философия. 1991. № 4. С.31–75.
- ²⁷ Свасьян К.А. Гете. М., 1989. С.45.
- ²⁸ Похвала терпимости // Курьер ЮНЕСКО, 1992, сентябрь.
- ²⁹ Основы религиоведения. С.3, 12, 298, 299; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. С.14.
- ³⁰ Лихачев Д.С., Питирим, митрополит. Экология духа человеческого: Диалоги //Сов. культура. 1989 г. 23 марта. С.6.
- ³¹ Лихачев Д.С. Избранные работы. В 3 т. Т.2. Л., 1987. С.253; Лихачев Д.С. Экология культуры //Памятники Отечества. 1980. № 2. С. 10–16; Экология культуры: Информ. бюл. Архангельск, 1997. № 1.
- ³² Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. К экологии духа //Журнал Московской Патриархии. 1991. № 6. С.51.
- ³³ Тарасенко В. «Религиозная» модель синергетики //Человек–Философия–Гуманизм: Тез. докл. и выступлений Первого Российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.). В 7 т. Т.5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997. С.439–440.

³⁴ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С.35–36; Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

³⁵ Там же. С.34.

³⁶ Там же. С.34–35.

³⁷ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С.27.

³⁸ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С.35.

³⁹ Там же. С.36.

⁴⁰ Там же. С.36.

⁴¹ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С.116–121.

⁴² Кураев А. «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. Очень личные размышления \\\

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановская государственная архитектурно-строительная академия

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В.С. СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ «ФОРМ ОБРАТИМОСТИ»

В «Чтениях о Богочеловечестве», говоря о сложившейся ситуации, когда религия стала «предметом очень далеким и чуждым современному сознанию, интересам современной цивилизации», В.С. Соловьев подчеркивает две основные мысли:

- с одной стороны, он утверждает, что необходима связь человека и мира «с безусловным началом и средоточием всего существующего»;

- с другой стороны, констатирует тот факт, что западная цивилизация, в силу разных причин, отвергла это религиозное кредо, но взамен его стремится найти *другие связующие начала* для жизни и сознания вне религиозной сферы¹.

Таким образом, пишет Соловьев, человечество стремится как-то организовать, хотя и вне религиозной сферы, и для этого находятся разного рода построения, занимающие место, «оставленное религией в жизни и знании» современного цивилизованного человечества.

В данной работе нам хотелось бы проследить за метаморфозами таких «чисто мирских внешних начал», которые привлекают внимание современных мыслителей именно в силу своей катастрофической неспособности справиться со своим предназначением. Теперь это уже стало «общим местом» большинства работ, постструктуралистского и постмодернистского толка, посвященных осмыслению реалий общества потребления. Мы предполагаем, что конечная точка этого пути в философии XX века обозначена как «всеобщая эквивалентность» смерти, перед которой каждый оказывается одинок.

Современный образ смерти, как пишут во многих исследованиях, получил обобщенное выражение тогда, когда она была изъята из воображаемого, исключена из обмена, связанного с фольклором, с праздником, когда она перестала коллективно инсценироваться в обрядах инициации и пр., когда большинство перестало верить в жизнь после смерти в ее религиозном понимании.

До этого времени древний ритуал, а затем религия связывали нас воедино в потоке времени. Вызванный смертью хаос восстанавливался благодаря тому, что помимо повседневного времени и времени, равного сроку жизни, существовало время вечное². В этом времени, как пишет Соловьев, «бесконечное существование после смерти никак не вяжется логически с ничтожеством до рождения» (212). Поэтому во времени вечном изменяется так называемый естественный порядок отношения между рождением и смертью. Здесь человек выступает, в первую очередь, в качестве преемника «хорошо известного и желанного предка»³. Здесь существует непрерывный символический обмен между жизнью и смертью, выражающийся, в частности, в обрядах инициации (позднее крещения), имитирующих смерть («первая смерть»), и побуждающих человека думать о том, что он должен приобрести последователей. Сама же смерть, благодаря обряду погребения, превращается в рождение, в языковое выражение, в призыв к живым. Таким образом, уничтожались разрывы в существовании индивидов.

Розеншток-Хюсси, например, видит причины зарождения языка именно в этой необходимости соединения времен. Соловьев, как мы знаем, видит единство времени в существова-

нии объединяющего всех начала – всеединстве, когда «время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего» (134). В любом случае – подчеркивается темпоральный аспект этих процессов. Благодаря Спасителю, «смертью смерть поправшему», позднее человечество, уже испорченное понятийным мышлением, стремящимся ко всеобщей рационализации, быть может, в последний раз имело возможность восстановить распавшуюся связь времен, но явно не до конца воспользовалось открывшимися перспективами.

Итак, смерть в нашем понимании по-настоящему появилась тогда, когда началась «социальная дискриминация мертвых»⁴, когда она под влиянием рационализирующей мысли стала исключаться из жизненных отношений обмена, что привело, по сути дела, к невозможности осуществления символического обмена в его прежнем виде. Но обмен между социальными агентами и в структурно-логической сфере по-прежнему является крайне необходимым способом реализации прямых общественных отношений, когда вслед за даром следует отдаривание, причем это отдаривание ритмизуется разного рода обстоятельствами, влияющими на процесс и форму обмена.

В новых обстоятельствах, в силу невозможности осуществления подлинного символического обмена, появляются его симуляции, заместители, новые средства, как будто позволяющие противостоять появившемуся индивидуальному страху смерти, или, словами Ж. Бодрийера, «грандиозная попытка современной эпохи обуздать смерть»⁵. Таким заместителем стала этика накопления и материального производства. Смерть теперь отменяется путем накопления, накопления ценностей, что подразумевает и накопление времени, когда «смерть фантазматически относится к концу бесконечного линейного развертывания этой ценности». В этой бесконечности развертывается и вечность производственной системы, для которой нет больше «обратимости обмена/дара, а есть только необратимость количественного роста»⁶.

В подобном контексте прогресс понимается как накопление времени. Все, что накапливается, не участвует в процессе аннигиляции, исчезновения, выработки, оно изымается из сим-

волического обмена и приобретает как будто бы объективный характер. Подобное накопление делает невозможным такой символический обмен, когда старое исчезает, а на его место приходит новое, когда отжившее приносится в дар новым отношениям и возможностям. Возникает эффект «загрязнения» невыработанными отходами – то есть неиспользованными вещами, непонятыми и неоцененными произведениями искусства, множеством знаков произвольного характера, непроанализированными и не приведенными в систему знаниями. В результате все это не только не отменяет смерти путем накопления, но, наоборот, превращает само время накопления в дурную бесконечность, в бессмысленность, в небытие.

Таким образом, как будто бы напрашивается один вывод – сама жизнь должна выйти из-под власти закона накопления ценностей и вновь прийти к идее символического как, в том числе, возможности обратимой смерти в процессе обмена. Но в реальности современная философия чаще всего не видит выхода из этого тупика ни в науке, ни в экономике, ни в религии. Считается, что отмена смерти в этих областях деятельности подменяется симулякром, соответственно симулякром истины симулякром производительности и материального накопления, и симулякром загробной жизни и вечности⁷.

Как пишет Делез, еще Платон открывает, что симулякр – не просто ложная копия, он ставит под вопрос вообще всяческие изображения копии и модели. Копии и симулякры – это два принципиально разных вида образов. Если копии обоснованы и обеспечены подобием, то симулякры возникают на основе отсутствия сходства, обозначают существенное извращение или отклонение⁸. Это неподлинный смысл, функционирующий в культуре, подменяющий реалии условными подобиями, приводящими к становлению безграничного (см. Р. Барт, Ж. Бодрийяр).

Итак, попробуем разобраться, действительно ли тенденции, обозначенные В.С. Соловьевым, ведут лишь к господству симулякров, либо возможны другие интерпретации исхода из несомненно сложной ситуации, связанной с потерей тысячелетних традиций и видов отношений.

С одной стороны, Соловьев убедительно показывает, что стремление основать здание вселенской культуры на любом из частных начал несостоятельно и обречено на «роковой неуспех». Поэтому глобализирующее стремление к материальному благосостоянию, якобы интегрирующее современный мир, никоим образом не может быть оправдано, так как, по Соловьеву, справедливость в нравственном смысле есть «некоторое самоограничение своих притязаний», есть некоторое пожертвование и самоотрицание. Материальные блага, таким образом, могут служить лишь средством, способом, позволяющим проявлять свою любовь через их отрицание – в процессе дарения и отдаривания, то есть в контексте форм обратимости, но ни в коем случае не в виде бесконечного накопления. Собственно, В.С. Соловьев всей своей жизнью, и не только интеллектуальной, противостоит накоплению, отвергает его, не просто разбирая метаморфозы западной мысли, но и отказываясь почти полностью от личных материальных благ. Если принять во внимание пророческие способности философа, то его поведение можно трактовать как своеобразный бунт против наступающей эпохи накопления и потребления. Таким образом, по Соловьеву, обращение к частным началам неизбежно ведет к тому, что мы и называем эпохой симулякров.

Отметим, что Соловьев называет смертью и разложением именно отделение внутренних и внешних начал (25-26). В действительно жизнеспособном мире, по его мнению, мирские силы должны быть полностью подчинены силе духовной, вопрос состоит лишь в том, *как*, какими средствами это должно быть осуществлено. Здесь, как отмечает Соловьев, важно не внешнее подчинение, а налаживание внутренней гармонической связи, благодаря которой мирское общество может возвыситься до общества духовного (26), причем, подчеркиваем, это важно и в чисто экзистенциальном смысле.

Но, с другой стороны, и Соловьев пишет об этом, попытки осуществления подобного подчинения уже были, однако религиозное *прошлое* тоже не смогло объединить человечество под единым началом. Возникает вопрос, может ли в этих условиях состояться переход к религиозному *будущему*, основанному на всеобъемлющих положительных формах? Ведь, в отличие от

времен Соловьева, теперь уже «положительное прошлое» не тяготеет над «отрицательным настоящим». Следовательно, тем большей духовной силой должны обладать реинтегрирующие, возможно, трансцендентные, формы, противостоящие внешним земным.

Соловьев пытается найти аргументы, подтверждающие неизбежность или хотя бы возможность перехода к новому религиозному будущему. При доказательстве того, что жизнь не является лишь естественным полностью материально зависимым процессом, он обращается для сравнения к феномену речи, которая, безусловно, полностью определяется своим содержанием, а не механическим колебанием голосовых связок и воздуха. Таким образом, он четко отделяет содержание от средств его выражения. Поэтому и реально наблюдаемая жизнь мира и человека относится к своему содержанию (идее жизни) как средство к цели, как способы выражения к выражаемому (35-37). Соответственно, не только материальные, но и духовные силы: воля, разум и чувство – тоже являются средствами осуществления данного содержания. При этом духовные составляющие, в силу их способности к рефлексии, не могут довольствоваться лишь относительным содержанием жизни, а стремятся постигнуть его в целом, как актер не может хорошо исполнять свою роль, если не знает смысла драмы (пьесы).

Однако Соловьев достаточно хорошо понимает как сложно осуществить процесс возвышения мирского общества до общества духовного, ведь западная цивилизация, освободив человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала тем самым отрицательную безусловность человеческой личности. Это означает, что взамен всецелого обладания полнотою бытия, сознание человека характеризуется бесконечным стремлением и невозможностью его удовлетворения (27-28). Более того, в этой ситуации, когда человек «есть все для себя», само его существование является условным и постоянно проблематичным. Соловьев называет это противоречие «роковым и трагическим», так как оно находится в самом центре человеческого сознания. «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности» (33). Причину противоречия Соловьев видит в том, что старая традиционная форма религии, исходя из

веры в Бога, не проводит ее до конца. То же самое касается и современной цивилизации в ее отношении к человеку. А вот последовательно и до конца осуществленные *обе эти веры* приведут к единой полной и всецелой истине Богочеловечества (34).

Таким образом, важнейшим и решающим фактором существования человечества становится *вера* причем, как вера по отношению к Божественному началу, так и вера, позволяющая принимать опытные данные, подтверждающие наши предположения о существовании объективной действительности.

Но в обоих случаях важно, подчеркивает Соловьев, чтобы наш опыт и знания были организованы в цельную систему, имели форму целостности. Причем, как мудро замечает философ, такое цельное знание нужно и для верующих, чтобы они знали, во что они верят, и для неверующих, чтобы они знали, что они отрицают. Такой цельности не хватает современному нам обществу, погрязшему в хаосе информационных и знаниевых потоков.

Впрочем, существование этапа, который переживает человечество на протяжении двух последних веков, – этапа отрицательного откровения, по Соловьеву, вполне закономерно: если на предыдущей ступени развития человек сам придавал миру то, чего он не имел, обожествлял мир своей волей и фантазией, то затем разоблаченный от богатого наряда, данного ему воображением человека, внешний мир является слепой, внешней, чуждой для человека силой зла и обмана (49). Но человеку, считает Соловьев, нужно обязательно пройти через эти стадии обожествления, а затем и отрицания, в том числе второй природы, чтобы опять стать способным к восприятию сверхприродной безусловной действительности.

Нам хотелось бы подчеркнуть ту роль, которую отводит Соловьев человеку: «Если бы не было чувствующих существ, – пишет он, – то мир радикально бы изменил свой характер» (54). Для него мир предстает как непрерывное взаимодействие сил разного уровня, как система отношений, причем отношений не безличных и безадресных, а обязательно окрашенных лично и индивидуально. Мир есть представление, но это представление не произвольно. Так как реальность дается нам во множестве

разнообразных форм, то и производящая их сущность тоже должна представлять некоторую множественность, включающую в себя все возможные основания и причины данных нам явлений, и эта сущность есть некая сила, есть стремление, которому должны отвечать соответствующие воспринимающие силы.

Соловьев на самом деле очень активно использует отношения обмена в своих теоретических рассуждениях. Это особенно наглядно показывают те переходы, которые совершает его мысль от одной теоретической идеи к другой. При этом он полностью «вырабатывает» предыдущую идею (дар) так, что следующая идея представляется закономерным шагом отдаривания, причем отдаривания значительно повышающего общий уровень отношений прежнего и нового знания. Но дар и отдаривание по отдельности существуют лишь как временное явление, они полностью исчезают, аннигилируют в объединяющем их едином начале, по сути дела реализуя процедуру символического обмена.

Таким образом, отношения обмена регулируются, по Соловьеву, не просто внутренними связями, а объективными обстоятельствами, определяемыми самой широкой идеей безусловного всеединого начала. В действительности эта идея выражается и реализуется как благо или любовь (60-61). То есть если бы Соловьев использовал терминологический и концептуальный аппарат социологии, антропологии, структурализма и постструктурализма XX века, то, рискуем предположить, *формой всех форм отношений он мог бы признать любовь*, в том числе как регулятор и координатор отношений символического обмена. Он пишет: «Установленные законом обряды и жертвы сами по себе не могут никаким образом выражать волю Божию... Воля Божия, как абсолютная, не может что-либо исключать из себя...; она одинаково утверждает бытие и благо всех, и поэтому сама определяется как безусловная благодать, или любовь» (77). Если же воля Божия есть любовь, то этим и определяется внутренний закон для воли человеческой, внутренний закон всех отношений, сводящихся к отношениям символического обмена.

«Сними оковы неправды, разреши узы ярма, и измученных отпусти на свободу, и расторгни всякие узы. Когда голод-

ному будешь преломлять хлеб твой и скитающихся несчастных будешь принимать в дом; когда увидишь нагого и оденешь его и единокровного твоего не спрячешься: тогда проглянет как заря свет твой, и исцеление твое процветет скоро, и праведность твоя будет тебе предшествовать, и слава Иеговы будет сопровождать тебя. Тогда ты воззовешь, и Иегова ответит; возопиешь, и скажет се Я! Когда ты уничтожишь ярмо у себя, перестанешь поднимать перст и говорить обидное, и отдашь голодному душу свою, и напитаешь душу страждущую; тогда свет твой взойдет во тьме и мрак твой будет как поддень» (Исаии LVIII, 6-10).

Воля Божия должна быть законом и нормой для воли человеческой не как признанный произвол, а как осознанное добро. На этом внутреннем отношении и должен быть построен новый богочеловеческий порядок, который и должен заменить прежнюю религию, утверждавшуюся на внешнем законе (77). Таким образом, у Соловьева мы видим самый масштабный вариант обмена из всех мыслимых. Причем в своих глубинных основах он зиждется на учении о троичности Божества как всеединого. Это видно по изложению данного учения Соловьевым, где он подчеркивает следующие три положения:

- Бог есть все, абсолютно-сущее, единое;
- это абсолютно-сущее выражает или проявляет свое содержание во множественности, производит ее в себе и при этом не нарушается ею;
- именно в этом отношении множественности–единства абсолютно-сущее сохраняет и утверждает себя.

Это же касается и человека: он есть первоначальный цельный субъект, в котором заключено все собственное содержание его духа; в реальной жизни он предстает в виде множества проявлений этого духа; только благодаря множеству этих проявлений и рефлексии – он и может утверждать актуально себя как единого субъекта. То есть тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и отношение субъекта безусловного к его всеобщей сущности (88-91).

Соответственно, символический обмен совершается на основе трех способов (модусов) бытия сущего – воли, представления и чувства, с участием трех божественных субъектов бытия: духа, ума, души, и выражается в трех образах сущности

или трех идеях – благе, истине и красоте. Но самое главное, что подчеркивает Соловьев, такая полнота обмена, позволяющая осуществить добро, истину и красоту, является для разума *нормой* (114). Если мы обычно принимаем обратное, когда идеальные отношения видятся нам как нечто недостижимое и загадочное в своей полноте, то у Соловьева наоборот, именно фактически данный нам действительный мир для разума непонятен, а «объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу», которая сводится к выведению условного из безусловного (114).

Таким образом, отношения обмена у Соловьева реализуются в обратном направлении – от безусловного, трансцендентного и вечного, к условному и преходящему. Это явно объективистская модель обмена, соответствующая линии Э. Дюркгейм – М. Мосс – К. Л. Стросс. Но в указанной социологической школе принято считать, что система обменов, происходящих в структурно-логической сфере, под влиянием некой «принудительной силы», разворачивается вне непосредственно переживаемого времени⁹. У Соловьева же, Божественное начало открывается современному сознанию постепенно в реальном взаимодействии Бога и человека – процессе Богочеловеческом (42-43). Это, как кажется, позволяет взглянуть на происходящее более оптимистично.

В то же время человек, как сам существо становящееся, способен к становлению отношений только благодаря тому, что он является переходным звеном между божественным и природным. Но эмпирический человек, по Соловьеву, – это абстракция, так как и в физическом, и в психическом отношении он представляет собой лишь собрание множества беспрестанно меняющихся элементов. Эти реальные единицы не могли бы существовать как целое, если бы не имели собственной независимой сущности за пределами данных явлений: «В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который проступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого» (119). Такое начало человечества Соловьев видит в Софии. София – идеальное совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном суще-

стве, или Христе. То есть говоря о человеке, мы в первую очередь предполагаем это умопостигаемое существо, а не эмпирического человека.

Если Христос – это осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, то как в универсальном организме и индивидуальном существе в нем есть два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность к себе как единому; с другой стороны, – образ этого начала, множественность, сведенная к единству. Единство как начало есть Логос, а единство в явлении – София (110). Таким образом, каждый действительный человек своей глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, являя собою в то же время особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом. Только в этом случае можно говорить о человеческой свободе и о человеческом бессмертии.

По сути дела, благодаря идее Софии, удастся прервать цепь, ведущую, по выражению Делеза, «в направлении бесконечной деградации», кульминация которой связана с симулякром,¹⁰ когда первооснова, владеющая чем-либо первоначальным способом, как в платоновском «Политике», делится этим, отдает тому, кто просит, но кто будет владеть этим только вторичным образом. В конце концов идея вырождается и завершается миржом. В концепции Соловьева же достигается истинная цель деления – отбор по происхождению и родословной, когда отсеиваются и сортируются претензии, отличающие истинного претендента от ложного. Здесь сохраняется та непосредственная связь, непосредственный обмен между истинными претендентами и первоосновой, которые нужны для сохранения идеи в неискаженном виде.

Но обмен у Соловьева не сводится только к вертикальному обмену с единым началом. Благодаря существованию этого единого начала возможен и горизонтальный обмен, то, что мы теперь называем диалогизмом. Он пишет, что всякая человеческая личность реализует свой характер и свою идею, лишь вступая во взаимодействие с другими (66). Ненормальность, несовершенство реального мира выражается прежде всего в том, что реальное существование субъекта эгоистично: «Мы признаем... только свое отдельное, особенное я: мы замкнуты в себе, непро-

нищаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас» (123). Однако, отмечает Соловьев, это зло имеет не физическое, а метафизическое доприродное начало, причина которого кроется в нарушении единства каждого из существ с Божеством.

Это единство обязательно должно быть реализовано во всех трех сферах – воле, уме и чувстве. В первой сфере все существует потенциально, во второй – идеально и лишь в третьей получает собственное действительно самостоятельное существование. Именно здесь объект божественного действия превращается в актуального субъекта, вступающего в настоящее взаимодействие. Это второе произведенное единство и есть Душа мира, идеальное человечество, София (131), которая содержит в себе и связывает собою все особенные живые существа или души. Такая реализация божественного начала – первообразное человечество или душа мира – занимает промежуточное место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Однако подобная реализация божественного начала позволяет осуществлять полноценные обменные отношения как на уровне божественных начал, так и на уровне межсубъектных отношений.

