

ФИЛОСОФИЯ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ



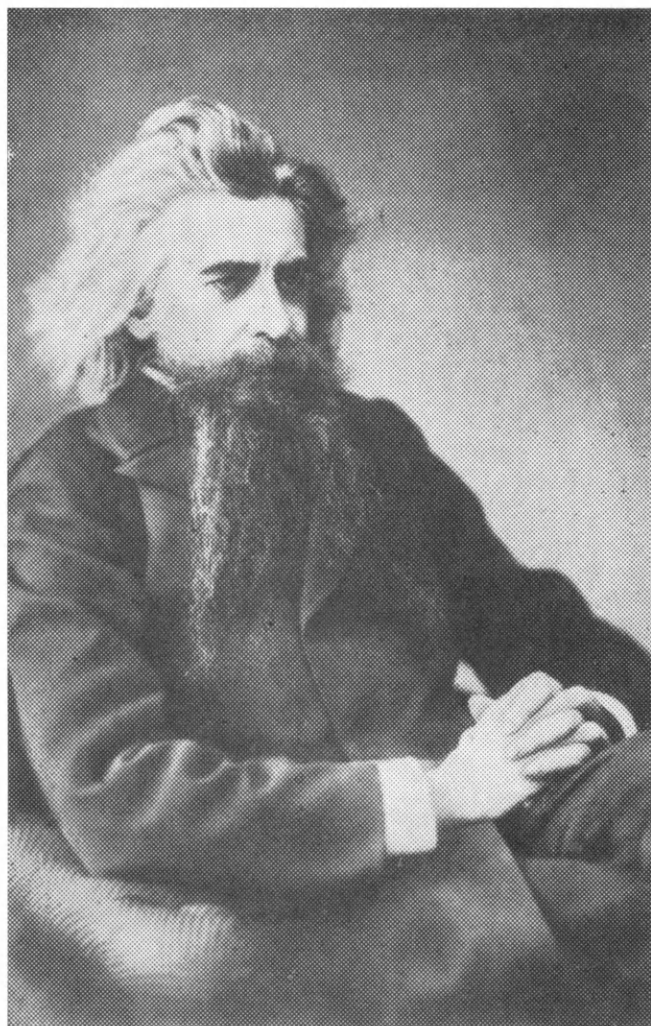
1988/8

В.А. Кувакин
ФИЛОСОФИЯ
ВЛ. СОЛОВЬЕВА



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ



НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

ФИЛОСОФИЯ

8/1988

Издается ежемесячно с 1960 г.

В. А. Кувакин,

доктор философских наук

ФИЛОСОФИЯ

Вл. СОЛОВЬЕВА

(ИЗ ЦИКЛА «СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»)



Издательство «Знание» Москва 1988

ББК 87.3
К88

Автор: КУВАКИН Валерий Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии народов СССР философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Рецензент: Сухов А. Д. — доктор философских наук, профессор, зав. сектором истории философии и атеизма в СССР Института философии АН СССР.

Редактор: КРАВЦОВА Л. К.

Кувакин В. А.
К88 Философия Вл. Соловьева (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). — М.: Знание, 1988. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия»; № 8).
11 к.

Философская система В. С. Соловьева (1853—1900) — вершина в развитии русского идеализма. В брошюре показывается, что, несмотря на идеалистичность и известную историческую ограниченность, разработанная им «мегафизика всеединства» включает в себе много поучительного в теоретико-познавательном и нравственно-эстетическом отношениях. Особое внимание уделено разработке В. С. Соловьевым фундаментальных вопросов философии, общечеловеческих ценностей, его выступлениям против бездушия и неуважения к человеку, за морализацию истории и одухотворение отношений между обществом и природой.

К 0301020000—158
073(02)—88

ББК 87.3

Потребность в ознакомлении широкого круга читателей с философскими взглядами крупнейшего русского идеалиста В. Соловьева ощущалась давно. Особенно острой она стала в наши дни, когда интерес к отечественной истории, ее духовному богатству приобрел, по существу, массовый характер, когда усилилось стремление к реалистическому представлению о всех без изъятия сторонах русской культуры.