Но у всех этих процессов есть и обратная сторона, предупреждает Соловьев. Может так сложиться, что Мировая душа, обладая всем, чем обладает, кроме этого может захотеть, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась еще и абсолютная самобытность в обладании этой полнотой. Таким образом душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни, может утверждать себя вне Бога. Именно эти тенденции, отмечаемые Соловьевым, нашли свое крайнее выражение в реалиях общества потребления. Частные начала настолько овладели умами и душами эмпирического человека, что он потерял связь с первоначалом. Таким образом он теряет свое центральное положение, одновременно теряя свою свободу и власть. Так как Мировая душа перестает объединять собою всех – то единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, единый организм превращает-

ся в механическую совокупность атомов. Частные элементы всемирного организма теряют связь, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, «корень которого есть зло, а плод – страдание» (133).

В результате отпавший от божественного единства природный мир предстает как хаос разрозненных элементов. Поэтому целью мирового прогресса является восстановление былого всеединства. Но этот процесс может осуществляться лишь во *времени*. Душа этого становящегося организма лишена в действительности той активной организующей силы, которую она имеет лишь в единении с божественным началом. Она есть только неопределенное стремление к всеединству, пассивная возможность (потенция) всеединства. Она не может сама собою достигнуть того, к чему стремится. Для того, чтобы прийти к единству, нужно соединить все разрозненные элементы в определенной положительной форме, которая содержится в Божестве как вечная идея, а в реальном мире она должна быть постепенно реализована. Стремление к этой реализации, объединяющее всех, и есть Мировая душа. Само же Божественное начало является в этом мировом процессе действующей силой.

То есть Божественное начало стремится к тому же, к чему и Мировая душа, – к обожествлению всего существующего через введение его в форму абсолютного организма, но Мировая душа пассивна, так как первоначально не знает, к чему стремиться, а Божественный логос имеет в самом себе и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. Таким образом, и Божественное начало, и Душа мира являются как стремление, но *стремление Божественного начала – это воплотиться в другом, а стремление Мировой души – получить от другого* и воплотить полученное в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов. То есть Божественное начало стремится к соединению с душой, так как она имеет материал для воплощения, а та стремится к Божественному началу как содержащему форму для этого единства. Цель всего мирового движения – соединение Божественного начала с Душой мира (136-137) – и есть самый масштабный символический обмен, причем одновременно он же – и причина других обменов. Но

все обменные процессы происходят постепенно, через ряд промежуточных состояний, хотя и руководствуемых единым началом, но не достигших идеального состояния в силу разных причин. Причиной может стать и излишнее увлечение частными началами.

Так человек, имея в себе оба начала, отпадая от стремления к божественному всеединству, попадает под власть материальной стихии. То есть, разрушая равновесие глобального символического обмена, он исключает себя из области божественной идеи, становится просто фактом в природном мире: «Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своею душою всю природу», то теперь он находится в «чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на понятном языке и сам не понимает и не слушается его слова» (141). В результате человек остается включенным только в отношения относительного обмена, симуляции настоящего или симулякра.

Если прежде сознание человека определялось идеей всеединства, то теперь мир сознания превращается в хаос. И здесь сознание является просто формой, ищущей своего содержания. Объем такого содержания может быть бесконечным, происходит его количественное накопление, не происходит его качественной переработки, так как нет центра, по отношению к которому можно было бы выверять критериальные векторы.

Пока содержание является по отношению к сознанию внешним, оно связано с сознанием частными и частичными отношениями неполноценного обмена: это может быть обмен на основе частных начал и обмен на основе недостаточно усвоенных идей всеединства. Здесь происходит лишь накопление продуктов человеческой деятельности, как знаковых, так и материальных, в сочетании с невозможностью оценить их со стороны человека. А начало зла выступает как сознательное свободное действие индивидуума в рамках отвлеченных начал.

Мировая душа здесь впадает во власть материального начала и только в безусловной форме сознания потенциально сохраняет возможность нового внутреннего соединения с Богом. Как и в начале общего космогонического процесса, мировая душа есть лишь чистая потенция единства без формы и действительного содержания, так как вся действительность принад-

лежит хаосу внешних природных явлений, возникающих для сознания во внешнем порядке пространства, времени и механической причинности, но без внутреннего единства и связи. По Соловьеву, должен наступить такой этап развития, когда внутреннее постепенное усвоение сознанием своего содержания образует *новый процесс*, субъектом которого явится «Мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества» (142). Соловьев считает, что собственно исторический процесс человечества состоит в развитии способности воспринимать Божественное начало в себе самом (145), в преодолении власти материального и обособленного рационализма, то есть на пути к Богочеловечеству.

Без такого Божественного начала сама идея бессмертия обращается в симулякр, со всеми признаками последнего – тайной претензией на качество, прикрытое агрессией, использующее инсинуацию, ниспровержение, выступающее «против отца» и обходящее стороной саму идею¹¹. Человек, отказываясь от морального существования, утрачивает подобие божье, сохраняя образ, и в результате сам превращается в симулякр. Пожалуй, только благодаря софиологии можно говорить об отношении с первоначалом, освободившись от соблазна его репрезентации и низведения до уровня спекулятивных религиозных построений, носящих тенденциозный идеологический характер.

В заключение вновь обратимся к концепции символического обмена, как форме всех форм, о которой Ж.Бодрийяр пишет: «Обратимость дара проявляется в отдаривании, обратимость обмена – в жертвоприношении, обратимость времени – в цикле, обратимость производства – в разрушении, обратимость жизни – в смерти, обратимость каждого языкового элемента и смысла – в анаграмме. Всюду, во всех областях, – одна и та же общая форма, форма обратимости, циклического обращения, отмены; всюду она кладет конец линейному характеру времени, речи, экономических обменов и накопления, власти. Всюду она принимает для нас форму истребления и смерти. Это и есть форма символического. Она не мистична и не структурна – она просто неизбежна»¹².

Форму обмена, не имеющую у Бодрийяра положительно-го целеполагания, кроме истребления, – мы рассмотрели через

призму идеи всеединства и софиологии. Пожалуй, лишь это и может стать органичной основой для понимания цели взаимобмена на основе диалога и общего переживания абсолютных ценностей. Именно тогда становится ясно, что смысл жизни не в накоплении «остатка», а в полноте реализации «символического обмена». Именно здесь реализуется смысл жизни, здесь центр системы ценностей. Иначе деятельность человека «теряет свои детерминации и начинает крутиться вхолостую, срываясь в штопор бесконечных самоотражений»¹³. Какими бы драматическими ни были промежуточные восприятия жизни, они все освещены и освящены единым началом, которое может быть постигнуто человеком в его вере:

Смерть и время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Все, кружась исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви¹⁴.

¹ См. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Сочинения (библиотека духовного возрождения). М., 1994. С. 13–14 (Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы в круглых скобках).

² См. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. М. СПб., Университетская книга, 2000. С. 125.

³ Там же. С. 109.

⁴ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 260.

⁵ Там же. С. 262.

⁶ Там же. С. 263.

⁷ Там же. С. 264.

⁸ Делез Ж. Платон и симулякр// Интенциональность и текстуальность. Томск. 1998. С. 228-229.

⁹ См. напр., Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., РАН. 1996.

¹⁰ Делез Ж. Платон и симулякр// Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998. С. 227.

¹¹ Там же. С. 229.

¹² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 44.

¹³ Там же. С. 55.

¹⁴ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь (классическая философская мысль). Минск, 1999. С. 704.

О.Б.КУЛИКОВА

Ивановский государственный энергетический университет

**КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ СВЯЗЬ ГНОСЕОЛОГИИ
ВЛ.СОЛОВЬЕВА И УЧЕНИЙ ЭВОЛЮЦИОННОЙ
ЭПИСТЕМОЛОГИИ КОНЦА XX ВЕКА**

Владимир Соловьев, как известно, своим творчеством затронул множество проблем, идей, понятий, которые в течение нескольких десятилетий определяли своеобразие отечественной философии, продолжаясь и трансформируясь в трудах русских мыслителей конца XIX – начала XX веков. Но самым удивительным является то, что его творчество несет в себе определенные предпосылки идей и проблем, концептуально оформившихся в направлениях европейской философии конца XX века, представители которых, правда, вряд ли были серьезно знакомы с работами русского философа. Среди таких направлений особого внимания заслуживает современная эволюционная эпистемология. На первый взгляд такой тип воззрений не может иметь связи с наполненным мистикой учением Соловьева, поскольку изначально его сторонники провозгласили своей основой достижения естествознания XX века, а среди них – теорию биологической эволюции во всей ее многогранности, т.е. с учетом включенности в нее достижений генетики, теории высшей нервной деятельности и др.

Если отметить в целом скептическое отношение Вл.Соловьева к так называемой положительной науке, под которой он и понимал естествознание, а также и его негативное отношение к эволюционному учению Дарвина, то покажется странным стремление найти параллели в этих двух системах воззрений. Но, тем не менее, параллели эти существуют, и они носят не поверхностный характер.

В самом общем виде их объединяет онтологическая обоснованность, хотя и существенно различающаяся по содержанию. Для Вл.Соловьева это не является случайностью, поскольку, как отмечал в своем фундаментальном труде В.В.Зеньковский, «за

исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому онтологизму при разрешении вопросов теории познания»¹. Другой яркий представитель отечественной философии В.Ф.Эрн, особо подчеркивая эту черту, писал, что гносеология Соловьева никак не может считаться «творчеством из ничего», то есть не имеющей онтологических корней. Именно онтологическая обоснованность соловьевского учения о познании обусловила наличие в нем перспективных идей, идей, являющихся некоторым предвосхищением новых аспектов понимания человека и его познавательных способностей. Нельзя не согласиться в этом плане с В.Ф.Эрном, утверждавшим, что порой даже пунктир, оставленный Соловьевым, настолько «гениален и вдохновенен», что «невольно заражает творческим жаром того, кто начинает в него вглядываться»².

Думается, в связи с этим, что учение Вл.Соловьева в ряду других ярких духовных творений выражает собой своеобразное родство философской мысли человечества в целом, развитие ее как единой линии через некие узловые пункты. Здесь надо иметь в виду, что отдельные течения и концепции могут выступать отголосками выдающихся философских систем и они помогают обнаружить глубину и многогранность последних. Возможно, что течение, возникшее во второй половине XX века, называемое эволюционной эпистемологией, не может претендовать на место великого исторически значимого в науке и философии, равного, например, учениям о познании Декарта, Канта или самой эволюционной теории Дарвина. Однако нужно признать, что его представители (а среди них Конрад Лоренц, Карл Поппер и др.) построили такую модель понимания мира и человека, которая преломляет в себе многие проблемы человеческого существования, включая проблемы его перспектив и связанной с этим роли науки.

Нельзя, наверное, согласиться с В.А.Канке, который считает, что эволюционную эпистемологию (правда, он ее рассматривает как концепцию в области философии науки) неправомерно ставить в один ряд с такими, как критическая концепция Франкфуртской школы, герменевтическая и феноменологическая концепции, учения аналитиков и др.³. Эволюционная эпи-

стемология не только может быть поставлена в этот ряд, но и будет иметь здесь свою «нишу» и свои эвристические достоинства, по сравнению с другими течениями. По крайней мере, она имеет больший потенциал толерантности по отношению к ним. Представители ее четко заявляют о своих идейных корнях, а также объяснительных и прогностических возможностях своей программы, вполне осознавая ее пределы.

Эволюционно-эпистемологическая программа предстает, как справедливо отмечает Л.А.Микешина, системой, «открывшей многие новые сферы и особенности предметно-деятельностных механизмов в познании» и показывающей, что «человек принадлежит природному миру и должен рассматриваться, наряду с другими его составляющими», системой, стремящейся «преодолеть традиционную предельно абстрактную... концепцию познания»⁴.

Онтологическим основанием эволюционной эпистемологии считается, как уже отмечалось, эволюционная теория, принявшая в современном естествознании статус универсальной, или глобальной. Модель эволюции применяется в исследовании не только процесса познания вообще – познания как аспекта человеческой жизнедеятельности (это находится в сфере интересов К.Лоренца, Д.Кэмпбелла, Г.Фоллмера), но и развития научного познания (данными проблемами занимаются преимущественно К.Поппер, Ст.Тулмин, Э.Эзер, Кай Хахлвег). Указанный онтологический базис позволяет соединять в рамках данного течения весьма различающиеся, но вместе с тем системно связанные концепции.

Такая же системность и многогранность характерны для гносеологии Вл.Соловьева, несмотря на то, что отдельные ее положения прорабатывались в разных отношениях и в контексте самых различных, иногда в чем-то противоречивших друг другу работ. Среди работ, наиболее интересных в гносеологическом плане, можно назвать такие, как «Критика отвлеченных начал», «Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания», «Смысл любви» и др. Важно отметить, что Соловьев во всех аспектах своего гносеологического учения ставил и разрешал триединую проблему: *что, как и для чего человек познает?* Ему удавалось никогда не разрывать эти три грани.

Стремление к интегративному осмыслению познавательной деятельности можно обнаружить и в концепциях эволюционной эпистемологии (часто это течение называют также биоэпистемологией, а иногда в более широком смысле – неodarвинизмом). Показательна здесь уже сама установка его сторонников на определение природных оснований и сущности познания и на выведение из этого всех его особенностей.

Проблема сущности познания решается у Вл.Соловьева и у современных биоэпистемологов в некотором общем ключе. Русский философ рассматривает познание как процесс единения субъекта с объектом, а точнее единения (если использовать физический аналог – резонирования) идеи субъекта с идеей объекта. Субъект, как отмечает Соловьев, в своем истинном бытии существует и познает себя в неразрывной внутренней связи со всем, а через то и тем самым и все в себе⁵. Поскольку человек познает предмет, постольку, утверждает русский философ, этот предмет «перестает быть внешним, потому что входит в формы нашего внутреннего, психического бытия»⁶. Истинное познание, считает мыслитель, «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом... существенною и внутренней связью»⁷.

Представители биоэпистемологии предлагают сходное решение данной проблемы. Так, Конрад Лоренц – выдающийся австрийский биолог, этолог и, по сути, родоначальник рассматриваемой школы – подчеркивает, что за всеми восприятиями мира лежит некое соответствие их реальности, существующей вне нас⁸.

Другой видный представитель биоэпистемологической школы Герхард Фоллмер (немецкий философ) пытается обстоятельно ответить на вопросы: что такое познание и как оно возможно? Важным основанием его концепции является убеждение, что «субъективные и объективные структуры соответствуют друг другу таким образом, что только совместно и делают возможным познание»⁹.

Продолжая эту общую для эволюционной эпистемологии мысль, американский представитель школы Кай Хахлвег определяет познание как обретение человеком состояния устойчивости в отношениях с миром, повышение возможности управления

миром. Он пишет: «Уже механизм восприятия ясно обнаруживает эту необходимость создания устойчивости в существенно неустойчивом мире», а далее уточняет, что устойчивость не является чем-то данным, «ее приходится конструировать»¹⁰. Познание в понимании этого автора предстает уже процессом взаимодействия с миром, а в историческом развитии – возрастающей способностью управления взаимодействиями с миром¹¹.

И такое решение оказывается в еще большей степени созвучным гносеологическим воззрениям Вл.Соловьева, в которых по-своему последовательно реализуется деятельностный подход, вытекающий из особенностей его базисного учения о всеединстве.

Далее связь обеих гносеологических систем обнаруживается в том, что в них проблема сущности познания решается в неразрывном единстве с проблемой определения исторических перспектив познавательной деятельности человека (человечества). Для Вл.Соловьева в качестве итога развития человеческого познания выступает всеединство как полное и окончательное слияние знания с действительностью¹². И в этом плане он признает прогресс познавательной деятельности, познавательных способностей человека. Хотя, надо отметить, что источником прогресса в концепции Соловьева выступают не какие-то внешние обстоятельства, не природа. Человек сам, по мысли Соловьева, «центр всеобщего сознания природы», «душа мира»¹³, и «никакие высшие роды существ на смену ему не нужны и невозможны»¹⁴, эта форма природы (имеется в виду человек) сама способна к бесконечному самоусовершенствованию¹⁵.

Биоэпистемологи рассматривают перспективу исторического развития человеческого познания открытой, включая сюда и развитие научного познания. Рассуждая о логике собственно эволюционизма, они признают общий прогресс познания и познавательных способностей человека, признают важнейшим фактором этого прогресса естественный отбор, но без какого бы то ни было заранее заданного, а тем более окончательного, результата.

Так, Г.Фоллмер прямо заявляет, что рассматривает результатом эволюции, то есть приспособления к внешней среде, не только органы чувств, но и сами функции восприятия и позна-

ния¹⁶. Он подчеркивает, что любое приспособление организмов к окружению «не бывает идеальным», но «не может быть также и плохим». Это относится и к познанию, а в его концепции – к достижению соответствия субъективных познавательных структур с объективными структурами. Соответствие «должно быть адекватным выживанию», но «полная изоморфия не нужна и невозможна»¹⁷.

Сходным образом рассуждает и Кай Хахлвег, который в свою очередь строит свою версию эволюционной эпистемологии на базе учения Конрада Уоддингтона – известного эмбриолога и генетика. Уоддингтон установил на основе обстоятельных исследований, что окружающая среда как бы сотрудничает с генотипом и определяет специфику фенотипа. В связи с этим Хахлвег очень осторожно пользуется понятием *прогресс*, считая некорректным его использование в неантропологическом смысле¹⁸. По мнению философа, говорить стоит о прогрессе физиологических, анатомических и поведенческих возможностей индивидов, но из этого еще не следует, что данный вид обладает большей выживаемостью по сравнению с другими. «...Если мы хотим понять познавательный прогресс, – пишет он, – мы также должны принять во внимание род окружающей среды, благоприятствующей познавательным возможностям»¹⁹. Таким образом, нужно учитывать, что окружающий мир сам активно участвует в отборе релевантных характеристик вида, включая характеристики познавательной активности.

Человек в этом плане превосходит все другие виды тем, что формирует особо организованную сферу познания – науку, и ее прогресс, по определению Хахлвега, есть «совершенствование когнитивной компетенции вида *Homo sapiens*», а точнее, его способности управлять своими взаимодействиями с миром²⁰. Точно так же рассуждает и австрийский представитель биоэпистемологии профессор Эрхард Эзер, который называет науку механизмом выживания второго порядка, опирающимся на выработанные эволюцией реактивные схемы и обеспечивающим виду более успешную деятельность²¹.

Определенной спецификой обладают в данном отношении взгляды Карла Поппера – выдающегося британского философа и ученого XX века. Он, как известно, не сразу воспринял установ-

ки биоэпистемологии, но его концепция впоследствии становится очень заметным вариантом этой программы. В ранних своих работах Поппер уже использовал дарвиновскую идею отбора применительно к описанию и объяснению роста научного знания. Позже объяснительный потенциал эволюционной теории он расширил, применяя его к познавательной деятельности в целом. Познание он рассматривает как способность организма активно адаптироваться к внешнему миру, способность испробовать мир для выживания, искать в нем лучшего способа жизни²².

Изложенная в различных версиях позиция, по сути, предстает преобразованием в духе современного естествознания важнейшего положения гносеологии Вл.Соловьева – положения о единении знания с действительностью. Однако русский философ не видел в этом процессе решающей роли науки, да и окружающая действительность не рассматривалась им как активная сторона процесса. Активность приписывается человеку как существу не отвлеченно созерцающему, но действующему. «...Для истинной организации знания, – пишет в «Критике отвлеченных начал» Владимир Соловьев, – необходима организация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества»²³. Далее русский философ более определенно формулирует эту идею: речь идет о реализации человеком своего божественного начала в эмпирической природной действительности, или, как называет он это, о *свободной теургии*²⁴. При этом он, конечно, сознает, что человеку еще не удалось действительно приступить к свободному творчеству, понимает, что рассуждает в категориях должного, хотя элементы указанной задачи, как он считал, уже можно обнаружить в произведениях человеческого творчества, прежде всего, эстетического²⁵.

Еще одним принципиальным пунктом, в котором можно обнаружить созвучие идей Вл.Соловьева и представителей эволюционной эпистемологии, нужно считать отношение к проблеме врожденного (априорного) знания. В обеих гносеологических системах человек от рождения не рассматривается как *tabula rasa*, то есть представляет собой существо, несущее в себе некое начальное знание.

Вл.Соловьев выделяет способность человеческого сознания не только следовать за фактами, но и предвирать их²⁶. Образ объекта, по представлению русского философа, возникает у субъекта как отнесение к соответствующей этому образу идее, «которая существует в нашем духе, независимо от ощущений и от мыслей», скрывается в бессознательных глубинах нашего духа²⁷.

Такая позиция логически встроена в систему соловьевской гносеологии, а точнее является следствием того, как автор понимает сущность познавательного процесса. Субъект у него может видеть в объекте то, что соотносится с его собственной идеей, может познавать только то, что находится в нем самом²⁸.

Особенно интересным кажется в рассматриваемом отношении сходство позиций Вл.Соловьева и К.Поппера. Последний говорит о жизненной необходимости априорного знания и дает его характеристику в духе своей концепции. Всем теориям познания Поппер категорично противопоставляет тезис: «все знание по своему содержанию априорно, собственно априорно генетически»²⁹. В этом плане он даже критикует дарвиновские идеи естественного отбора и борьбы за существование. Приспособление для него и есть форма априорного знания. Раз жизнь существует, значит, в нее встроено знание. «...В жизнь, – пишет К.Поппер, – с самого начала должно быть встроено предвосхищение условий окружающей среды на довольно длительное время», и, конечно, «условия окружающей среды должны быть относительно стабильными»³⁰. И далее в его рассуждениях можно выявить именно то, что существенно сближает его позицию с соловьевской. Британский философ утверждает, что *«всеобщее знание наличествует раньше, чем текущее, особенное знание»*, это всеобщее знание предстает у него как знание законов природы, которое, однако, не самодостаточно, не осознано³¹. Такое знание носит, согласно его представлениям, характер предугадывания, ожидания, предвосхищения, предположения.

В концепции Соловьева существует своеобразный прототип такого встроеного знания – это сущность, или идея субъекта, которая и должна в познании соотноситься с идеей объекта, а главным инструментом указанного взаимодействия выступают мистические способности, или вера³².

При этом у него идея субъекта индивидуальна. «Каждое «Я» есть нечто в идее безусловно особенное и единичное...», — писал русский философ³³. Из концепции же Поппера, надо заметить, индивидуальность субъекта не выводится, она остается как бы за скобками его эпистемологии.

Интересно, что восприятия Поппер рассматривает как такие тропинки знания, которые могут приводить и к заблуждениям, поскольку они не являются «фотографиями», а определяются интерпретациями субъекта в соответствии с его целями и интересами³⁴. И здесь тоже обнаруживается переключка с позицией Соловьева, который считал чувственные данные недостаточным знанием. Чувственное восприятие, указывал он, не может «схватить никакого действительного предмета»³⁵. Причем то же самое он говорил и о логическом познании. Во всяком действительном познании, по мысли Соловьева, мы имеем нечто большее, чем только ощущение или понятие³⁶.

Для Поппера познавательная деятельность предстает движением в поле предположений, которые субъект постоянно пытается столкнуть с действительностью, «затем улучшить их, сделать их ближе к действительности»³⁷. Если логически продолжить эту мысль, то придется признать, что достоверное знание возможно без чувственного взаимодействия с действительностью, то есть через мистическое погружение в некие глубины своего существа, обусловленные развитием рода.

Собственно к такому же выводу приходит и Владимир Соловьев, но совсем другим логическим путем и совсем в другом онтологическом контексте. В работе «Смысл любви» он пишет так: «*Вся истина* — положительное единство всего — изначально заложена в живом сознании человека и постепенно осуществляется в жизни человечества с сознательной преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства*, не есть истина)»³⁸. В своем фундаментальном труде «Критика отвлеченных начал» он много внимания уделяет доказательству того, что чувственные восприятия не могут давать истинного знания. «Чувственная достоверность, — отмечает философ, — оказывается на самом деле как самая отвлеченная и бедная истина»³⁹; истина с его точки зрения не есть ощущение, не зависит от факта ощущения⁴⁰.

Если оценивать концепцию Поппера в целом, можно увидеть, что она стоит несколько особняком в ряду других учений биоэпистемологии (есть мнение, что Поппер только формально может быть отнесен к этому течению), но она интересна именно как вариант оригинального развития продуктивных идей. В целом данная концепция только подтверждает, что эвристический потенциал эволюционной эпистемологии чрезвычайно богат. И поражает при этом то, что многообразные концепции, созданные на базе этой программы, и сами по себе и вместе обнаруживают определенные содержательные связи с гносеологическими идеями Владимира Соловьева.

Возвращаясь к проблеме априорного знания, нужно отметить, что наличие его признавали и К.Лоренц, и Г.Фоллмер, и другие биоэпистемологи. Так, Лоренц говорит о феномене гештальт-восприятия как образа-конструкции, параметры которого задаются исходными особенностями центральной нервной системы, а также об априорности определенных мыслительных операций, а все вместе они, по выражению ученого, «несут в себе печать истории и произошли под воздействием отбора»⁴¹.

Г.Фоллмер подчеркивает важную конструктивную роль субъекта в познании, определяемую изначально заданными познавательными структурами. Он признает априорное знание, но не совсем в кантовском смысле, как он специально поясняет. Именно а priori, с точки зрения Фоллмера, лежит в основе того, что нам позволяет надеяться приблизиться к вещи-в-себе⁴². Такое изначальное знание передается генетически и не зависит от любого индивидуального опыта.

Особое внимание уделяется биоэпистемологами анализу и оценке научного познания в свете все тех же эволюционных установок. В большей степени это относится к таким философам, как К.Поппер, Ст.Тулмин, Э.Эзер и Кай Хахлвег. Одновременно они считаются представителями так называемой постпозитивистской школы философии науки, поскольку именно идеи исторической изменчивости научного знания стали определяющими для нового этапа философского осмысления науки (нового по отношению к позитивистскому и неопозитивистскому). Наука была, как известно, и значимым объектом внимания Вл.Соловьева, который уже во второй половине XIX века пы-

тался подвергнуть серьезной критике позитивистскую модель, господствовавшую тогда в понимании этого феномена.

Эволюционно-эпистемологическую позицию в отношении науки четко сформулировал Эрхард Эзер. Он, как уже отмечалось, назвал науку механизмом выживания человеческого рода⁴³. Ст.Тулмин вообще применяет к науке категории дарвиновской эволюции и даже без какого бы то ни было метафорического оттенка, при этом он, безусловно, считает ее важнейшим фактором прогрессивной эволюции человека. Он понимает изменения в науке как своего рода эволюцию популяций, в качестве которых выступают научные понятия, проблемы, методы, цели, идеалы, дисциплины, профессии, наконец, языки, то есть не только интерпретирует науку со стороны собственно развития идей, но и вводит в ее анализ учет определенных социальных факторов⁴⁴.

Карл Поппер рассматривает науку как особую исторически изменяющуюся сферу человеческой коллективной деятельности и как особый мир идеальных объектов, которые признаются социальными ценностями. Такое отношение к науке философов конца XX века определяется объективно тем, что она в этот период выступает совсем в ином качестве, нежели столетие назад, а точнее, существенно усиливает свои социальные функции и одновременно сама во все большей степени становится зависимой от влияния различных социальных факторов.

Для Вл.Соловьева же наука была прежде всего специфической познавательной деятельностью. Именно поэтому сравнение его позиции с биоэпистемологической корректно проводить преимущественно в отношении особенностей науки как познавательной системы.

Владимир Соловьев понимает науку в ключе парадигмы, созданной Огюстом Контom, хотя оценивает ее иначе, чем основатель позитивизма⁴⁵. Он широко пользуется метафорой *положительная наука*, но со своеобразным критически-скептическим оттенком. Именно так она представлена в его работах «Кризис западной философии (против позитивистов)» и «Философские начала цельного знания». Соловьев относит к науке лишь такое познание, которое опирается на деятельность органов чувств, то есть эмпирическое познание, а в связи с этим

он отказывает ей в способности познавать причины, объяснять сущности, поскольку она сосредоточивается на внешнем, на видимости, на явлениях⁴⁶.

Продолжая эту мысль, Соловьев утверждает, что наука в состоянии давать материальную основу всякому знанию, но не может дать полной истины и, более того, может порождать иллюзии, обусловленные несовершенством, недостаточностью органов чувств⁴⁷. Характерная для него установка на всестороннее осмысление любого феномена проявляется и здесь. Специфика его понимания науки определяет то, что он видит ее, прежде всего, на службе экономической сферы, экономического общества, и потому-то, по мысли философа, социалисты, стремящиеся свести все общественные отношения к экономическим, пытаются придать ей исключительное значение⁴⁸.

Несмотря на многие различия в рассмотрении науки, научного познания у Соловьева и у биоэпистемологов, можно усмотреть и в данном отношении некоторые параллели. По крайней мере, все они признают за наукой свойство воздействовать на материальный мир, влиять на развитие общества. Однако для Вл.Соловьева, в отличие от Поппера или Эзера, это свойство науки не является безусловным благом и в силу недостаточной полноты производимого ей знания (внешнего, эмпирического) и в силу того, что она не стимулирует человеческое творчество, которое имеет недоступные для нее мистические основания⁴⁹.

Что касается возможностей и пределов науки как познавательной деятельности, то в этом плане можно отметить некоторые интересные аналогии, а порой совпадения у двух сопоставляемых учений, которые разделены по времени целым столетием. Это относится к идее ограниченности науки в ее претензиях производить объективное, рациональное, достоверное и устойчивое знание. Ярко это выражается в характерном для почти всех концепций эволюционной эпистемологии принципе фаллибилизма, который применяется и к оценке познавательных возможностей человека в целом, но особенно возможностей науки. Утверждается, что научное знание не свободно от ошибок, и, более того, оно в основной своей массе гипотетично.

Поппер, например, пишет: «История науки... есть история безотчетных грез, упрямства и ошибок»⁵⁰. Для него объективная

истина есть всего лишь регулятивная идея, а применительно к научному знанию необходимо использовать более корректное, по его мнению, понятие – правдоподобия⁵¹. Кай Хахлвег также предлагает отказаться от оценки научных теорий «на базе истинностного содержания» следствий из них и считает, что следует исходить в оценке этих теорий в первую очередь из их продуктивности⁵².

Владимир Соловьев упорно отстаивает тоже идею погрешимости научного знания, но применяет здесь свои аргументы. Для него наука сама по себе всегда носит отвлеченный характер, как и метафизика сама по себе. Без их синтеза на базе теологии невозможно обретение истины. Обоснованию этого он посвятил почти полностью свою «Критику отвлеченных начал». И в других работах Соловьев обращается к этому тезису – подлинной и цельной наукой он признает только свободную теософию, в которой «человек является настоящим субъектом и деятелем», сознает «нормальную цель человеческого развития»⁵³.

Свободная теософия у Соловьева объединяет в себе всю полноту знания того, что можно назвать действительной целью человеческого существования, знания, достигнуть которого можно через единение внешнего, внутреннего и мистического опыта, а в результате достигнуть и свободы. Все это опять-таки значимая часть его онтологического учения о всеединстве как предельной гармонии многого в едином. Данное учение можно считать космологическим, точнее было бы сказать, мистико-космологическим.

К широким космологическим выводам тяготеют и многие биоэпистемологи. Особенно это проявляется у Карла Поппера. Он занимался преимущественно философским осмыслением научного знания, и именно науку видел сферой, где прогресс возможен в большей степени, чем в других сферах человеческой деятельности⁵⁴. Принимая во внимание многие расхождения во взглядах Поппера и Соловьева, тем не менее, можно увидеть удивительное их сходство в плане космологической устремленности выводов. Так Поппер пишет: «Вся наука, по моему мнению, есть космология, и для меня значение философии не в меньшей мере, чем науки, состоит исключительно в том вкладе, который она вносит в ее разработку»; космология, далее подчер-

кивает он, есть «познание мира, включая нас самих (и наше знание) как часть этого мира»⁵⁵.

Сходство, точнее идейная переключка двух философских традиций, обнаруживается в одной из самых важных проблем – проблеме истины. И Соловьев и создатели эволюционно-эпистемологической школы признают истинным знание, согласованное с реальностью. Однако то, что лежит в основе такой согласованности, а также то, что понимается под реальностью, трактуется у них весьма несходным образом.

У Вл.Соловьева истина предельно объединяет субъект с объектом, предельно – значит, в его понимании, универсально и в самой сущности, то есть она предстает единством всего. Истинным, утверждает философ, можно считать то, что является общим для всех вещей, что испытывается как действительность всеми, что едино и абсолютно, в чем каждый связан со всем⁵⁶.

К.Поппер, как уже было показано, также утверждал наличие всеобщего (фундаментального) знания, встроенного, то есть определяющего предрасположенность человека к достижению истины, хотя и относительной, но такое знание, считает философ, есть знание о законах природы, знание материально-предметное, знание как форма адаптации к среде, к земному макромиру. Такое знание конструирует мир как внешние условия обитания, из него исключены нравственные, эстетические и другие аспекты, что делает данную позицию недостаточной, не позволяющей видеть в субъекте познания целостное и творческое существо. Тогда как для Соловьева истина, будучи выражением единой связи многих вещей или существ, делает из них всё⁵⁷. Здесь истина обладает свойством делать человека универсальным существом.

Критерий истины с позиции как Соловьева, так и биоэпистемологов заключен в самом субъекте. Субъект в учении Вл.Соловьева есть своеобразное мерило истины – он через истину (в истине) получает свое объективное содержание, а вместе с тем истина в нем выражает то, чем она может быть⁵⁸.

Критерий истины в решениях представителей эволюционно-эпистемологической школы предстает как степень соответствия когнитивных способностей человека свойствам окружающего мира⁵⁹. В рамках данной позиции признается определенная

ограниченность указанных способностей человека как в силу невозможности для него выйти за пределы так называемых мезокосмических параметров, так и в связи с опережающим развитием (эволюцией) условий окружающей среды по отношению к развитию (эволюции) познавательных структур. Для Вл.Соловьева такой проблемы не существовало, хотя он высказывал определенное отношение к теории эволюции.

Для русского философа эволюция представала как борьба живого (прекрасного) начала с бесформенной, безобразной материей, как тенденция к победе красоты. Этому посвящена его известная работа «Красота в природе». Но о развитии, или, точнее, по терминологии самого Соловьева, о диалектике процесса познания он говорит в особом смысле. Он рассматривает динамику познания в плане выхода человека за пределы чувственного опыта и бесстрастного рассудка, выхода в область веры, ибо истина как внутреннее единство всего может быть постигнута только в акте веры⁶⁰.

Биоэпистемологи подчеркивают приспособительный смысл познавательной деятельности человека, стремясь предельно ее демистифицировать, тогда как Вл.Соловьев утверждает ее глубокий позитивно-преобразовательный смысл, ее органичную связь, даже совпадение со свободой и творчеством, но при этом придает познанию, как указывалось, именно мистический характер.

Различие двух систем гносеологии здесь достаточно очевидно: одна из них ориентирована на науку и на принцип практической полезности знания, а вторая – на веру и принцип целостности и многогранности знания. За этим различием не сразу можно обнаружить более глубокую смысловую связь, а именно – созвучие в понимании человека. Две рассматриваемые философские позиции связывает признание человека достойным существом этого мира и, более того, – состоятельным свободным существом. Для Соловьева человек предстал (правда, в категориях должного) творцом и конечным смыслом (завершением) всеединства, для создателей эволюционного учения о познании он является вершиной природной эволюции (правда, с дальнейшей ее неопределенной перспективой), и даже для большинства из них ее решающей силой, творцом.

- ¹ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 5.
- ² Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева //Сб. статей о В.С.Соловьеве. Брюссель, 1994. С. 259.
- ³ Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. М., 2000. С. 193.
- ⁴ Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002. С. 39, 40.
- ⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 694.
- ⁶ Там же. С. 638.
- ⁷ Там же. С. 720.
- ⁸ Лоренц К. Эволюция и априори // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1994. № 5. С. 11.
- ⁹ Фоллмер Г. Мезокосмос и объективное познание // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1994. № 6. С. 36.
- ¹⁰ Хахлвег Кай. Системный подход к эволюции и эволюционной эпистемологии //Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учеб. хрестоматия. М., 1996. С. 187.
- ¹¹ Там же. С. 189.
- ¹² См., например, Соловьев В.С. Указ.соч. Т. 2. С. 120.
- ¹³ Там же. Т. 1. С. 504.
- ¹⁴ Там же. С. 503.
- ¹⁵ Там же. С. 502.
- ¹⁶ Фоллмер Г. Указ. соч. С. 42.
- ¹⁷ Там же. С. 42, 43-44.
- ¹⁸ Хахлвег Кай. Указ соч. С. 178, 180, 181.
- ¹⁹ Там же. С. 181.
- ²⁰ Там же. С. 180, 189.
- ²¹ Эзер Э. Динамика теорий и фазовые переходы //Вопр. философии. 1995. № 10. 41.
- ²² Поппер К. Теоретико-познавательная позиция эволюционной теории познания //Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1994. № 5. С. 23.
- ²³ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. С. 743.
- ²⁴ Там же. С. 744.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. Т. 1. С. 586.
- ²⁷ Там же. С. 730.
- ²⁸ Там же. С. 694, 729.
- ²⁹ Поппер К. Указ соч. С. 18.
- ³⁰ Там же. С. 20.

- ³¹ Там же. С. 20, 24.
- ³² Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. С. 724, 726, 727, 729.
- ³³ Там же. С. 715.
- ³⁴ Поппер К. Указ. соч. С. 22.
- ³⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. С. 726-727.
- ³⁶ Там же. С. 717-718.
- ³⁷ Поппер К. Указ. соч. С. 24-25.
- ³⁸ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 2. С.503.
- ³⁹ Там же. Т. 1. С. 600.
- ⁴⁰ Там же. С.687.
- ⁴¹ Лоренц К. Указ. соч. С. 16-17.
- ⁴² Фоллмер Г. Указ. соч. С. 44-45.
- ⁴³ Эзер Э. Указ. соч. С. 41.
- ⁴⁴ Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984; а также: Современная философия науки. М., 1996. С. 172-175, 177.
- ⁴⁵ Куликова О.Б. Образы трех родов знания в «Критике отвлеченных начал» Вл.Соловьева и позитивистская парадигма познания //Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы Международной научной конференции. Иваново, 17-19 мая 2000 г. С. 27-30.
- ⁴⁶ Соловьев В.С. Указ. соч. Т.2. С. 122, 127, 133,167, 185.
- ⁴⁷ Там же. С.149.
- ⁴⁸ Там же. С. 149-151.
- ⁴⁹ Там же. С. 153-154.
- ⁵⁰ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 327.
- ⁵¹ Там же. С. 344-359.
- ⁵² Хахлвег Кай. Указ. соч. С. 191-192.
- ⁵³ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 2. С. 177, 178.
- ⁵⁴ Поппер К. Логика и рост... С. 327.
- ⁵⁵ Там же. С. 35.
- ⁵⁶ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. С. 599, 612, 613, 693.
- ⁵⁷ Там же. С. 693.
- ⁵⁸ Там же. Т. 1. С. 692.
- ⁵⁹ Фоллмер Г. Указ. соч. С.45.
- ⁶⁰ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 2. С. 726.

В.С.СОЛОВЬЕВ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

ЧЖАО БАО ЧЭНЬ

Пекинский государственный университет
Московский педагогический государственный университет

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭСТЕТИЧЕСКИХ
ИДЕАЛОВ ВЛ. СОЛОВЬЕВА
И ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ЭСТЕТИКИ**

Проблема единства Истины, Добра и Красоты, поставленная в русской философии В.С. Соловьевым, является труднейшей задачей не только русской, но и мировой философии. В их контексте представляет значительный интерес сравнительный анализ эстетической символики В. Соловьева и результатов осмысления эстетического опыта Древнего Китая.

В созданной В. Соловьевым оригинальной философской системе этика является основой бытия человека. Выделяя этическую, эстетическую и гносеологическую деятельность, Соловьев придает особое значение художественному творчеству. В философии даосов в онтологической конструкции мира эстетика мыслится и как акт наслаждения Дао, как метафора духовности, неудержимо перетекающая из сердца человека в мир. Дао – это творческое начало, но это не только всепорождающая, но и всепоглощающая мировая бездна, источающая красоту. Если Дао – корень неба и земли, – прорастая в мир, полагало универсум в его внутренней целостности, переводило мир из состояния хаоса в упорядоченную структуру, придавало космосу мелодический рисунок, то конкретной реализацией этого принципа выступало ДЭ, проявляющееся в оформлении вещей, в воспитании и совершенствовании сущего. Древнекитайская эстетика – это медитативная эстетика «расширенного сознания», удерживающая понимание Дао и выходящая за пределы реального мира в своей символике.

Бытие, по Вл. Соловьеву, есть благодать. В древнекитайской эстетике путь человека в Поднебесной, позволяющий слиться духом с Дао, – это путь воплощенной благодати, предполагающий знание гармонии бытия. Китайская эстетика стремится соединить воедино духовное бытие человека с природным бытием, открыть вселенскую значимость человека, которую мо-

жет выразить только искусство. Индивидуальное ЦИ художника соответствует космическим резонансам. Китайская живопись, имеющая оригинальную манеру письма, предполагает необходимым «писать идею», а не ее конкретные проявления. Вл. Соловьев также считал, что красота – «...преображение материи через воплощение в ней другого, сверхприродного начала»¹. У древнекитайской философии и философии Вл. Соловьева существует общее представление о том, что духовность отличает произведения искусства от природы. Конфуций считал, что не все прекрасное живописно, но все живописное прекрасно. Красота здесь выступает как преобразование материи через воплощение в ней другого, сверхприродного начала.