Сам Вл. Соловьев, как человек далеко не безразличный к общественным процессам современной ему России, подчеркивал важность непреходящих ценностей человечества, тех сторон жизни, которые составляют и связь сменяющих друг друга поколений, и глубинное единство наших устремлений к Истине, Добру и Красоте.

В предлагаемой брошюре предпринимается попытка отойти от глубоко укоренившейся схемы черно-белого изображения отечественного историко-философского процесса, от одномерной критики и априорного осуждения философа уже за одно то, что он идеалист. Анализ мировоззрения Вл. Соловьева свидетельствует, что идеи этого талантливого мыслителя никоим образом не могут быть отброшены, отданы на откуп нашим идейным недругам, поскольку идеализм его — искренний, чистый и бескорыстный с субъективной точки зрения — объективно противостоял российской реакции, консерватизму, косности мышления, национализму и черносотенству. Чистота помыслов и рыцарское служение общечеловеческим ценностям, как их понимал философ, могут и должны стать примером борьбы за духовность, за идеальное в человеке, за возвышение его нравственных потребностей и идеалов.

Интеллектуальный подвиг Вл. Соловьева — в неутомимой борьбе за идеи высокого призвания человека в мире, за единство должного и сущего в обществе. Он говорил о недопустимости разрыва между идеалом и

средствами его достижения, между словом и его воплощением в жизнь. Исключительно высокая оценка Вл. Соловьевым человека, его неисчерпаемого духовного потенциала не может игнорироваться, когда мы обнаружили столь острый дефицит человечности в человеческих отношениях, определенный упадок нравов и нравственных стандартов. Нам близка позиция Соловьева, выступавшего против вульгарного материализма, вещизма, социального отчуждения и хамства, ратовавшего за утверждение в жизни народа традиций добротолюбия, милосердия и сострадания, чувства единства нации и ее ответственности перед прошлыми и будущими поколениями за судьбы страны и человечества в целом.

Однако сколь высоко мы ни оцениваем различные стороны философии Соловьева, его личное благородство, смелость в выражении им своего критического отношения к самодержавию и эксплуатации, было бы не исторично и просто не разумно закрывать глаза на то в «метафизике всеединства», что представляется сегодня отжившим и не соответствующим реалиям современного мира. Это и приверженность мыслителя архаике христианства, и утопический реакционный в своей политической основе проект соединения царизма с римско-католической церковью, и ограниченное по своим возможностям нравственно-идеалистическое осуждение социального зла. Нельзя не видеть и глубокого разлада мира идей Соловьева с реальным ходом истории, разлада, который создатель религиозно-идеалистической системы уже не мог не замечать на завершающем этапе своего жизненного и творческого пути.

Анализ религиозно-идеалистической философии Вл. Соловьева с позиций марксистско-ленинской методологии позволяет дать научную и всестороннюю картину этого яркого явления отечественной культуры, увидеть слабые и сильные аспекты философского творчества одного из крупнейших представителей русской мысли последней трети XIX в.

ВЕХИ ТВОРЧЕСТВА

Владимир Сергеевич Соловьев родился в 1853 г. в семье выдающегося русского историка Сергея Михайловича Соловьева. Дед Вл. Соловьева, как и его прадед, был священником. По материнской линии Вл. Соловьев принадлежал к украинской фамилии, среди которой тоже были замечательные личности. Так, дедом Вл. Соловьева был оригинальный мыслитель Г. Г. Сковорода.

В 1869 г. Вл. Соловьев блестяще закончил гимназию и был зачислен в Московский университет. В юности будущий философ интересовался естественными науками, пережил период глубокого религиозного скептицизма, был настроен материалистически. Это определило выбор им предметов изучения в университете: он поступил на физико-математический факультет. Тогда его особенно занимала биология, в частности зоология и ботаника. Однако вскоре Вл. Соловьев резко меняет направление своих интересов и со 2-го курса переходит на историко-филологический факультет, увлекается философией. В 1874 г. он некоторое время был вольнослушателем Московской духовной академии.