Тайна жизни, по Соловьеву, – единство Истины, Добра и Красоты. Сама красота – это голос Бога, зовущий к совершенству и гармонии, которая разлита в мире. Свод эстетических правил и идеалов различен в каждой экологической нише. Но у них есть общие характеристики: это золотая середина как форма поведения, целесообразность и любовь как основа всеединства мира. Китайская эстетика также осознает взаимосвязь мира как художественного целого, как эстетическое единство мироздания. Философская саморефлексия и пространственное мирозерцание художника базируются на уверенности в упорядоченном разумном устройстве мироздания, ведь на разум опирается не только человек, но и «кончик осенней паутины», и целостность всего огромного космоса»².

Жизнь, ее смысл, как и великое Дао, нельзя увидеть, но можно постичь в первую очередь средствами искусства. Оно может стать предметом великого понимания, открыться небывало. Хотя поток Дао охватывает весь мир, ощутить его чрезвычайно трудно, потому что «разноцветье мира ослепляет глаз, разноголосица – оглушает ухо». Человек постоянно находится во власти внешних проявлений окружающей его Вселенной, и эти внешние проявления лишают его возможности воспользоваться «внутренним видением» – единственным средством постижения непостижимого. Только отвлекшись от форм, красок и звуков, погрузившись в безмолвие, человек приобщается к Истине, выплескивает ее в мир средствами искусства.

В свое время Шеллинг писал, что «живопись в пределах своих границ достигает символического, поскольку изображаемый предмет не только изображает идею, но есть она сама»³. Эта идея созвучна творчеству Вл. Соловьева и древнекитайской символике, через которую находит свое выражение эстетическая энергетика сцеплений мироздания. Универсальная символика древнекитайской эстетики охватывает систему символов дуалистического начала (Инь и Янь), идеи бесконечного круговорота природы, смены времен года. Эта система включала символику абстрактно условных знаков, геометрических фигур, чисел, цветов, стихий, изображений мифических и реальных существ. Сходные по значению символы, соотношенные с общей картиной мироздания и отдельными явлениями природы, выстраивались в длинные цепочки. Целые архитектурные ансамбли и планировка культовых сооружений несут в себе эту символику. Так в Пекине квадратный Алтарь Земли и круглый Храм Неба выражают понимание Всеединства бытия и космическую связь мироздания.

Древние мудрецы представляли себе цикличность природного бытия следствием чередования пяти основных стихий – воды, дерева, огня, металла и земли. Каждая из стихий одновременно соответствовала определенной стороне света, времени года, цвету и животному. Изображения тигра и дракона, олицетворяющие Запад и Восток, всегда строго сориентированы по сторонам света не только на лубочных картинках в доме бедного крестьянина, но и на рельефах погребальных сооружений и в храмовой символике. И в более поздние времена древнекитайская интеллигенция продолжала насыщать символикой основные элементы панорамы природы – цветы, птицы, горы и т. д. Таким образом, живописные полотна и свитки превращены в средство утонченного духовного общения, выражают самые возвышенные эмоции и сокровенное знание невыразимого Дао.

Эстетическое единство мироздания по-своему воспринималось и осознавалось в китайской эстетике и русской философии, в частности в философии всеединства Вл. Соловьева. Задача современной философии не только сохранять и приумножать это понимание и богатство знаний, но и способствовать сохранению экологического единства планетарной цивилизации и великого Дао. Вл. Соловьев, как и древние мудрецы, чувствовал

фундаментальную теоретическую структуру мира, определяющую эстетический опыт, понимание которой было потеряно в результате переструктурирования чувственности человека эпохи Нового времени и необходимость возрождения которой мы чувствуем сейчас в процессе создания новой онтологии духа.

¹ Соловьев В.С. Философия, искусство и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С.38.

² Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982. С. 7.

³ Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Мысль, 1999. С.321.

С.В.БОГАЧЕВА

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ФРИДРИХ ШИЛЛЕР О СУЩНОСТИ И ЗНАЧЕНИИ ИСКУССТВА

В настоящее время с новой силой и остротой встаёт проблема духовного возрождения России. В её теоретическом осознании большую роль играет изучение обширнейшего русского философско-эстетического наследия, в котором одно из первых мест принадлежит гениальному мыслителю XIX века В.С. Соловьёву, первому в России создавшему свою особую философскую систему.

Безусловно, на мировоззрение философа оказали огромное влияние теоретические сочинения русских и зарубежных философов прошлого и современной ему эпохи: Спинозы, Канта, Шопенгауэра, Фихте, Гартмана, Шеллинга, Гегеля, что касается русской философии, это, прежде всего, влияние славянофилов Хомякова, Киреевского и, наконец, это Достоевский, чья идея о преобразовании, возрождении общества в целом и отдельного человека в частности легла в основу эстетической теории В.С. Соловьёва..

Действительно, Вл. Соловьёв обладал гениальной способностью «впитывать в себя построения самых различных мыслителей, приводя всё это к единству в новой подлинной системе»¹. Что касается эстетики В. Соловьёва, здесь необходимо обратить

особое внимание на обнаруженную нами связь между выдвинутыми Фридрихом Шиллером положением «об эстетическом государстве»² и учением Соловьёва о преобразующей теургической роли искусства, художнике-теурге³. Именно посредником этой связи выступил Фёдор Михайлович Достоевский. Его идея «Красота спасёт мир» является модификацией шиллеровского «эстетического государства». Следует отметить, что эстетика как философское осознание искусства стала главной целью теоретических размышлений Фр. Шиллера. Столь исключительное значение эстетики Шиллера, в которой концентрируется вся его философия, объясняется «отношением искусства к современной ему общественной действительности»⁴. Критическую оценку общественных отношений и культуры современной ему Германии Шиллер даёт в виде писем к датскому принцу Фридриху Христиану Августенбургскому, которые в 1795 году были опубликованы в журнале «Оры» («Die Morgen») под названием «Письма об эстетическом воспитании человека». Это одна из самых значительных теоретических работ Шиллера, наиболее ярко выражающая непосредственную связь эстетики и искусства с историческим развитием общества. Шиллер считал своим гражданским долгом принять участие в великом споре на политической арене, на которой, по его мнению, решалась судьба не только современной ему Германии, но и всего человечества: «Этот великий спор о правах касается всякого, кто носит имя человека, как по содержанию, так и по своим следствиям; особенно же самый способ ведения спора должен интересовать всякого самостоятельно мыслящего»⁵.

Глубоко понимая неизбежность исторического развития общества и осознавая пагубное влияние капиталистического труда на гармоническое развитие человеческой личности, Шиллер был убежден в необходимости упразднения существующего строя во имя свободного культурного развития человека и общества: «Пока антагонизм существует, человек находится лишь на пути к культуре»⁶.

Подводя итог рассмотрению конфликта между человеческой личностью и существующим строем, Шиллер писал: «Таким-то образом постепенно уничтожается отдельная конкретная жизнь ради того, чтобы абстракция целого могла поддержать

свое скудное существование, и государство вечно остается чуждым своим гражданам, ибо чувство нигде его не может найти. Правящая часть под конец совершенно теряет из виду разнообразие граждан, ибо она принуждена, ради удобства, классифицировать их и иметь дело с людьми только как представителями, так сказать, получать их из вторых рук, то есть смешивать людей с чисто рассудочной стряпней; и управляемый не может не принимать с холодностью законы, которые так мало приспособлены к нему самому»⁷.

Следует отметить, что, признавая необходимость упразднения существующего строя, основанного не на законах, а лишь на силах (так называемое «естественное» государство), Шиллер отказывается от революционных методов разрешения противоречий в жизни общества.

Революционной борьбе Шиллер противопоставляет эстетическое воспитание, ибо, как он считает, лишь путем глубокого перевоспитания людей может быть достигнуто преобразование общественных нравов, конечным результатом которого должно стать преобразование общества и политическая свобода.

Пытаясь найти единственно верный способ уничтожения классового антагонизма и других противоречий современного ему общества, Шиллер одновременно ищет ответы на вопросы более глобального характера: действительно ли красота способна спасти человечество, обладает ли красота той самой чудодейственной силой, которая может излечить общество от вечных его пороков?

По Шиллеру, возвышение и идеализация неблагоприятной реальной действительности капиталистического общества (в частности) и всего человечества (в целом) должны осуществляться посредством красоты и искусства. «Эстетическое воспитание» средствами искусства и поэзии должно постепенно «изнутри» пересоздать буржуазное общество, воздействуя на внутренний мир людей, делая их восприимчивыми к идеалам красоты и гуманности...»⁸.

Что же касается эстетических взглядов В.С. Соловьева, нельзя утверждать, что они выражают в своей совокупности некую целостную систему, тем не менее, идеи, изложенные в его основных статьях и замечаниях на эстетические темы, представ-

ляют особый интерес и, безусловно, вносят значительный вклад в развитие истории эстетики как науки.

Самое полное изложение эстетических воззрений Соловьёва содержится в его статьях – «Красота в природе» (1889) и «Общий смысл искусства» (1890). Красота, по Соловьёву, есть чувственное воплощение добра и истины в объективном мире. По сути, добро, истина и красота представляют собой тождественные понятия, различные стороны одного и того же идеального, или «достойного», бытия. А «достойное» бытие есть бытие всеединое.

Соловьёв утверждает реальное творческое дело красоты в мире и отрицает красоту как самоцель и самоценность. «Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается как праздная забава; идеальная красота презирается как произвольная и пустая прикраса действительности. Значит, требуется, чтобы настоящее художество было важным делом, значит, признаётся за истинною красотою способность глубоко и сильно воздействовать на реальный мир»⁹. Соловьёв прямо утверждает, что эстетически прекрасное должно вести к улучшению реального мира. «Требование вполне справедливое; и, вообще говоря, от него никогда не отказывалось и реальное искусство...»¹⁰.

Итак, «Красота спасёт мир». Красота есть та самая сила, не человеческая, не реальная, но в то же время имеющая непосредственное отношение к реальной действительности, самая великая сила, способная преобразить не только человека, но и весь мир, мир зла, лжи и безобразия, в царство правды и наивысшей гармонии.

Искусство, в свою очередь, является наивысшим проявлением красоты, т.е. великой преобразующей силой, способной воздействовать на человека и тем самым на общество.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ростов н/ Д.: Феникс, 1999. С.24.

² См. теоретическую работу Шиллера «Письма об эстетическом воспитании человека».

³ См. теоретическую работу В.С. Соловьёва «Общий смысл искусства».

- ⁴ Асмус В.Ф. Шиллер как философ и эстетик // Шиллер Ф. Собр. соч. В 7 т. Т.6. Статьи по эстетике. М., 1957. С. 669.
- ⁵ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч. В 8 т. Т. 6. Статьи по эстетике. М; Л., 1950. С. 290-291.
- ⁶ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч. В 8 т. Т. 6. Статьи по эстетике. М; Л., 1950. С. 305.
- ⁷ Там же. С. 303.
- ⁸ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч. В 8 т. Т. 6. Статьи по эстетике. М., Л., 1950. С. XI.
- ⁹ Соловьев В.С. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов н./Д.: Феникс, 1998. С.276.
- ¹⁰ Там же. С. 669.

Л.С.ЕРШОВА

Российский государственный гуманитарный университет

**МЕЖДУ КЛАССИКОЙ И СОВРЕМЕННОСТЬЮ:
КАТЕГОРИЯ «БЕЗОБРАЗНОГО»
В ЭСТЕТИКЕ В.С. СОЛОВЬЕВА**

1. Один из центральных вопросов эстетики В.С. Соловьева состоит в рассмотрении категории «безобразного». Эта тема, достаточно целостно разработанная в классической традиции, освещалась на протяжении всего XX в. Интерес к ней определялся поиском новой ценностно-смысловой парадигмы, в том числе новых форм искусства. Сложились прямо противоположные позиции в отношении категории безобразного. Так, Б. Кроче писал: «...мы не знаем иного безобразного, кроме того, что антиэстетично или невыразительно и которое никоим образом не может быть *частью* эстетического факта, будучи, как раз напротив, его противоположностью и *антитезой*»¹. Т. Адорно настаивал на обратном: «Как бы то ни было, безобразное должно создавать или быть способным создавать один из моментов искусства»². Столкновение столь различных мнений авторов XX в. заставляет внимательнее присмотреться к проблеме в целом.

2. Ключевая формула «Лекций по эстетике» Гегеля: «Прекрасное в природе – только рефлекс красоты, принадлежащей

духу»³. Для Гегеля очевидно, что безобразное как и прекрасное пребывает в «пространстве представления», и главная задача состоит не в решении «онтологического» вопроса, преобладавшего в эстетике докантовского периода, а в поиске своеобразия и внутренней определенности этих категорий. Рефлектирующее сознание, проецируя себя в природу, обнаруживает лишь собственное отражение, поэтому в природе как таковой не может быть ни прекрасного, ни безобразного. Эмпирический мир явлений по сравнению с истинами искусства – видимость и жестокий обман.

Это положение вступило в противоречие с исходной дефиницией прекрасного как идеи, воплощенной в чувственно воспринимаемом единичном предмете. И Гегель посвящает проблеме прекрасного в природе достаточно пространную главу, основная цель которой состоит в том, чтобы через прекрасное и безобразное познать истину действительного. Он говорит о несовершенном, неполном типе красоты в природе. Вульгарная, безобразная природа – результат случайности и ошибки. Она ограничена, обусловлена, не проявлена и поэтому не свободна. Наши суждения о безобразии природы чаще всего определяются традицией и привычкой. Однако сама привычка является лишь *субъективной необходимостью*. Руководствуясь этим критерием, мы считаем животных безобразными только потому, что их организация не совпадает с нашим опытом. Например, ленивец, весь вид которого демонстрирует неспособность к быстрому передвижению и живой деятельности, не нравится нам вследствие сонной инертности. Ведь деятельность, подвижность с нашей точки зрения свидетельствует о высшей идеальности жизни. Точно так же мы не можем считать красивыми некоторые виды рыб, крокодилов, жаб или насекомых.

Особенно уродливыми нам кажутся промежуточные типы животных, например утконос, который внешне представляет собой странное единство птицы и животного. Отсюда Гегель делает вывод: «Смещения и переходы оказываются не в состоянии сохранять определенность различий, хотя внутри себя они не столь односторонни, находятся за пределами живой красоты в природе»⁴. Какие-либо точные критерии красоты и безобразия, которые мы могли бы применить к бесконечным формам приро-

ды, отсутствуют, и нам остается руководствоваться лишь субъективным вкусом.

3. Полемизируя с Гегелем, В.С. Соловьев стремится восстановить онтологический статус прекрасного, которое охватывает как природу, так и бытие человека в его социальном и историческом многообразии и динамике. По его мнению, подлинным источником прекрасного является Божественный ум, космический художник. Здесь сразу возникает сложный вопрос о причинах уродливого, о «проявлении того первоначального безобразия, которое лежит в основе – и жизни и всего космического бытия»⁵. Хаос, беспорядок предстает не только как разрушительная, но и как созидательная сила, необходимый момент перехода в новое состояние. Оставаясь в целом на классических позициях, вряд ли В.С. Соловьев согласился бы с радикальным выводом Т. Адorno: «Если вообще такое происходит, скорее прекрасное зарождается в безобразном, чем наоборот»⁶. Однако значение, которое В.С. Соловьев придавал учению о хаосе, сближает его с философской эстетикой XX в., в частности с идеями А. Бергсона.

В работе «Творческая эволюция» А. Бергсон писал, что познание должно начинаться с критики идеи беспорядка, которая лишь на первый взгляд представляется возможной и доступной пониманию. Идея *отсутствия порядка* возникает в нашем уме, когда, разыскивая один порядок, мы находим другой, испытывая разочарование. Чтобы избежать путаницы, нужно дать различным видам порядка разные названия. Порядок первого рода можно определить с помощью геометрии, являющейся его пределом. Именно такой порядок обнаруживает отношения детерминации между причинами и следствиями. Этот порядок лишь в исключительных случаях принимает отчетливую форму.

Если бы мы рассматривали эволюцию жизни в целом, то нашему вниманию предстала бы самопроизвольность ее движения. «Жизненный» порядок, который в основе своей есть творчество, в меньшей мере открывается нам, чем его проявления, имитирующие геометрический и физический порядок. Мы представляем себе хаос как особое состояние вещей, когда факты появляются и исчезают, как заблагорассудится. В действительности мы заменяем механизм природы актом воли, подменяем закон капризом. Путем простого отрицания мы полагаем беспорядок как от-

сутствие порядка. На вопрос: «Может ли вообще речь идти о бес-
связном многообразии?» А. Бергсон дает четкий ответ, что бес-
порядок – это чистое представление бессодержательного слова,
образованного приклеиванием отрицательной приставки.

4. Поднимая тему природно-прекрасного и безобразного, В.С. Соловьев предвосхищает эстетику XX в., которая неожидан-
но обнаруживает разрушительный момент в абсолютизации ху-
дожественного творчества: «Понятие природно-прекрасного бе-
редит рану, нанесенную тем насилием, которое произведение ис-
кусства, чистый артефакт, совершает над естественным, природ-
ным»⁷.

В.С. Соловьев последовательно рассматривает этапы объ-
ективации прекрасного, процесс, в котором «космический ум в
явном противоборстве с первобытным хаосом творит сложное и
великолепное тело нашей вселенной»⁸. Хаотическое начало,
окаменевшее в минералах и дремлющее в растительном царстве,
впервые пробуждается в душе и жизни животных, положительное
безобразие начинается только там, где возникает жизнь. На каж-
дой достигнутой высшей ступени организации и красоты являют-
ся и более сильные уклонения и отвратительные формы, более
глубокое безобразие. В азарте полемики В.С. Соловьев рискует
назвать такую «положительно безобразную» форму, служащую
основой всех животных организаций. Это форма червя или змеи,
в которой преобладает слепая и безмерная животность над идеей
организма.

В.С. Соловьев указывает причины или категории безобра-
зия в природе: 1) непомерное развитие материальной животности,
2) возвращение к бесформенности, 3) карикатурное предвидение
высшей формы. Особенно ярко оно проявляется в форме карика-
туры, в которой отдельные черты необычно преувеличены, пред-
ставляют собой характерное, доведенное до излишества. Все ка-
рикатурное оказывается искажением, воплощением безобразного,
а безобразное отчетливо просвечивает сквозь характерное.

Безобразное в природе объективно и субъективно одновре-
менно. Оно не является результатом воображения, но в то же
время не существует помимо человека. В безобразном воплоща-
ется разобщенность элементов мирового целого, сопротивление,
которое материальная основа жизни оказывает организующей

силе идеального космического начала. Если бы безобразное оказалось абсолютным, т.е. было бы лишено хотя бы малейшей красоты, то оно перестало бы быть собой.

5. Природная красота, а вместе с ней и безобразное, завершается в истории и культуре. Автономность, превосходство и одновременно опасность искусства заключаются в возможности изображать уродливые вещи. Придерживаясь классической позиции, Соловьев называет «три подвига» искусства по отношению к безобразному.

Истинный художник совершает подвиг Пигмалиона, создавшего прекрасную форму. Творчество – не подражание прекрасной природе, а преобразование материи. Если ведущим принципом искусства признать абстрактное подражание природе и жизни, то различие между прекрасным и безобразным становится несущественным, стирается. Уродство, представленное соответственно его виду в природе, уничтожая всякое эстетическое благорасположение, вызывает отвращение. «Ибо поскольку в этом странном, основанном только на воображении, ощущении предмет представлен так, будто он напрашивается на наслаждение, тогда как мы всеми силами препятствуем этому, то представление об этом предмете как предмете искусства больше не отличается в нашем ощущении от его природы и поэтому не может считаться прекрасным»⁹. Художественное творчество преобразует все внешнее и внутреннее в красоту как форму истинности, устраняет различие между чисто природным и духовным и придает внешней телесности прекрасный и полностью преобразованный, одушевленный и духовно живой облик.

6. Второй грандиозный подвиг искусства – преодоление нравственного зла, выход за пределы обыденного, повседневного существования в царство идеала. Воспроизведение замкнутости субъективного внутреннего переживания, раздвоения, особенно при изображении порочного, греховности и зла, приводит к исчезновению светлой ясности классического идеала. Технически безобразное передается в искусстве через диссонанс, противоречие и разлад. В.С. Соловьев приводит следующий пример преодоления зла в живописи. В портретах Иоанна Грозного мы восхищаемся не исторической личностью, а художественными изо-

бражениями, для которых он дал повод, но которые вовсе на него не похожи.

Помимо прекрасного и безобразного эстетические системы XIX в. включали целый ряд других понятий, которые выполняли роль промежуточных между прекрасным и безобразным. Важнейшие из них – патетическое, трагическое, комическое, трогательное, печальное, смешное, меланхолическое, а также величественное, серьезное, важное, благородное, грациозное, привлекательное, наивное, жестокое, постыдное, ужасное, отвратительное, страшное. Главная функция безобразного, постепенно проявляющегося в этих категориях, – порождение контрастов, усиление эффекта прекрасного. Эстетика устанавливала, что безобразное допустимо в том случае, если оно преодолимо.

В.С. Соловьев полагал эти принятые в его время категории излишними, потому что с их помощью совершается примирение искусства, ограниченного изображением приятного, и подлинного искусства. Хотя в действительной жизни присутствует красивое зло, изящная ложь и эстетический ужас, в искусстве их блеск становится фальшивым, превращаясь в ложную красоту.

7. Третья возможность преодоления безобразного в искусстве – это подвиг Орфея, который благодаря свету своей любви спасает Эвридику – красоту от смерти и забвения. Ужас и безобразии жизни в душе художника, восприимчивого к душевному чувству и послушному высшему вдохновению, преодолевается бесконечной силой любви. Художник становится пророком.

Эти идеи В.С. Соловьева вовсе не выглядят старомодными, они оказались созвучными многим авторам XX в. «Искусство должно быть пророческим. Художник должен пророчествовать не в том смысле, что он может предсказывать грядущие события, а в том смысле, что он может сказать своей аудитории, рискуя навлечь на себя ее неудовольствие, секреты их собственных сердец», – писал Р. Дж. Коллингвуд, утверждая высшее предназначение искусства¹⁰.

¹ Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М.: Intrada, 2000. С. 95.

² Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С.71.

³ Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по эстетике. СПб.: Наука, 2001. Т.1. С.80.

⁴ Там же. С. 196.

⁵ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 60.

⁶ Адорно Т. Цит. соч. С. 78.

⁷ Адорно Т. Цит. соч. С.93.

⁸ Соловьев В.С. Цит. соч. С. 72.

⁹ Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 185-186.

¹⁰ Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусства. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 303-304.

Ю.Д. КУЗИН

Ивановский государственный энергетический университет

В.С.СОЛОВЬЕВ И А.А. ТАРКОВСКИЙ: В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО ВРЕМЕНИ

Тема предлагаемой статьи: В.С. Соловьев и А.А. Тарковский (младший). Разумеется, эта тема многоаспектна и проблематична, тем более, что в философском плане эта тема, насколько нам известно, вообще не ставилась в нашей литературе до последнего времени. Мы берем один из возможных аспектов, который объединяет вышеуказанных представителей отечественной культуры в одном – в поисках «утраченного времени».

Под «утраченным временем» понимается, естественно, былой, но, увы, давно забытый, почти отвергнутый, но такой желанный, жизнеспособный и притягательный идеал. Поиски этого времени – это обретение идеала, наполненное внутренней экспрессией, необыкновенной драмой идей, смятением и пафосом чувств. «Как скоро идеал, более высокий, чем прежний, поставлен перед человечеством, все прежние идеалы меркнут, как звезды перед солнцем, и человек не может не признать высшего идеала, как не может не видеть солнца» (Л.Н. Толстой)¹.

Нам кажется, что прежде всего более уместно начать разговор не об идеях и идеалах, а о самих личностях. Во-первых, и Вл. Соловьев, и А.А. Тарковский имеют неуловимый внешний облик; их портреты и фотографии изображают разных, непохожих друг на друга людей. Во-вторых, их произведения наполне-

ны такой непостижимой внутренней энергией, что невольно склоняешься к мысли: авторы замыслили увековечить в них себя: и свою юность, и свою зрелость, и художественное подвижничество, и даже бегство (?) на чужбину (имеются в виду заграничные путешествия Вл. Соловьева; его, так сказать, внутренняя эмиграция; и реальная эмиграция А.А. Тарковского, приведшая его к скорой кончине). Наконец, в-третьих, и Вл. Соловьев, и А.А. Тарковский всегда подчеркивали, что читателю и зрителю предлагается не автобиография, а художественное произведение (здесь Вл. Соловьев рассматривается нами как поэт) и вымысел занимает в нем определенное место. И тем не менее, известно, что эти произведения основаны на точных биографических фактах. Так что есть некоторые основания считать, что они в своих художественных произведениях говорят от первого лица.

Возьмем на себя смелость высказать предположение, что среди чувств, обуревавших и Вл. Соловьева, и А. Тарковского, одним из самых стойких было чувство глубокого одиночества. И если Вл. Соловьеву давался общедоступный дар простых смертных – дар любви к людям, то к А. Тарковскому можно отнести следующие слова И. Бунина: «Хотел бы я любить людей, и есть во мне любовь к человеку, но в отдельности...я мало кого люблю»². Чтобы не быть голословным, я сошлюсь на один факт. Брат покойного актера Ан. Солоницына вспоминает:

«Весной перед отъездом в Рим пришел Андрей Тарковский. «Ностальгия» писалась специально для Анатолия, и надо ли говорить, как ждал Анатолий режиссера. Но он побыл недолго и вел себя так, как обычно ведут с больными, – шутил, старался приободрить.

Я проводил его до двери.

–Здесь горный мед...от Сергея Параджанова. Надо давать по столовой ложке в день. Говорят, помогает.

–Хорошо, – как - то безнадежно сказал я, и он это почувствовал, но ничего не сказал, и дверь за ним закрылась.

Какая-то особая тяжесть навалилась на меня. Видимо, я понял, что это была последняя встреча режиссера и его постоянного актера. Не скрою, мною завладело чувство отчаяния, обиды – ну разве так прощаются друзья по общему делу»?³ (Заметим в

скобках, что через некоторое время актер Алексей Солоницын умрет от рака спинного мозга).

Где-то срывался, совершал неадекватные поступки Вл. Соловьев. Оба они были нелегкими в бытовом смысле людьми, почти всем было трудно жить рядом с ними, и от них часто уходили женщины, которым выпала трудная, но счастливая доля их любить.

Оба они отличались высокой нервной чуткостью к миру, к вещам, людям, природным явлениям, книгам, словам, звукам... У Вл. Соловьева, судя по всему, было изумительное зрение: похоже, в молодости он видел все звезды Плеяд. А. Тарковский отличался особым слухом (в его кинофильмах звуковой ряд крайне любопытен); похоже, он за версту мог услышать свист сурка в степи. Любая мелочь заставляла вибрировать их тончайший нервно-чувственный аппарат.

Выскажем одно предположение. Эта сверхестественная возбудимость, скорее всего, впервые была замечена их матерями. Наверное, удивительные способности сыновей поразили чуткое материнское воображение. Наверное, они часами простаивали на коленях перед иконами по ночам, прося у Бога побавить дары, которыми Всевышний поразил их избранных сыновей... Ближайшее окружение далеко не всегда могло и хотело заразиться их беспощадным отношением к миру и не понимало в полной мере изошрение этих в высшей степени поэтических натур. То свойство души, которое дает возможность передавать оттенки ощущений и проникать в самую сокровенную сущность вещей, – именно это свойство и отъединяло и Вл. Соловьева и А. Тарковского от людей в бытовом общении. Действительно, это – одиночество, отчуждение, «иночество».

Однако эти поэты-мыслители (в самом общем смысле этого выражения), будучи русскими людьми и ощущая свою почвенность, думали и выражали свои мысли следующим образом: что они родились во Вселенной, в бесконечности времени и пространства. Любопытный штрих: Вл. Соловьев всю свою жизнь испытывал особое тяготение к постижению иных цивилизаций – как восточных, так и западных; А. Тарковский изучал востоковедение профессионально.

Позволим высказать такое предположение: эти мыслители-художники чувствовали себя одаренными великим богатством восприятий, полученным ими от своих пращуров, и пониманием того, что в бесчисленном ряду звеньев цепи коллективной памяти предков они воскрешают в своем лице силу и свежесть своего райского праотца. Но это богатство восприятий и памяти оплачивается дорогой ценой. Так, например, и Вл. Соловьеву, и А.А. Тарковскому присуще смутное наваждение смерти, предчувствие вырождения. Очень хорошо сказал об этом И.А. Бунин: «Венец каждой человеческой жизни есть память о ней, – высшее, что обещают человеку над его гробом, это память вечную. И нет той души, которая не томилась бы втайне мечтою об этом венце. А моя душа? Как истомлена она этой мечтой, – зачем? почему? –мечтой оставить в мире до окончания веков себя, свои чувства, видения, желания, одолеть то, что называется моей смертью, то, что непреложно настанет для меня в свой срок и во что я все-таки не верю, не хочу и не могу верить! Неустанно кричу я без слов, всем существом своим: «Стой, солнце!!»⁴. В творчестве и Вл. Соловьева, и А. Тарковского наступает момент, когда они создают нечто такое, задачей которого было – одолеть смерть, увековечить свою собственную душу.

В 1972 г. А. Тарковский снял фильм «Солярис» по одноименному фантастическому роману польского писателя Станислава Лема. Сюжет романа таков: несколько астронавтов оказываются на вымышленной планете под названием Сорярис – планете, представляющей собой нечто вроде гигантского мозга, материализующего те образы героев повествования, которые давно тревожат их беспокойную совесть. К одному из героев – Кельвину – приходит девушка, которая давно умерла и которую он когда-то любил и к гибели которой был косвенно причастен...

Собственно, у А. Тарковского прослеживаются здесь прустовско-бунинские мотивы, вызывающие в памяти образы и идеи эпопеи М. Пруста «В поисках утраченного времени» и автобиографического романа И. Бунина «Жизнь Арсеньева». Герой Пруста, находясь в настоящем времени и чувствуя его внутреннюю пустоту, устремляется благодаря так называемой «подсознательной памяти» (термин литературоведа Дж. Пайнтера) к своим истокам, лежащим в детстве. Герой Пруста идет против

течения, испытывая ностальгию по далеким от него годам детства и ранней юности. В романе Бунина лирический герой – и юный Алеша Арсеньев, и пожилой маститый писатель, автор «Деревни» и «Суходола», и мы тогда ощущаем противоречивые интонации: счастливый голос Алеши и грустный голос умудренного жизнью человека. У героя Пруста в какой-то отрезок его бытия стал исчезать из памяти светлый мир детства, но вдруг обрел свои очертания, когда вечером мать предложила ему, продрогшему и уставшему, липовый чай с пирожным «мадлен» (раковинкой), каким угощала его в детстве по воскресеньям тетя Леония. Герой вспомнил не просто эпизод детства, это не главное; он вспомнил чувства, вызванные этим эпизодом много лет назад... все, что имеет форму и обладает плотностью – город и сады, – выплыло из чашки чаю».

Бунин, воспроизводя былое, воспоминает не столько события, лица, ситуации, вещи – он воспоминает свои *чувства*; воспоминание чувств – высшая цель воспроизведения былого; это *воскресение* мальчика, давно испытывавшего подобные чувства... Впрочем, это не механически – зеркальное репродуцирование былого, но его преображение, вылитое в форму легендарной поэзии.

Кельвин в «Солярисе» Тарковского проходит некую триаду событий и соответствующих им чувствований: настоящее, развертывающееся на космической станции, прошлое, вызываемое вновь к жизни разумной материей океана, и изначальное, связанное с детством и родительским домом героя. Герой, а вслед за ним и зритель, идут «...за временем – за потерянным ли, или за упущенным, или за не обретенным доселе» (А.А. Тарковский)⁵.

Разумный океан в «Солярисе» – это источник животворящей энергии, огромный сгусток материи, лишенный направленности и конечной цели своего уникального бытия. Он, видимо, ждет своего часа, когда обретет свое возвышенное целеполагание и желанную перспективу. Кельвин на эту роль не годится именно потому, что он слабый, раздираемый внутренними противоречиями человек. Его жизненная драма заключается в том, что он, когда-то утратив веру в былое счастье, вновь пожелал стать невинным и счастливым человеком. Это оказалось невоз-

возможным. Смерть Хари мрачной тенью легла на душу Кельвина. Стать вновь счастливым так же невозможно, как дважды войти в одну и ту же реку. Дать Солярису цель и перспективу могут лишь целостные люди, не терзаемые чувством вины и стыдом. В противном случае смятение души вызовет хаос, породит деструктивные процессы и обусловит крах системы.

Роман С. Лема завершается следующими словами: «Я (повествование ведется от лица Кельвина – Ю.К.) ни на секунду не верил, что этот жидкий гигант, который уготовил в себе гибель многим сотням людей, к которому десятки лет вся моя раса напрасно пыталась протянуть хотя бы ниточку понимания, что он, поднимающий меня, как пылинку, даже не замечая этого, будет тронут трагедией двух людей. Но ведь его действия были направлены к какой-то цели. Правда, я даже в этом не был до конца уверен. Но уйти – значило отказаться от этого исчезающе маленького, может быть, только в воображении существующего шанса, который скрывало будущее. Итак, года среди предметов, вещей, до которых мы оба дотрагивались, помнящих еще наше дыхание? Во имя чего? Надежды на ее возвращение? У меня не было надежды. Но жило во мне ожидание, последнее, что у меня осталось от нее. Каких свершений, издевательств, каких мук я еще ожидал? Не знаю. Но я твердо верил в то, что не прошло время ужасных чудес»⁶.

А. Тарковский расходится в выводах с автором романа, что находит свое художественно-пластическое решение в сцене возвращения Кельвина в отчий дом, – сцене, трактуемой режиссером как «возвращение блудного сына». Бытие героя в начале жизни – это «белое-белое детство», пора ощущения гармонии и красоты мира (в память об этом Кельвин взял с собой в космос любительский фильм, где запечатлен небольшой костер, разожженный им вместе с Отцом и уже умершей матерью).

Дальнейшее уже связано с утратой прежней системы ценностей, с моральными и физическими потерями. Возникает проблема духовного возрождения. Собственно, у Тарковского все начинается там, где кончается у Лема. Герой последнего ожидает «ужасных чудес», у него не осталось надежд, не осталось ничего, кроме чистилища, предваряющего ад душевных мук. Герой Тарковского нащупывает путь к освобождению из тупика, его

чистилище ведет в рай. Кельвин Лема, заглядывая в собственную душу, видит в ней лишь смятение и растерянность; Кельвин Тарковского радуется лучезарному свету отчего дома, отражающемуся в зеркале его души. Хочется верить, что разожженный маленьким Кельвином костер со временем породит мощный и величественный огонь, которому будет дано очистить его душу.

В «Солярисе», несмотря на его фантастический характер, нет признаков приключенческого жанра, нет там и динамики развития во внешнем, чисто пластическом ее выражении. Это не случайно. Сам А. Тарковский признавался: « В неразвивающемся, как бы статичном характере напряжение страсти обретает максимальную остроту и проявляется более наглядно и убедительно, чем в условиях постепенных изменений. В силу такого рода пристрастий я и люблю Ф.М. Достоевского. Меня больше интересуют характеры внешне статичные, а внутренне напряженные энергией овладевшей ими страсти»⁷. Важно и другое, более общее, замечание режиссера: «Говоря о поэзии, я не воспринимаю ее как жанр. Поэзия – это мироощущение, особый характер отношения к действительности.

В этом случае поэзия становится философией, которая руководит человеком всю жизнь»⁸.

А.Тарковский в искусстве выступал как своеобразный продолжатель философско-этической проблематики произведений Ф.М. Достоевского. Но вспомним позиции В.С. Соловьева в отношении человеческой свободы. Есть, как считал философ, два основных пути достижения свободы для человека; первый путь реализуется стремлением к постижению Абсолюта и приближает его к выполнению божественных предначертаний; второй путь ведет к неограниченному самоутверждению человека и убивает саму идею свободы. Разорванность связей с миром, человеческий эгоизм грозят обернуться для личности крахом ее целостности и «самости». Атомарность личности, заключенная в «гордом человеке», неизбежно приводит к моральному саморазрушению. Преодолевая инерцию механической детерминированности значительным моральным усилием, совершая поступок, человек приближается к Абсолюту. Предпосылкой поступка выступает стыд как гнев, обращенный к самому себе, и кри-

тическая самосоотнесенность ума и чувства. Поступок объективно свидетельствует о любви к миру, является одним из звеньев цепи, ведущей к мировой гармонии.

И Вл. Соловьев, и А. Тарковский в центре своего внимания держат человека с неисследованными глубинами духа и характера, презирающего «гнилой и навоз» обывательского здравого смысла, пребывающего в мире страдающем, полном унижений и извращений человеческого достоинства, но человека возмущенного, протестующего, сострадающего.

И Вл. Соловьев, и А. Тарковский показывали, что нет ничего более удивительного и безумного, чем сама действительная жизнь, но в глубоких тайнах человеческой души обнаруживается стойкое стремление к идеалу, не подвластное никакому неверию и чувству безысходности.

Православная антропология учит, что первый человек был духовен, но затем его душа от мысленного обратилась к телесному, и множество телесных вожделений заслонили то зеркало души, в котором она должна видеть образ Бога. А. Тарковский же видит иной источник человеческого воскресения – не в Отчем образе, а в образе отчего дома. Этот животворный источник у него всегда чист и неприкосновенен. Хочется провести следующую параллель: у Достоевского звучит мысль, что «безобразно вырастающее самолюбие есть только ложное, первоначально извращенное чувство собственного достоинства, оскорбленного в первый раз еще, может, в детстве гнетом, бедностью, грязью, оплеванного, может быть, еще в лице родителей будущего скитальца, на его же глазах?»⁹. Тарковский верит в святость отчего дома, в целомудренность и моральную прозрачность мира детства. София Вл. Соловьева в трактовке Тарковского обретает черты Матери (каждый раз неповторимой, но не имеющей конкретного имени). В фильме «Солярис» она присутствует лишь в кадре любительского фильма, но чувствуется, что ее памятью освящен и продолжает жить отчий дом. В «Солярисе» на первый план выходит мужское начало – Отец. Это не случайно. В мифологии и философии восточных народов, у древних китайцев Земля и Небо были олицетворением двух противоположных начал – женского («инь») и мужского («ян»). Когда герой Тарковского живет на Земле, он опирается на силу духа и

нравственный авторитет матери (например, в фильмах «Иваново детство» и «Зеркало»), когда же он покидает пределы земного и устремляется в космос, т.е. в Небо, здесь роль источника животворящих сил переходит к Отцу при опосредующей функции материнского начала.

Эпизод встречи с Отцом на пороге родительского дома, как уже было замечено нами, решен в ключе евангельской притчи о блудном сыне. В ней рассказывается о том, что отец имел двух сыновей, и младший, взяв причитающуюся ему часть наследства, покинул отчий дом. Вдали от отчего дома он предался разгулу и вскоре впал в такую бедность, что вынужден был питаться остатками пищи свиней. В это трудное для него время блудный сын вспомнил о родном доме и, раскаявшись, вернулся домой, где был с любовью встречен простившим его отцом. В интерпретации Тарковского эта тема приобретает особую емкость и философскую глубину. Режиссер очень сдержанно, но предельно выразительно повествует о переживаниях двух близких друг другу людей – отца и сына. Великая облагораживающая сила любви, человечность, нерастраченное богатство чувств, пронесенные сквозь все испытания и лишения, – вот основное содержание этого эпизода. Во время их встречи идет дождь. В древнекитайской философии дождь – это субстанция, связывающая Небо и Землю. Дождь, следовательно, символизирует мировую гармонию.

Образ Отца в фильмах А. Тарковского более сухой, рациональный, но он находится в посюстороннем мире и принадлежит именно земному миру. Может быть, именно поэтому Отец связывает сына с космосом. Мать охраняет сына на земле; может, именно в силу этого она пребывает в особом мире; она и земная и неземная, и живая и воображаемая, и юная и пожилая. В фильме «Зеркало» Тарковский раскрывает образ Матери, смотря на нее взором своего отца, поэта А.А. Тарковского, который за кадром читает собственные стихи: «Ты была // Смелей и легче птичьего крыла, // По лестнице, как головокруженье, // Через ступень сбегала и вела // Сквозь влажную сирень в свои владенья // С той стороны зеркального стекла»¹⁰. В стихотворении присутствуют образы Зеркала, некой Хрустальной Сферы и Воды: «А в хрустале пульсировали реки, // Дымились горы, брез-

жили моря, // И ты держала сферу на ладони // Хрустальную, и ты спала на троне...»¹¹. Поэтом подчеркивается слияние реального и нереального, событийного и вечного, жизненно-конкретного и идеально-призрачного: «На свете все преобразилось, даже // Простые вещи – таз, кувшин, – когда // Стояла между нами, как на страже, // Слоистая и твердая вода. // Нас повело неведомо куда. // Перед нами расступались, как миражи, // Построенные чудом города, // Сама ложилась мята нам под ноги, // И птицам с нами было по дороге, // И рыбы подымались по реке, // И небо развернулось пред глазами...»¹².

Материальное начало, отчий дом как бы вне времени, они суть моральный абсолют, высший судия, бытие, предполагающее совершенство. Отсюда и мотив «Зазеркалья», перекликающийся с детскими воспоминаниями «Завражья». Отчий дом умирляет, успокаивает и упорядочивает бурление, кипение мировых, космических сил, делает их соизмеримыми с человеком, поднимает человека на один уровень с ними. Став взрослым и по каким-то причинам утратив эту гармонию с миром, человек только тогда обретает желаемую свободу и внутренний покой, когда он не просто ностальгически вспомнит о былом существе, а соединит свою детскую взволнованную память с нынешним состоянием своей души. «Но истинное спасение есть перерождение, или новое рождение, а новое рождение предполагает смерть прежней ложной жизни...»¹³, – отмечает В.С. Соловьев. «Смерть прежней ложной жизни» у Тарковского есть возвращение к истокам, когда будет дарована милость и будут отворены «алтарные врата», ведущие в «страну блаженных». А. Тарковский с самого начала своего творчества тяготел к осмыслению традиций русской философской культуры¹⁴ и той ее части, которая представлена Ф. Достоевским, Вл. Соловьевым, Н. Бердяевым, И. Ильиным, Л. Карсавиным и др.¹⁵. Человек, в представлении А. Тарковского, – это часть целостного бытия и его центр, от которого всецело зависят смысл и гармоничность вселенской жизни. Абстрактный рационализм уверяет в автоматической неизбежности «Царства Божия» на земле, но эта успокоительная вера зиждится на восприятии мира «снаружи», а не изнутри. Человек, в понимании А. Тарковского, воспринимает мир как *свой* мир; он – необходимая частица бытия, неотделимая от его

структуры и его вечного потока. Человек – сердцевина вселенной, и бесчисленные нити ее, как в фокусе, пересекаются в его душе; он знает, что нет никакой отдельной от нас природы, что каждое малейшее движение воздуха есть движение нашей собственной жизни.

Развивая некоторые идеи русской религиозной философии Серебряного века, А. Тарковский не обескуражен загадочностью бытия, – напротив, он чувствует всю прелесть существования, которая не гнетет его, а зовет к активному созерцанию, к деятельности, к творчеству. Его герои ощущают в себе двуединство бытия, двуслойность времени: они связывают своим выбором, поступком, размышлением мир текущий и вечный, грусть его и его красоту, его былое, далекое, общее и его личное, неповторимое, близкое. И А. Тарковский, и Вл. Соловьев верили в то, что творческое начало обязательно возьмет верх и убьет в любом человеке ростки обывателя. Творческое начало – это путь к совершенству. Нести бремя нелегко, ибо совершенство – «ад сознания», постоянная мобилизация духовных сил. Но это и есть то состояние, которое позволяет человеку быть центром мировых сущностных сил.

¹Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. (Юбилейное изд). М., 1928. Т.41. С. 604.

²Бабореко А. И.А. Бунин. Материалы для биографии. М.: Худож.лит., 1967. С.73.

³Солоницын А.А. Ветвь. М.: СК СССР, 1990. С. 33.

⁴Бунин И.А. Собр. соч. В 9 т. М.: Худож.лит., 1965 – 1967. Т.5. С.307.

⁵Цит. По кн.: Михалкович В.И. Андрей Тарковский. М.: Знание, 1989. С. 28.

⁶Лем С. Солярис. Н. Новгород, 1991. С.160.

⁷Когда фильм окончен: Вып. IV. М.: Искусство, 1964. С. 141

⁸Там же. С.146.

⁹Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. М.: Сов. Россия, 1986. С. 166.

¹⁰Тарковский А. Стихотворения. М.: Радуга, 1991. С.96.

¹¹Там же. С. 96, 98.

¹²Там же. С. 98.

¹³Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 344.

¹⁴См.: Евлампиев И.И. «Страсти по Андрею»: философия жертвенности. Андрей Тарковский и традиции русской философии // Вопр. философии. 2000. №1. С. 56 – 57.

¹⁵См.: Там же. С. 62; также в статье: Евлампиев И.И. Андрей Тарковский и новая философия человека // Вопр. философии. 1996. №12.

ПУБЛИКАЦИИ

ПУБЛИЧНОЕ ЗАСЕДАНИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АКАДЕМИИ, ПОСВЯЩЕННОЕ ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

В воскресенье 1 ноября в Париже состоялось публичное заседание Религиозно-Философской Академии, посвященное памяти Владимира Соловьева по случаю двадцатипятилетия со дня его смерти. Заседание началось панихидой, отслуженной протоиереем о. Сергием Булгаковым. После панихиды о. Сергей Булгаков сказал слово:

Поминайте наставников ваших (Евр. 13:7). Долг любви церковной к почившему рабу Божьему Владимиру есть прежде всего молитва о душе его, а затем и благодарная память о добром деле жизни его. Есть много людей, которым помог он прийти к вере Христовой и пройти, опираясь на его руку, ту или иную часть своего пути к Богу, и я первый обязан ему этим, и в нем имею одного из путеводителей ко Христу. Рабу Бож. Владимиру вверено было служение слова, подобное служению ранних христианских апологетов, которые помогали пробиваться к вере через тьму неверия и язычества, и к тому Бог наделил его многими дарами. Он был *проповедником* веры в Бога и Церковь, и всю жизнь нес подвиг этого исповедничества. Ему даны были многие дары, - дар религиозного воодушевления и живого, опытного проникновения в догматы, дар духовной свободы, дар отыскания Царства Божья в силе, правде и красоте его раскрытия в исторических путях человечества, дар печалования о расколах церковных. Большие и многие дары влекут с собою и

большие трудности, и духовные восхождения должны оправдываться соразмерным молитвенным подвигом. Трудно всегда сохранять духовное равновесие и трезвенность, не делаясь жертвой искушений и прельщений, не смешивая вдохновенности с вдохновением, возбуждения с пророчествованием, дерзновения с самочином, и почивший раб Божий Владимир не всегда и не во всем оставался свободен от этих смещений. И дело любви церковной к почившему является не только хранить о нем молитвенную память, но и продолжать жизненное дело его, исправляя его в уклонениях и ошибках и тем и освобождая душу автора от их последствий, на нем тяготеющих.

В числе других уклонений было и то, которое постигло его на пути его исканий церковного воссоединения всех, именно, смущающее многих тайное присоединение его к католицизму, которое неизвестно было при его жизни и поныне остается неразгаданной тайной. Однако перед смертью умирающий обратился к Таинствам Православной Церкви, на смертном одре он не отторгся от Православия, и Православие не отрицается своего сына, ныне нами благодарно поминаемого.

После слова о. Сергия Булгакова Н. А. Бердяев сказал на тему: *«Идея Богочеловечества у Вл. Соловьева»*:

Русские неблагодарны к своим замечательным людям. Эта неблагодарность сказалась и в отношении величайшего русского мыслителя. Образ Вл. Соловьева остается загадочным. Есть Соловьев «дневной» и Соловьев «ночной». И противоречия Соловьева ночного иногда лишь кажущимся образом были примирены в сознании Соловьева дневного. Он мистик и рационалист, православный и католик, человек церковный и свободный гностик, консерватор и либерал. Противоположные направления его считают своим. Но он был и остался одиноким. Вл. Соловьев — универсальный ум, и центральной идеей его была идея конкретного всеединства. Но движущий пафос В. С. нужно искать в идее Богочеловечества. С этим связано его понимание христианства. Он прежде всего религиозный защитник человека и человечества. Он борется со всеми уклонами к монофизитству. Вл. Соловьев вернулся к вере отцов после гуманистического опыта новой истории, после свободного пути познания. И для него свобода и активность человека есть часть христианства, как ре-

лигия Богочеловечества. Он вносит в христианство принцип развития. Он всю жизнь защищает свободу духа, свободу совести, чем отличается от католичества. Христианство предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека, т. е. в соединение в Богочеловечестве двух природ. В первый период, к которому относятся «Чтения о Богочеловечестве», настроение Вл. Соловьева отличается оптимизмом. Он не видит трагизма исторического процесса и представляет себе эволюционно осуществление теократии на земле. В.С. исходит из кризиса современной цивилизации. Но он признает положительное значение отпадения природных человеческих сил от Бога как условия *свободного* их воссоединения с Богом. В.С. прошел через германский идеализм, который для русской религиозной мысли имеет то же значение, какое имела греческая философия для учителей Церкви. Рационализм и мистицизм сочетаются в религиозной философии Соловьева. Он понимает христианство не только как данность, но и как задание. Христианство есть организованная любовь. Для В. С. Богочеловечество явится в результате соединения божественного начала Церкви на Востоке и человеческого начала на Западе. Активное выражение человеческого начала в Богочеловечестве — основная идея В. С. Он верит в человечество, как в реальное существо. С этим связано учение о Софии. София есть идеальное, совершенное человечество. Человечество — душа мира. София — душа мира. София, душа мира, человечество — двойственное существо, божественное и тварное. Нет резкого разделения между сверхъестественным и естественным, как в томизме. Человечество вкоренено в Божественном мире. Каждый человек вкоренен в универсальном, небесном человеке, в Адаме Кадмоне Кабаллы. Мировая душа свободна, она свободно, предмирно и довременно отпала от Бога и свободно должна к нему вернуться... В. С. учит об абсолютном сущем и абсолютном становящемся. Богочеловечество есть абсолютное становящееся. Явление Христа есть явление Нового Адама, есть антропогенический и космогенический процесс. В. С. чуждо судебное понимание искупления. В этом он чужд католической теологии. В христианском человечестве должно произойти тоже соединение двух природ, которое индивидуально произошло в Иисусе Христе. В. С. никогда

не понимал христианство, как религию личного спасения, а всегда понимал его, как религию спасения и преображения мира, как религию социальную и космическую. Отрицательное развитие человеческого начала имеет положительное значение для Богочеловечества. В. С. придает огромное значение еврейству именно потому, что в нем выражена напряженная активность личного человеческого начала. С религиозным утверждением человеческого начала у В. С. связано его понимание пророческого служения, свободного пророчествования. Пророк в отличие от священника есть боговдохновенный человек. В. С. был одинок и не понят, потому что он чувствовал себя призванным к пророческому служению. Он, как и кардинал Ньюман, признает догматическое развитие в Церкви. В статье «Об упадке средневекового мировоззрения» В. С. видит в гуманизме и прогрессе, в гуманных общественных реформах большее осуществление христианских начал, чем в условном и полуязыческом христианстве. Он всегда требовал, чтобы христианство было реально осуществлено в жизни, личной и общественной. Христиане сами должны быть лучше, а не нападать на нехристиан. Эту подлинно христианскую мораль он применял к еврейскому вопросу. В статье «Идея человечества у Ав. Конта» В. С. сближает культ Великого Существа — Человечества с культом Мадонны и культом Св. Софии. Человечество есть половина Богочеловечества. Конт не совершал греха против Духа Св., и Соловьев предлагает внести его имя в христианский календарь. В. С. был своеобразным христианским гуманистом. Человечность для него органически входит в христианскую веру. В. С. не всегда верно решал религиозную проблему о человеке, но заслуги его огромны в самой постановке проблемы. В первый свой период Соловьев недооценивает силы зла в мире и его нарастания. Он не свободен от иллюзий прогресса. Его концепция вселенской теократии есть чистейшая утопия, которая у него самого под конец рухнула. В «Повести об антихристе» историческая перспектива окончательно заменяется перспективой эсхатологической. В. С. не верит больше ни в какие исторические задачи. Власть в мире окончательно переходит к антихристу. Антихрист — филантроп, благодетель человечества. В. С. видит, что зло нарастает под видом добра. Теократия не может осуществ-

ляться путем необходимой эволюции. Дело В. С. приводит нас к мучительной проблеме христианского сознания: христиане должны осуществлять правду Христову в мире, царство Божье на земле и царство Божье на земле легко может оказаться подменной, царством антихриста. Коммунизм соблазняет кажущимся осуществлением социальной правды. Новая история создала *ересь гуманизма*. И необходим церковный ответ на тревожный религиозный вопрос, поставленный этой ересью, — раскрытие положительной правды о человеке, о его творческом признании. В. С. всей своей жизнью ставил этот вопрос и помогал его разрешению. Он верил в пророческую сторону христианства и призывал к творческому возрождению христианства. В этом его бессмертная заслуга.

Профессор Б. П. Вышеславцев в своей речи «*Владимир Соловьев и Платон*» сказал следующее: В. Соловьев является типичным представителем восточного христианства, воспринятого нами от эллинов. Это выражается в его богословии, в его философии, в его мистике, и даже в его отношении к другим исповеданиям: нельзя понять его практического отношения к католичеству, если не иметь в виду, что он одержим идеей всеединства и православной идеей вселенской соборности.

Вслед за виднейшими восточными отцами Церкви, вслед за Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником, Соловьев вступает на путь Платонизма. Платон предопределяет весь путь, весь метод его философствования, всю его любовь к Софии. В конце своей жизни он ставит себе задачей дать русской философствующей мысли Платона, как это сделал Шлейермахер для Германии. Во всей мировой философии Платон является единственным в своем роде соединением трех потенций духа: диалектического гения, поэтического таланта и мистической одаренности. В этом *сочетании* даров Соловьев конгениален Платону; более того, Платону конгениальна русская душа: тому доказательством является Достоевский с его трагическим гением, диалектическим талантом и мистическими озарениями.

Напротив, латинский гений католичества всего менее конгениален Платону: он вдохновляется Аристотелем, его рассудочно-аналитическим талантом, лишенным всякой поэзии и мистики, его «Евклидовым умом». Логика Аристотеля и рассудочно-

аналитический гений римских юристов предопределили характер католической теологии: ее статичность, конечность, абсолютность решений, юридизм (теория искупления), успокоение формальных разграничений. Всегда характерным остается для нее полное *непонимание диалектики*, с ее апориями, переходами, текучестью, с ее всеединством и соборностью; и далее — подозрительное отношение к мистике, которая ставится под надзор инквизиции и «директоров совести».

Все это глубочайшим образом противоречит духу Соловьева, который владеет, конечно, методами западно-европейской мысли, как ученый и философ, но в своей интимной мистике определяется всецело влияниями востока: сирийским гнозисом, Индией, неоплатонизмом и восточными отцами церкви. Никогда католичество не потерпело бы мистику «Софии». Если бы Соловьев действительно перешел в католичество, он навсегда остался бы там чужим, как остались чужими католичеству Скотт Эриуген, Николай Кузанский и Мейстер Эккехардт.

Подлинное православие Соловьева всего лучше доказывается его последним гениальным произведением *Повестью об антихристе*. Речь старца Иоанна о единстве христианской Церкви и соединении исповеданий есть образец православия — свободного, вселенского и соборного. Здесь нет речи о переходе всех в католичество, нет речи и о том, что папа является единственным вождем христиан в их борьбе с антихристом. Соборное единство христиан осуществляется в порыве любви, в сознании того, что «перегородки исповеданий не доходят до небес» (Филарет). Католик никогда так не закончил бы «Повесть об антихристе» (см. напр. Бенсон).

Печатается по первой публикации:
«Путь». Париж, 1926. №2. С. 219-221.

ВАЛЕНТИН СПЕРАНСКИЙ

**ЧЕТВЕРТЬ ВЕКА НАЗАД
(Памяти Владимира Соловьева)**

Прошло ровно двадцать пять лет с того дня, как в Москве хоронили Владимира Сергеевича Соловьева. Выросло уже после этого новое поколение и вместе с поколением предшествующим столько передумало и перечувствовало за минувшую четверть века, сколько не приходилось дальним предкам думать и чувствовать за целое столетие. Историческая Немезида творит переоценку всех ценностей и беспощадно кассирует самые уверенные приговоры современников. Имя Владимира Соловьева за минувшее двадцатипятилетие не только не померкло на историческом горизонте, но, наоборот, вырисовалось на нем более ярко и более четко, становясь, несомненно, светоносным средоточием целого литературно-философского созвездия.

Похороны знаменитого русского философа пришлось в самую глухую безлюдную пору московского лета. Утром 3 августа прах Владимира Сергеевича перевезли в университетскую церковь — ту самую, где, как он рассказывает в стихотворении «Три свидания», ему в раннем еще детстве явилось первое видение. Медленно и бесшумно двигался серебряный нарядный катафалк из имения Князя Петра Н. Трубецкого «Узкое» по проселочной дороге в Москву. Девять верст прошли немногие сопровождавшие друзья то сжатыми золотистыми полями, то листовым лесом, уже теряющим багряный свой убор. Задолго до начала обедни раскрытый гроб поставили на возвышение, украсили обильно живыми цветами. Всю долгую заупокойную службу я почти не мог оторвать глаз от бездыханного Соловьева. Трудно представить себе мертвеца, производящего более величественное, мистически-примиряющее со смертью впечатление. Точно из бледно-палевого мрамора, напоминающего своим цветом еще не увядшие лепестки нежной чайной розы, был выточен сверхчеловеческим резцом этот чудный тонкий профиль. Нездвижно легли вокруг прекрасного лба когда-то непокорные пряди серебристых волос. Длинные пушистые ресницы полузакрытых глаз как будто скрывали предсмертную тайну навсегда погасшего взора. Послушно скрестились усталые женственные руки. На спокойно сомкнутых устах застыла чуть приметная примирительная улыбка.

Молодой безвестный священник, напутствовавший умиравшего «болярина Владимира» исповедью и причастием в селе

Узком, прочел в конце отпевания с особым задушевым волнением разрешительную молитву. Одна из сестер бережно отерла прекрасное лицо усопшего брата какой-то ароматной влагой. Началось последнее прощание. Обширный храм огласился горьким плачем, не только женским. Когда я поцеловал чело Соловьева, я не почувствовал ледящего прикосновения смерти. Я ощутил, наоборот, благодатную близость того непобедимого и неумирающего начала, что «над бездушной смертью вечно торжествует». Завидным спокойствием недоговоренной, но для себя разгаданной тайны, мудрого завершительного синтеза, были запечатлены эти, пока невредимые, благородные останки. Сказал несколько сердечных напутственных слов старший из служившего соборно духовенства, симпатичнейший наш профессор богословия Н. А. Елеонский. Ближайшие друзья — братья Евгений, Петр и Сергей Трубецкие, В. Д. Кузьмин-Караваев, кн. А. Д. Оболенский, П. Н. Исаков и другие подняли странно-легкий гроб и понесли его к выходу.

День был ярко-солнечный и душный. Когда немногочисленная процессия шла мимо Храма Спасителя при полном солнечном сиянии стал падать большими хрустальными каплями живописный дождь. Над Замоскворечьем вскоре показалась замечательно красивая радуга — то небесное явление, которое так любил и так увлекательно символически толковал в своей поэзии покойный Владимир Сергеевич. У ворот Новодевичьего монастыря печальный кортеж был встречен хором монахинь. Чудесная мелодия зауспокойных напевов, исполненных одними высокими голосами, нежной трелью замерла среди влажного освеженного воздуха. Могила знаменитому философу была приготовлена недалеко от входа, рядом с местом вечного упокоения его отца — знаменитого историка. Начались речи. Прекрасное, в душу проникающее, слово сказал профессор В. Н. Герье. «Радость и надежду ты всюду вносил с собой, дорогой Владимир Сергеевич. Радость и надежду испытывал тот, кто видел тебя ребенком в родительском доме, кто встречал твой вдумчивый взор на студенческой скамье. Радость и надежда овладели всеми нами, когда в Московском Университете ты водрузил знамя истинной философии, долго забытой. Светлые видения, которыми ты жил и утешался, были не напрасны!». По суровому, точно

вольтеровскому, лицу заслуженного историка текли слезы, и в сухом бесстрастном голосе его звучали особо теплые ноты...

В один из тихих летних вечеров 1867 года три мальчика-подростка, имевших благовоспитанно-барский вид, гуляли по кладбищу в подмосковном дачно-аристократическом селении Покровском-Глебове-Стрешневе и мирно беседовали. Вдруг старший из них — обладатель прекрасных синих глаз и густых каштановых кудрей, с мгновенно загоревшимся взглядом порывисто прыгнул на могилу неведомого покойника, повалил на ней крест и стал на этом кресте плясать какой-то дикий танец... С недоумением и ужасом глядели на такое жестокое чудачество два младших мальчика. Этот юный изувер, предвосхитивший ровно за полвека кощунственные выходки современных комсомольцев, был Владимир Соловьев — будущий ревностный защитник церковного христианства и дальновидный критик всякой безбожной революционности, а два его спутника — братья Лев и Владимир Михайловичи Лопатины — впоследствии первый — профессор Московского Университета по кафедре философии (умерший 8-21 марта 1920 года), а второй — артист Московского Художественного театра.

По засвидетельствованию как этих, так и других своих друзей, Владимир Соловьев в ранней молодости пережил кратковременный, но очень бурный период богоборческих сомнений и нечестивого задора. Однажды 15-летний скептик, живя под религиозно-консервативной сенью родительского дома, «предался иконоборству» и в ознаменование этого сорвал со стены своей комнаты и выбросил в сад образа, бывшие свидетелями стольких его пламенных молитв². Безболезненно, быстро и почти незаметно для окружающих перешел Соловьев от кощунственного вольнодумства к отстаиванию христианской теократии, от бестрепетных дерзаний к ортодоксальной покорности.

Однако в бездонно-глубокой натуре его остались неизбежные притаившиеся духовные потенции для самих смелых богоборческих сомнений. В последние годы он с особым скорбным убеждением повторял, что любить Бога деятельно и плодотворно может только тот, кто умеет Ему открыто и отважно противиться. «Многие проповедуют теперь союз верующих против угрожающего безбожия, а я предпочел бы вступить в союз с не-

верием против бездейтельных и поверхностных христиан», — добавляет Соловьев, нередко при этом и напоминал, что из непримиримых как будто Савлов-гонителей выходили не раз Павлы — восторженные сторонники, что поэтому из всех союзов следует лишь решительно избегать союза с бесами, которые веруют и трепещут... Всегда искренно возмущался наш философ той непрошеной и своекорыстной защитой, которую встречает иная истинная вера от властвующего казенного лицемерия и не уставал восставать устно и печатно против гонений на еретиков, преследования иноверцев и утеснения инородцев... На закате своих недолгих дней, под впечатлением отечественной религиозной нетерпимости, Владимир Соловьев написал свое изумительное пророческое письмо к императору Николаю II, донныне почти неизвестное в русской эмиграции³. «Христос сказал: Я есмь дверь. Позволительно ли христианам силою толкать в эту дверь одних и силою же не выпускать из нее других? Сказано: приходящего ко мне не отгону, но о притаскиваемых насильно ничего не сказано. Зачем же тут еще принуждение, к чему эта внешняя искусственная ограда, это тройное кольцо из уголовных законов, административных притеснительных мер и цензурных запрещений? Но как ни тяжелы и обидны эти оковы для стороны терпящей,— для различных раскольников, сектантов и иноверцев,— без сравнения тяжелее и обиднее такое положение для самой господствующей церкви: для нее оно пагубно. Крепостное право, поработавшая крестьян, развращало помещиков. Закрепощение людей к православию лишает русскую церковь нравственной силы, подрывает ее внутреннюю жизненность. Может ли Церковь Божья жить на земле без духовной борьбы за истину, а возможна ли такая духовная борьба для Церкви, крепко огражденной оружием вещественным? С каким успехом можно заблуждающихся убеждать в той истине, во имя которой они уже посажены в тюрьму или сосланы в ссылку? Оружие церкви есть слово, но можно ли достойно обличать тех, кому уже зажали рот силой? Можно ли честно бороться с противниками, у которых крепко связаны руки? Народ уже выходит из духовного малолетства, и недостойная защита истины производит в его глазах гораздо больший соблазн, нежели свободная проповедь заблуждения. Далекое не худшее среди православного

народа могут рассуждать (и уже рассуждают) так: из двух религиозных обществ, которое более соответствует духу Христову и евангельским заповедям: гонящее или гонимое? Ибо хотя не все гонимые страдают за правду, но все гонители заставляют страдать высшую правду в самих себе. Нельзя же православному христианину отрицать того факта, что Христос в евангелии неоднократно говорил своим ученикам: «Вас будут гнать за имя Мое, но ни разу не сказал: Вы будете гнать других во имя Меня». Так писал он там своему адресату. Преследование еретиков неминуемо порождает ожесточенных безбожников, будущих разрушителей и осквернителей, как об этом, в глазах Соловьева, наглядно свидетельствует пример Французской революции. «Система замороженных нечистот» — порядок цензурных запретов и полицейских пресечений ранее или позже безусловно рухнет и погребает под своими обломками ослепленных охранителей. «Новые времена стараются, хотя и не всегда успешно, отнять у божества полицейскую функцию, а у полиции божественную санкцию». «Задача — трудная» — писал он в классической статье своей «Жизненная драма Платона». Этой великой задаче, не покладая рук, не склоняя оружия, служил Владимир Сергеевич до последнего часа жизни. Будущая русская революция всегда представлялась ему в жутких очертаниях стихийного беспощадного урагана, вандальской, кроваво-мстительной потехи. Однако, будучи непоколебимо предубежден против революции «безбожной, безидейной и бессловесной», он порою сам совершенно серьезно мечтал о коренном государственном перевороте,двигаемом религиозной верой. Под впечатлением страшного голода, постигшего Россию в 1891 году, Соловьев носился с фантастическим планом целостного революционного обновления России, производимого дружными усилиями особого триумвирата в составе популярного священника, популярного полководца и популярного мыслителя. На всякого мудреца довольно простоты, и у всякого гения проявляется вечнодетское начало в особых неповторимых формах. Эта утопическая греза вскоре перестала совершенно владеть Соловьевым, но негодующий протест против власти, не умеющей оградить народ от хронического недоедания, как духовного, так и плотского, не замолкал до конца в его душе.

Эта загадочная двойственность в неподражаемом духовном облике Соловьева, сказавшаяся так ярко в его политическом жизнепонимании, всегда чувствовалась и в его религиозно-философском творчестве. Из странных загадочных противоречий была соткана многогранная, тонко мозаичная личность русского гениального мыслителя. Как жемчуг есть болезнь раковины, как редчайшие черные перлы составляют по иным догадкам пленительную извращенность причудливой природы — так бывает, вероятно, и в сокровищнице драгоценностей философских. Необычайно разносторонний и капризный ум Владимира Соловьева в своих нетерпеливых переходах давал порою целый радужный спектр настроений. Игра цветов вещественной жемчужины зависит от интерференции света на волнистой поверхности перламутровых слоев. Так и титанический ум Владимира Соловьева сверкал разноцветными лучами в зависимости отчасти от того, какой внешний свет попадал на его своеобразную призму. Он отражал и ровный свет горы Фавор, свет невечерний и немерцающий, и кровавое зарево красного смеха и мутно-зеленоватое сияние житейских болотных огоньков... Решающим властным началом в этих, иногда очень быстрых переходах было, конечно, внутреннее самозаконное сознание нашего философа. Соловьев понимал, как, может быть, никто другой в наше время, кристально чистую радость религиозной интуиции и молитвенного благоговения — однако и в очень зрелом возрасте озадачивал простодушных людей своими двусмысленными недомолвками. Иногда можно было заподозрить в нем какого-то двуликого Януса богословской диалектики, доброго, но ласково-коварного Мефистофеля. Соловьев называл православное богослужение «чудесным и ангелами переданным», но сам в храмы ходил очень редко и однажды сам при мне прямо сказал, что весь церковный обиход не для него писан и что молиться, как подобает нынешнему христианину, на языках славянском, греческом и еврейском он может только в полном одиночестве.

Все эти противоречия и все эти причуды, крайне интересные для всех изучающих таинственный духовный облик великого русского философа, не подрывают несколько бессмертную общественно-воспитательную ценность его превосходнейших сочинений. В серьезную минуту он говорил всегда о серьезном

серьезно и обладал истинным энтузиазмом выстраданного убеждения. Всегда последовательно учил Владимир Соловьев, что нынешний мир безобразного суемудрия и духовного рабства, мир крови и грязи, может и должен быть преображен и одухотворен дружными усилиями свободной человечности. «Социализм завидует богатым — христианство их жалеет». Эти вещи слова его точно огненными буквами остаются на духовном небосклоне современной России, давшей с самоубийственным упорством кошмарную пародию на социализм и растратившей так головокружительно быстро свое богатство и духовное и материальное.

В мире не жалец, а в даль стремящийся прохожий — бездомный бедняк-бессребреник Владимир Соловьев завещал родине и человечеству неисчислимо и нетленное богатство идейное. И вот почти все русские религиозные мыслители оказались хотя бы частичными его наследниками, отразив за четверть века в своих работах волей или неволей, прямо или косвенно его могучее царственное влияние. Оценить же весь пророческий и учительский подвиг Соловьева будет по силам только освобожденной и очеловеченной России будущего.

Валентин Сперанский

¹ Лопатин Л.М. Вл.Соловьев и кн. Е.Н.Трубецкой // Вопросы философии и психологии. Кн. 119. С. 356.

² Величко В.Л. В.Соловьев. Жизнь и творения. 1903. С. 50 и письма Вл.Соловьева. Под ред. Э.Л. Радлова. Т. III (Спб., 1911). С. 74-75.

³ Оно напечатано в журнале «Начала» 1921 г.

Печатается по первой публикации:
«Путь».Париж, 1926. №2. С. 222-225.

Г.ФЛОРОВСКИЙ

ТЮГЧЕВ И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ
(Глава из книги)

П.Б.Струве

I. В 1883-м году Соловьев начал печатать у Ив. Аксакова, в его еженедельной газете «Русь», свои известные статьи о «Великом споре и Христианской политике». Для Аксакова был неприятен и неприемлем новый оборот в мировоззрении Соловьева, приходившего тогда из самого славянофильства к своеобразному религиозному западничеству. Одну из глав всего ряда Аксаков вовсе отказался напечатать. Это была глава об Империи, о всемирной монархии. Соловьеву пришлось уступить, с неохотой и огорчением. И вот что писал он тогда Аксакову: «Идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, между прочим, Данта, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании «Великого спора» я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данте и Тютчева»¹. Имя Тютчева здесь в особенности интересно. Вероятно, именно сам Аксаков обратил внимание Соловьева на политические статьи Тютчева и дал ему им написанную биографию поэта, на дочери которого Аксаков был женат. И в этой увлекательно написанной биографии Соловьев больше всего и мог найти на тему об Империи. Вместе с тем, имя Тютчева всего проще объясняет этот парадоксальный переход от славянофильских предпосылок к западным выводам, который так вообще характерен для религиозно-философского становления Соловьева... Полное издание «Великого спора» не осуществилось. Вместо того Соловьев написал свою французскую книгу, и в ней, действительно, развил свою схему «всемирной монархии». Мы не можем судить, как соотносится этот французский и окончательный текст к тому первоначальному, который был отвергнут Аксаковым. Во всяком случае, во французской книге ссылок на Тютчева нет... Много позже Соловьев писал о Тютчеве как поэте, говорил в своей статье и об его исторических взглядах и ожиданиях. О своих былых сочувствиях Тютчеву в этих ожиданиях и предсказаниях здесь Соловьев не говорит². Письма к Аксакову изданы были впервые только в 1913-м году, и никто из исследователей не обратил внимания на приведенное выше признание Соловьева... Нетрудно убедиться, что впечатление от статей Тютчева было у Со-

ловьева очень сильным. У Тютчева он услышал новые мотивы, и был ими увлечен.

2. В 1849-м году Тютчев начал писать французскую книгу: Россия и Запад. Эта книга не была окончена никогда. Из намеченного Тютчевым плана только две темы были им обработаны в отдельных статьях, тогда же изданных за границей. Уже после смерти Тютчева Ив. Аксаков издал из его черновых тетрадей отдельные наброски и заметки. Конечно, не все, что осталось. Но достаточно, чтобы восстановить и разгадать общий замысел писателя³. Тютчев писал под впечатлением недавних событий. Это было сразу же после Февральской Революции. Только что вся Европа содрогнулась в революционных корчах. Казалось, начинается новый век, новый исторический фон. Казалось не одному Тютчеву, и не ему только так показалось. Очень многие тогда так подумали, и пророчествовали. Из русских достаточно напомнить Герцена... Великий тайнозритель природы, Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы... История обращалась для него в Апокалипсис. «Господь пишет огненными знаками на небесах, почерневших от бурь»... В этом отношении Тютчев был, скорее, западным человеком. К де Местру он психологически ближе, чем даже к Хомякову. Его русские современники, старшие славянофилы, еще не испытывали апокалиптической тревоги, еще не знали той метафизики Революции, о которой с такой нескромной смелостью на Западе уже давно рассказал именно Местр... Именно Местра все время так напоминает Тютчев... Тютчев исходит из антитезы: Революция и Россия. «Давно уже в Европе существуют только две действительные державы: Революция и Россия. Эти силы стоят теперь друг перед другом, и завтра, быть может, столкнутся. Между ними ни сговор, ни соглашение невозможны. Жизнь одной из них есть смерть для другой. От исхода борьбы между ними, — величайшей борьбы, какой только когда-либо был мир свидетелем, — на многие века зависит политическое и религиозное будущее человечества». Две державы, две власти, две силы — *deux puissances réelles*... Это не политические и не эмпирические только силы. Противостоят и противоборствуют два ду-

ховных начала, два метафизических принципа. Борьба совершается в глубинах и на поверхность только порывается... Россию Тютчев противопоставлял революции не потому, что видел в ней оплот реакции, или некий контрреволюционный утес и твердыню абсолютизма. Абсолютистом Тютчев не был. И к тому, «что называется Россией на официальном языке», относился всегда с нескрываемым отрицанием, со страдальческим раздражением и гневом. О ней, об этой официальной России он отзывался всегда резко: это бессмыслица, страшная и смехотворная сразу, здесь все сплошь одурело — *tout s'est crétinisé d'ensemble*... Сознание замкнулось здесь в каком-то магическом круге... Мысль оконечела... Все притупилось... Утрачено чувство и понимание исторических преданий... Николаевская Россия открывалась перед Тютчевым, как видение Иезекииля. «Все поле покрыто сухими костями. Оживут ли кости сии. Ты веси, Господи. И только дыхание Божие может оживить их, дыхание бури»... Нет, не об этой мнимой России («*ce faux peuple*») думал и говорил Тютчев. Но за призрачной декорацией он видел и угадывал другую и подлинную Россию,— «край родной долготерпенья»... И эту Россию,— он знал и видел это, — «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя»... Это — Россия русского народа. И Россия христианская, в самых глубинах и тайниках бытия своего... Тютчева меньше всего можно назвать в каком бы то ни было смысле народником. Социальные мотивы славянофильства не имеют большого значения в его схемах. Его исторический шибболет совсем не: «община», но: *Империя*... Эту Империю он провидит, однако, именно в народной России. «Мир русско-византийский, в котором жизнь и богослужение одно»... Эта Россия еще в возможности, еще в становлении, еще ожидает часа своего... Именно эту Россию, будущую и становящуюся, Тютчев противопоставляет революционному Западу... И Революция для Тютчева есть не только эмпирический факт, народный мятеж или самоутверждение, не только «вольнлюбивое стремление». Революция есть, прежде всего, «идея», духовная реальность — в этом Тютчев только повторяет Местра... Тютчев пишет всегда революция с большой буквы — *La Révolution*... Он говорит не о революциях, не об отдельных революционных вспышках или движениях, не о каких-нибудь местных случаях

или случайностях... Революция, как принцип или духовная сущность, не исчерпывается в своих эмпирических проявлениях... Революция есть антихристианство, определял Тютчев,— и в этом источник ее власти или мощи в мире. Противохристианский дух есть душа Революции, в этом ее основной отличительный признак — *l'esprit anti-chrétien est l'âme de la Révolution*... И вот на Западе это не есть какое-то случайное, обособленное явление. Это есть последнее слово Запада — крайний предел, последовательный вывод западной цивилизации... Более того: это весь Запад. Тютчев настаивает на этом обобщении. «Вся новая мысль, со времени ее отпадения от Церкви». То есть: со времен Реформации. Снова Тютчев повторяет Местра, выводит Революцию из Реформации, приравнивает и отождествляет их, эти два восстания. Нужно помнить, что здесь Тютчев совпадает не только с де Местром, но и с Сен-Симоном, который в своем «Новом Христианстве» со всей прямою сближает эти два акта революционного самоутверждения человеческого «Я». Это была общая органическая антитеза новой или «романтической» эпохи, противопоставленная критической тезе предыдущего века... И за Сен-Симоном пошел Конт... Тютчев пошел и дальше, и в другую сторону. Для него Революция начинается на Западе не только не в 1789-м году, и даже не во времена Лютера. Ибо самую Реформацию Тютчев выводит из Папства (в этом его повторил Хомяков). И получается единая и непрерывная революционная традиция. Новейшая революционная школа делает только последний вывод, крайнее обобщение... *Весь Запад есть Революция*, есть восстание и апофеоз человеческого «Я»... В этом единство Запада... И это есть единство Революции. Запад или Европа открывается Тютчеву как великое духовное единство, несмотря на все разделения и раздоры. «Революция, которая есть не что иное, как апофеоз того же самого человеческого «я», достигшего до своего полнейшего расцвета, не замедлила признать своими и приветствовать, как двух своих славных предков, и Григория VII, и Лютера. Родственная кровь заговорила в ней, и она приняла одного, несмотря на его христианские воззрения, и почти обоготворила другого, хотя он и был папою»... И это значит, что на Западе нет и не может быть устоя против Революции. Всякое противодействие Революции, всякая реакция или реставрация на

Западе есть только самообман и мистификация. Видимо разделенный Запад един и солидарен в идее... Запад есть Революция, — именно потому, что Запад есть Рим. Древний, языческий Рим, — «предание римской империи», пробившееся наружу чрез христианские века. И потому некая подделка под истинное Царствие Христово... Это — Кесарь, вечно враждующий со Христом: *c'est l'a César qui sera éternellement en guerre avec le Christ...* «Идея Империи всегда была душою истории Запада», — думал Тютчев; но сразу же оговаривал: «но Империя на Западе никогда не была не чем иным, как похищением власти, или узурпацией». Законная Империя с Константина — на Востоке, — для Тютчева это тот узловой «христианский факт», который отвергает языческий, — *c'est la donnée chrétienne que la donnée païenne cherche à nier...* На Западе «Империя» есть поэтому нечто насильственное и противоестественное. В сущности, Империя на Западе неосуществима, все попытки ее там «устроить» срываются в неудачу... «Это была добыча, которую папы поделили с германскими кесарями; отсюда их распри. Законная Империя осталась прикована к наследию Константина»... История Запада вся сжимается в «Римский вопрос», и в нем сосредоточены все противоречия и все «невозможности» западной жизни... Папство сделало попытку «организовать царство Христово, как мирское царство», и Западная Церковь «превратилась в учреждение», «стала государством в государстве», — как бы «римская колония в завоеванной земле». Отсюда этот «безбожный и святотатственный поединок» с «Империей». Этот исторический поединок разрешается двояким крушением: Церковь отвергается в Реформации во имя «человеческого личного Я»; и Государство отрицается в Революции. Однако странным образом и неожиданным — сила традиции остается при этом столь упругой, что самая Революция стремится сорганизоваться в Империю, как бы повторить дело Карла Великого. Этот революционный империализм мог быть только пародией. Наполеон в своей «Империи» пробовал «миропомазать» и «посвятить» Революцию («sacrer»), — в этом замысел этого «кентавра», половина которого Революция. «Он был земной, не Божий пламень»... Это уже прямой и открытый возврат к языческому Риму. Мирская сила открыто обращается во имя секуляризации против Христа и ударяет по последнему

из устоев, «который кое-как все еще поддерживает на Западе остатки христианского здания, уцелевшие после великого крушения XVI-го века и обвалов, случавшихся потом». То есть: против Римской церкви... Западная церковь отпала и вышла из вселенского единства, «создавая себе отдельную судьбу». Не Церковь распалась или разделилась, — ведь Церковь едина и кафолична. Но два мира, «два человечества, так сказать», разъединились, разошлись в своем историческом стремлении. Рим «заслонил собою от Запада Вселенскую церковь», «конфисковал в свою пользу вселенское предание», — и этим сделал невозможным устройство западного мира: Империя связана с *вселенской* Церковью. Рим своим самоволием начал разложение Вселенского единства. Попытка поглотить в «своем Римском я» всю Церковь есть начало того западного автономизма, который затем обращается именно против Рима. «Ибо между самовластием человеческой воли и законом Христа немыслима мировая сделка»... И вот теперь завершается безысходный круг разрушительных последствий изначального своеволия. И бессильно и беззащитно стоит теперь Христианский Рим под ударами обезбоженного романтизма... «Запад гибнет, все рушится, все проваливается во всеобщем воспламенении,— Европа Карла Великого и Европа договоров 1815-го года, римское папство и все западные монархии, католичество и протестантизм, вера, давно потерянная, и разум, приведенный к нелепости,— порядок отселе невозможный и свобода уже неосуществимая,— и над всеми этими развалинами, ею же взгроможденными, Цивилизация кончает с собой самоубийством». Это почти те же слова, что у Герцена срываются в тот же исторический час. То же вспугнутое и тревожное отречение... Но не с ненавистью и злорадством, не с гневной укоризной созерцает Тютчев эту гибель Запада. Сердце его страдальчески и мучительно загорается, в глубокой и соболезнующей скорби. Тютчев скорбит о той роковой беспомощности, в которую ввергнут Запад веками Римской «святотатственной опеки». Запад очнулся, но не может преодолеть наследственной отравы. «И где исход»... И подобно Герцену и Тютчеву оборачивается на Восток. Он не останавливается на разочаровании, кончает не безнадежным приговором. «Нет, такое ужасное, такое противоестественное положение продлиться не может.

Наказание ли это или испытание,— но мыслимо ли, чтобы Господь в своем милосердии еще надолго покинул Римскую церковь, охваченную таким огненным кругом, и не открыл пути, не указал исхода,— исхода дивного, светозарного, нечаянного... Немалое то будет пламя, не краткосрочный то будет пожар, который поглотит и испепелит целые века суетных притязаний и противохристианской вражды, и сокрушит, наконец, роковую преграду, заслоняющую желанный исход. Пред лицом свершающихся событий, пред лицом новой организации зла, более хитроумной и грозной, чем когда-либо видели люди, пред этим миром во всеоружии и наготове стоящего зла, с его церковью безверия, с его мятежным правительством,— неужели же отнята у христиан надежда, что Господь благоволит соразмерить силы Своей Церкви с тем новым подвигом, который Он ей определил. Неужели отнята надежда, что в канун готовящегося боя Он благоволит возвратить ей полноту сил и для того в положенный Им час Сам, Своей милосердою Десницею, уврачует рану на ее теле, нанесенную человеческой рукой, и уже вот восемь веков, непрестанно кровоточащую... Православная Церковь никогда не отчаивалась в этом исцелении... Несмотря на многовековое разделение, несмотря на все человеческие предубеждения, Церковь не переставала признавать, что Христианское начало не исчезло в Римской церкви, что оно в ней сильнее, чем заблуждение и людская страсть... Церковь знает, что как и на протяжении многих веков, так и теперь судьба Христианства на Западе все еще находится в руках Римской церкви; и она твердо надеется, что в день великого воссоединения Римская церковь неповрежденным вернет этот священный залог»... Тютчев кончает эти торжественные строки воспоминанием о посещении Рима императором Николаем в 1846-м году... «Появление в храме святого Петра православного императора, возвратившегося в Рим после стольких веков отсутствия»... Тютчев вспоминает: «Памятен электрический трепет, пробежавший по толпе, когда он подошел помолиться у гроба апостолов. Это было законное волнение: коленапреклоненный царь был не один,— с ним вместе была вся Россия, и это она поверглась ниц... И надо надеяться, что не напрасно возносилась ее молитва у святых останков»... Империя и Папство... Папство спасется русской Империей, а Россия от вос-

соединенной Церкви получит новые силы. Это замысел Вл.Соловьева,— мы видим, он предвосхищен Тютчевым... «Есть только одна светская власть, опирающаяся на Вселенскую Церковь, которая могла бы преобразовать папство, не повреждая Церковь. На Западе такой власти никогда не было и не могло быть». Нет такой власти сейчас и на Востоке. Но на Востоке она возможна, должна быть, и будет... Это не Россия. Это — та «Великая Греко-Российская православная Империя», в которую Россия должна превратиться или раскрыться — «quelque chose de formidable et de définitif». Империя есть тот исторический предел, к которому Россия стремится. И если его не достигнет, то и погибнет... Весь смысл и основная тема русской истории для Тютчева есть собирание «православного царства», «исполненное восстановление», — и собирание славянства. Это есть, думал он, «самое органическое и самое законное из тех дел, что свершаются в истории». И Восточный Император есть именно, и прежде всего, «всеславянский царь». Славянство есть «стихия» («élément») Восточной Империи, — но только в меру своего православия славянские народы выполняют это свое провиденциальное назначение. И потеря Православия означает и потерю национального (и славянского) лица: окатоличенные страны тем самым растворяются в чужеземном Западе. В этом Тютчев видел трагедию Польши: «ты пал, орел единоплеменный, на очистительный костер». Надежду Чехии он видел в гуситстве, поскольку оно сберегает «сочувственные воспоминания о Восточной церкви»... Империя едина, ибо это есть принцип, — и потому нераздельна. «Империя едина»; ее душа — Православная Церковь, ее тело — Славянское племя. Поэтому только собравшись в Восточную Церковь, «опальномировое» Славянское племя станет и сможет стать державным «народом»... Задача истории — в осуществлении Империи. Как идея и принцип, Империя бессмертна при смене властителей. Но этот принцип в разной мере и в разном смысле может быть проявлен в исторической действительности. В истории «Империи» наблюдаются затмения и перерывы. И вот, после четырех древних монархий, с Константина «начинается пятая», Империя Христианская, и уже «Империя окончательная» (définitif). Современность Тютчев воспринимает и опознает как один из таких перерывов в истории

Империи. Отсюда его катастрофическое самочувствие, его апокалиптическая тревога... Он не решается утверждать прямо, что Империя рождается и родится. «Может быть, Россия погибнет»... Но Тютчев настаивает вот на чем: во-первых, «с 1815-го года Империя Запада уже не на Западе»; и во-вторых, наступил решительный момент, — Европа двинулась в дилемму: победы и гибели... Во всяком случае, Россия есть «блноститель Империи», *dépositaire de l'Empire*... «Начинается не война и не политика, — целый мир становится и слагается, — и прежде всего, он должен обрести свою потерянную совесть»... Это встреча и схватка Востока и Запада, — столкновение двух начал и двух силовых идей. «Решительная битва всего Запада с Россией», так определял Тютчев смысл Крымской кампании. «Мы бьемся с мертвецами, воскресшими для новых похорон»... «Может быть, Россия погибнет»... Но это будет и для Запада неудачей. Ибо Россия и Запад неразделимы. «Европейский Запад, — думал Тютчев, — только одна половина великого органического единства; трудности, по-видимому, неразрешимые, испытываемые Западом, получают разрешение лишь в другой его половине». Россия для Тютчева есть «вторая Европа» («l'autre Europe»), Восток в Европе, столь же органический, как и Запад... Сейчас они в крайнем разрыве и раздоре. Весь Запад восстал на Россию, — это не союз, но заговор. «Если бы Запад был един, мы бы, конечно, погибли. Но их два: Красный, — и тот, кого Красный должен поглотить. Сорок лет мы отбивали у Красного эту добычу, — и вот мы у края бездны, и теперь Красный как раз и спасет нас в свою очередь». В этих словах никак нельзя расслышать сочувствие революционному «хаосу». Тютчев попросту указывает на то раздвоение Запада, которое обессиливает врага. Революция ничего не созидает; но, разрушая Запад, она тем самым временно помогает Востоку. Она устраняет преграды с русского пути, разлагает западные суррогаты Империи. Рушатся западные монархии, раскачивается колеблемый неверием папский престол, — и это облегчает восточную задачу: «воссоединение обеих церквей» и «образование Греко-Славянской Империи»... Если Россия победит, то спасется и Запад. Это будет общий мир и замирение. «Раздастся благовест всемирный Победных солнечных лучей»... Россия и революция, — для Тютчева это два метафизи-

ческих начала, два завета, «два единства», две «власти» («empires»). Сейчас это значит: Восток и Запад. Но значит и еще иное: Христос и антихрист... В современности Тютчев ощутил апокалиптический трепет. И очень смущался тем, что слишком немногие различают эти «апокалиптически ясные знамения приближающегося»... «Империя» — это основная тема и основная категория историософии Тютчева. Он следит в истории судьбу царств,— нет, *судьбу Царствия*. И Царствия земного... В этом «православном империализме» Тютчева все своеобразие его мысли, но и ее ограниченность. Даже Ив. Аксаков соглашался, что Тютчев «жил вне Церкви». И сам Тютчев подчеркивал, что не Восток был родиной его души,— «не этот край безлюдный». И Православие не было для Тютчева живой реальностью, скорее логическая концепция... «Империализм» отделяет и отличает Тютчева от старших славянофилов. Но этим не ослабляется близость к нему Хомякова в характеристике западных исповеданий. Ведь и написаны были «Несколько слов» Хомякова именно в ответ на критическую брошюру Лоранси против статьи Тютчева о «Римском вопросе»... Есть большая близость со славянофилами и в ожиданиях от России свободного слова,— «и скажет таинство свободы» у Хомякова. «Империю» Тютчева очень напоминает и то «всечеловечество», снимающее томительную тоску «европейских противоречий», в котором Достоевский видел русское предназначение, наш удел среди народов арийского племени. И вообще, очень многое роднит Тютчева и Достоевского в их исторических домыслах и догадках. У обоих русская судьба тесно связывается с решением Восточного вопроса, с «нашим Константинополем». И если для Тютчева темная природа Запада разоблачилась в Крымскую кампанию, то Достоевский понял ее из опыта 1877-го и 1878-го гг. Сопоставление это можно еще более углубить. В исторических думках Достоевского образ Империи вырисовывается тоже очень ярко и четко. И судьбу Запада он разгадывает всегда именно из «Римской идеи». «Империя» есть синтез Древнего мира, его центральная «религиозная идея». И эта идея пережила крушение самого Древнего мира и стала «идеей европейского человечества» вообще. И вот противостоят Империя и Церковь. Достоевский сразу договаривает: **А п о л л о н и Х р и с т о с**,— «человекобог встретил Бого-

человека»... На Западе Империя все в себе поглотила, и самая Церковь, или Папство, есть прямое «продолжение древней Римской Империи в новом воплощении». И Ватиканский собор показался Достоевскому победой Юлиана Отступника. «Это Рим Юлиана Отступника, но не побежденный, а как бы победивший Христа в новой и последней битве»... Новое перевоплощение той же «Римской идеи» Достоевский увидел в социализме... Тема и образ «Империи» у Достоевского вряд ли от Тютчева. Но мысли Тютчева тоже вплелись в ткань его исторических размышлений...⁴ Гораздо глубже и интимнее связан был с Тютчевым в своих религиозно-историософических построениях Владимир Соловьев.

3. Образ Империи вошел в историософические схемы Соловьева не сразу и не с самого начала. В статьях семидесятых годов он еще не говорит об Империи. В это время, подобно Достоевскому, он видел в Империи, скорее, отрицательное начало, «третье диаволово искушение». Достаточно одной и очень выразительной ссылки. «В самом деле,— писал Соловьев,— раз христианская Церковь признавала себя единственным духовным священным обществом, смотря на все остальное, как на profanum, она тем самым отнимала у государства все его прежнее значение, отрицала священную республику. Признавая государство только как сдерживающую репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное духовное содержание. Император, последний бог языческого мира, мог быть для них только верховным начальником полиции. Этим отрицается самый принцип древнего общества, состоявший именно в обожествлении республики и императора, как ее представителя» [I, 244]... Правда, такое разделение и противостояние Церкви и государства Соловьев считал только временным и постулировал уже и тогда воцерковление государства. Однако в то время он был, скорее, «народником», чем «империалистом»,— и синтетическую силу видел в «обществе», в народе, в «земстве». Свободную теократию в статьях о «Философских началах цельного знания» он определял, как «цельное общество»,— не как «Империю»... В самом государстве он видел только формальное начало, организацию свободы и справедливости, — не воплощение власти... Новые мотивы в творчестве Соловьева пробивают-

ся уже в начале 80-х годов, когда он напряженно задумывается над конкретными задачами «Христианской политики». Тогда у него складывается новая схема. По-новому он оценивает тогда исторический итог древнего мира, создание Империи. Она не отвергнута Церковью, но освящена, — и освящена во всей своей идеальной полноте: «в христианском государстве находится все то, что было в государстве языческом» [III, 373]... И освящена именно Империя, — *imperiū*, начало власти... Единство человечества осуществляется именно в государстве, как думает теперь Соловьев. И «государство» открывается ему теперь как предельное и положительное выражение чисто человеческой стихии, как «собирательный человек». В государстве человечество ограждает себя от природы, от темного хаоса, государство представляет собою устой (*status*) человечества против внешних стихийных сил, действующих на него и в нем». И только чрез государство человечество и может «свободно обращаться к Божеству», только чрез христианское Государство может быть осуществлена или восстановлена Богочеловеческая связь [III, 370]. С этой точки зрения основной темой истории оказывается именно Империя... И Соловьев начинает наблюдать и изучать судьбу этой Христианской Империи... Римская Империя преобразилась в Византийское царство. Но именно Царство и не удалось в Византии, — воцарения Империи не произошло, и, напротив, — Империя разложилась опять в языческий цезаризм. На Западе Империя распалась еще раньше в феодальном хаосе и розни. Империя же может быть только единой, и только единовластие может быть полновластием... Сейчас восстановление Империи возможно только в России, — это основная посылка Соловьева. Силу России он видит в царском единовластии и в благочестии народа. Россия для него есть прежде всего Царство. Русская история снова становится в его восприятии Историей Государства Российского. Но это — Империя, не национальное государство. Империя в возможности, и творческие возможности русского Царства еще не раскрылись и не исполнились. Раскрыться они могут только в высшем синтезе, который должен разрешить и закончить «Великий Спор», вековой спор Востока и Запада... Характерно, что в этом споре для Соловьева носителем земного и человеческого начала оказывается Восток, — он

сам себе противоречит, того не замечая, ибо вместе с тем именно Запад в его общих схемах означает или выражает самоутверждение человеческой стихии, а Востоку свойственно, скорее, унижение человеческого начала и свободы. Однако Царство все же на Востоке. «Мы народ настоящего, народ царский» [IV, 230]... Именно в России, и только в России, может и должно открыться вселенское Царство, Царствие христианское. В этом Соловьев и усматривал последний смысл церковного воссоединения, которое он проповедовал в восьмидесятых годах... Это было, строго говоря, не столько «соединение церквей», сколько воссоединение разделенных и разобщенных *Царства и Священства*, ослабленных и умаленных в этом разрыве. Воссоединение этих двух основных теократических сил и начал, в разделенности равно недостаточных для осуществления вселенского Богочеловеческого дела на земле... Соловьев думал: только чрез воссоединение с началом Священства царственная потенция России может раскрыться в Империю. Но и обратно: только чрез воцерковленное царство может раскрыться в мире и высшая власть Священства... Иначе сказать, в Царствие Божие Церковь исполнится только чрез Царство земное, чрез Империю. Для этого царственный народ современности, Россия, должен отречься от своего национального самодовления, совершить подвиг национального самоотречения, — и в нем он исполнится силы, начнет процесс собирания или интеграции в распадающемся человеческом мире. Империализм через самоотречение, — вот новая и парадоксальная мысль Соловьева. Ее он досказывает до конца в своей французской книге...⁵ Во введении он говорит именно об Империи как об исполнении государства и прямо утверждает: «Установление священства есть совершившийся факт, а вполне свободное братство пока лишь идеал; поэтому, главным образом, средний термин — Государство в его отношении к Христианству определяет исторические судьбы человечества». И в христианском Государстве Церковь становится не только храмом, но и живым телом Бога... Любопытно, что все ереси древней Церкви Соловьев рассматривает здесь с государственной точки зрения. «Ересь нападала на совершенное единство божеского и человеческого в Иисусе Христе, чтобы подрыть в самом основании органическую связь Церкви с Госу-

дарством и присвоить этому последнему безусловную независимость». Ересь, как таковая, была в изображении Соловьева неким самоопределением Византийской Империи, лжехристианской, языческой. Иначе сказать: ересь означает мятеж и упорство не-воцерковленной Империи... И вот «миссия основать христианское государство», отвергнутая Греческой Империей, властью св. Петра переносится на романо-германский мир. Однако и западная средневековая монархия не выполнила этой миссии, — «священная римская империя немецкой нации» оказалась исторической фикцией. Наконец, западное государство и вовсе отпало от Церкви... В мире нет теперь Христианского Царства, и это обессиливает Церковь, лишает ее светской власти, власти в миру и над миром... Соловьев догадывается, «что исторические судьбы определили, чтобы Россия дала Вселенской Церкви политическую власть, так необходимую для спасения и возрождения Европы и всего мира»... Религиозно-историческая миссия России определяется, в понимании Соловьева, ее государственной силой. И эта сила должна свободно отдаться и покориться Священству. Тогда Церковь снова и навсегда найдет себе живое общественное тело, — возникает новое Царство, и всеславянское Царство... Здесь у Соловьева называется новый мотив. Он следит судьбы Империи в древнем мире, — до того времени, когда «из уродливого и призрачного сцепления разнородных элементов человечество превратилось в однородное и организованное тело, Римскую Империю, с живым и личным центром, *Кесарем Августом*, носителем и *представителем* объединенной воли всего человеческого рода»... Эта Империя опиралась только на слепую силу и на удачу. И потому она была отменена. Точнее сказать, политическая монархия была заменена духовной. Сохранилась всемирная монархия и интернациональное единство. Более того, центр единства не был географически смещен. Но была сменена династия. «Низвергая с престола ложный и нечестивый абсолютизм языческих Кесарей, Иисус в то же время подтвердил и увековечил всемирную монархию Рима, дал ей ее истинную теократическую основу. В известном смысле это было лишь переменой династии; династию Юлия Цезаря, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, первосвященника и

слуги слуг Божиих». Империя увековечена, и именно Римская Империя... Рим пребывает непреложно, как внешняя форма Царствия Божия... «Великий, святой и вечный Рим»... «В этот Рим я верю,— писал Соловьев Аксакову,— пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной Церкви; и будь я проклят, как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима»...⁶ Великий и вечный Рим, Вечный Град. *Urbs aeterna*, — видимый и здешний, — некая вечная Капитолийская скала или утес... Для Соловьева самая Церковь есть Рим. И не обмолвился он, когда однажды назвал «отца Энея» рядом с «отцом верующих», Авраамом... Рим не странствует, — не было, нет и быть не может ни Второго, ни Третьего Рима. Но меняется социальная среда, в которой осуществляется неизменная власть единого Рима. Рим не странствует, не перевоплощается. И, собственно, самая Церковь и есть уже Империя... — Учение Соловьева об Империи очень сложно. И в нем скрещиваются очень разные мотивы и влияния. Не влияние Тютчева было основным и начальным. Однако вряд ли не у Тютчева взял и заимствовал Соловьев этот образ *Русско-го царя в папском Риме*, который ведь и выражает самый основной замысел Соловьева. «Россия и Вселенская Церковь», — а в действительности: царская Россия и папский Рим, как явление Царствия и Священства... Замысел Христианского воссоединения развертывается у Соловьева, как план Христианского Царства. Царственный центр должен быть в России. А телом нового Царствия будут Славянские племена. У Соловьева не обрывается еще славянофильская традиция, и в французской его книге она чувствуется очень сильно. Ее обновили, конечно, хорватские впечатления и прямое влияние Штросмайера. Но вряд ли, снова, не Тютчев напомнил Соловьеву эту грезу о превращении России во вселенское Греко-Славянское Царство, в котором и народы Европы найдут мир и отраду... Когда через несколько лет, и уже скорее в разочаровании, Соловьев писал о Тютчеве, он довольно подробно передает и эти империалистические догадки поэта. И не спорит с ним. Не возражает, и не отрицает, что Россия есть живая душа и средоточие человечества. Он только подчеркивает, что мировое призвание России осуществ-

вится не внешним, но внутренним подвигом. «Христианским Царством» Россия стать может и без Цареграда, стать «царством правды и милости»[VII, 131-134]... В этом не сомневался и сам Тютчев.

-
- ¹ Письмо от 14 ноября 1883 г., — *Письма*, IV, Пгр. 1923, с. 26-27, — первоначально в «Русской Мысли», 1913, декабрь.
- ² Поэзия Ф.И.Тютчева, — первоначально в «Вестнике Европы», 1895, апрель, — *Сочинения*, VI, во 2 изд. VII.
- ³ *И.Аксаков* Федор Иванович Тютчев, Русский Архив. 1873, и отд. М. 1874. Там же в «Русском Архиве» 1874-го года перепечатаны и статьи Тютчева, включенные писателем в собрания его сочинений. Их три: «Россия и Германия», первоначально, по-видимому, в *Augsburger Allgemeine Zeitung* 1844 года; «Россия и Революция», издана отдельной брошюрой под заголовком *Memoir présenté a l'empereur Nicolas, depuis la revolution de Février, par un Russe, employe superieur aux affaires...* в Париже. 1849; «Россия и Римский вопрос», первоначально в *Revue des deux Mondes*, 1849. В «Русском Архиве» дан и русский перевод, воспроизводимый и в изданиях сочинений. Письма к жене, из которых Аксаков приводил заключения, изданы полностью: Письма Ф.И. Тютчева к его второй жене, урожд. бар. Пфеффель, СПб. 1914 и 1915 (из журнала «Старина и новизна»), ср. мою статью: *The historical premonitions of Tjutchev* в *Slavonic Review*; в очень существенных поправках нуждается статья *Л. Гроссмана* «Тютчев, сумерки монархий», в сборнике: *Три Современника*, М., 1923.; ср. еще интересную статью *Е. Казанович* «Из мюнхенских встреч Ф.И.Тютчева». — Урания, Тютчевский альманах. Лгр. 1928. С. 125-171.
- ⁴ Ср. мою брошюру «Достоевский и Европа», Славянска библиотека, II, 2, София 1922 (по-болгарски). Я предлагаю вскоре ещё раз вернуться к этой теме.
- ⁵ *La Russie et l'Eglise Universelle*, P. 1889, p. пер. Г. Рачинского, М. «Путь»; 1911, - см. особенно Introduction, XXIV suiv. (p. пер. с. 19 сл.) и Livre II, ch. 7, Les monarchi de Duniel, «Roma» et «Amor», p. 134 suev. (p. пер. 225 сл.)
- ⁶ *Письма* IV, с. 21, - письмо от 9 марта 1883 г.

Печатается по первой публикации: «Путь». Париж, 1933,
№41, с. 3-24.

НАШИ АВТОРЫ

Плеханов Евгений Александрович	канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета (Владимир)
Воронков Василий Владимирович	аспирант кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)
Щедрина Татьяна Геннадьевна	канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Москов-

Хироюки Хоризэ	ского педагогического государственного университета (Москва) аспирант кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва)
Ненашев Михаил Иванович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров)
Евлампиев Игорь Иванович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Северо-Западной академии государственной службы (Санкт-Петербург)
Скачков Алексей Сергеевич	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Омского государственного технического университета (Омск)
Повилайтис Владас Ионас	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Калининградского государственного университета (Калининград)
Михайловский Александр Владиславович	канд. филос. наук, преподаватель учебно-научного центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Океанский Вячеслав Петрович	д-р филос. наук, профессор кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета (Иваново)
Ширшова Ирина Александровна	аспирант кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета (Иваново)
Аринин Евгений Иванович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Владимирского государственного университета (Владимир)
Кудряшова Татьяна Борисовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектур-

Куликова Ольга Борисовна	но-строительной академии (Иваново) канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)
Чжао Бао Чэнь	канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Пекинского университета (Пекин, Китай)
Богачева Светлана Владимировна	аспирантка кафедры философии и политологии Костромского государственного педагогического университета им. Н.А. Некрасова (Кострома)
Ершова Любовь Сергеевна	канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Кузин Юрий Дмитриевич	доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)
Максимов Михаил Викторович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)
Максимова Лариса Михайловна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ (Иваново)

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 7

Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование К.М.Максимова
Обложка А.Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 6.06.03. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л.13,95. Уч.-изд. л. 15 .
Тираж 150 экз. Заказ № .

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