Учение Вл. Соловьева в Московском университете завершилось защитой им в 1874 г. магистерской диссертации на тему «Кризис западной философии (против позитивистов)». Работа свидетельствовала о ярком философском даровании ее автора, его широких историко-философских познаниях и исключительной логической силе мышления. Диссертация свидетельствовала также о рождении талантливого идеалиста, открытого, по-своему смелого и критичного защитника объективного идеализма религиозно-православного толка. В том же году Соловьев был назначен доцентом кафедры философии Московского университета и начал свою преподавательскую деятельность.

Вскоре (в 1875 г.) он уезжает в заграничную команди-

ровку, работает в Британском музее, изучая в основном древнюю философию. По возвращении из-за границы он возобновляет чтение лекций в университете, но уже в марте 1877 г. переводится в Петербургский университет. В 1880 г. он защищает докторскую диссертацию на тему «Критика отвлеченных начал». Это сочинение вместе с его магистерской диссертацией и работой «Три силы» (1877 г.) составляет теоретический базис философских воззрений первого этапа духовной эволюции Вл. Соловьева. В указанных работах были заложены основы его учения о всеединстве как начале и цели мирового развития, его концепция истории и человека. В них же — в ходе критики западноевропейского эмпиризма и рационализма — определилась и теоретико-познавательная позиция философа.

После выступления в марте 1881 г. в защиту участников покушения на царя и публичного обращения к Александру III об их помиловании Вл. Соловьеву было запрещено чтение публичных лекций. Он стал тяготиться своими обязанностями преподавателя. Вскоре Соловьев покидает университет, отказываясь от академической карьеры, и начинает вести — вплоть до своей смерти — несколько странный, почти страннический, трудный образ жизни человека безытно, не устроенного ни семейно, ни материально.

Эта неустроенность, неопределенность были характерны и для общественно-политического сознания Вл. Соловьева. В отличие от глубоко продуманных и оригинальных метафизических, философско-исторических, этических и других общетеоретических позиций мыслителя его идеологические принципы не были достаточно рефлексированными и четко выраженными. Несомненно, Соловьева отличала исключительная внутренняя интеллектуальная свобода, выливавшаяся в свободную оценку им всего и вся. Возможно, это и составляло некий глубинный стержень его либерализма, настолько широкого и аморфного, что в нем идеи «всемирной теократии» (соединения трех властей: государственной — царя, церковной — папы и духовной — свободного пророка) уживались с отрицанием какого-либо нравственного значения собственности и защитой достоинств и прав трудящегося человека. По словам Вл. Соловьева, «с нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т. е. одежду и жи-

лище с теплом и воздухом) и достаточный физический отдых, но чтобы он мог также пользоваться и досугом для своего духовного совершенствования. Это и только это требуется безусловно для всякого крестьянина и рабочего...»¹.

Большое влияние на общественные взгляды Соловьева оказали отмена в 1861 г. крепостного права в России, вызванный этим подъем национального самосознания и достоинства личности. Коренной пересмотр российской интеллигенцией традиционных ценностей феодализма и абсолютизма, а вскоре и буржуазных идеалов не мог не коснуться идейных исканий Соловьева. В одной из своих работ он писал: «Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормального общества, следовательно чем-то священным и неприкосновенным, есть не только логическая, но, для меня, например (как я полагаю, и для других моих сверстников), даже и психологическая невозможность: первое пробуждение сознательной жизни и мысли произошло в нас под гром разрушения собственности в двух ее коренных исторических формах — рабства и крепостного права; это разрушение и в Америке и в России требовалось и совершалось во имя общественной нравственности»².

В 80-е гг. Вл. Соловьев разрабатывает по преимуществу теологические проблемы, т. е. вопросы о сущности бытия бога, роли молитвы в жизни человека, значении христианских догматов; он углубляется в историю религий, разделения церквей, историю католицизма и т. д. Этому посвящены такие его богословские труды, как «Духовные основы жизни» (1882—1884 гг.), «История и будущее теократии» (1886 г.), «Россия и вселенская церковь» (1889 г.). Вместе с тем в 1881—1883 гг. он выступает с лекциями о Ф. М. Достоевском, впоследствии вошедшими в Собрание сочинений философа. В них он дает высокую оценку гуманистическим исканиям писателя, его целеустремленной борьбе против всех реальных и возможных в будущем форм социального зла.

Завершающее десятилетие творческой деятельности Вл. Соловьева (90-е гг.) отмечено возрождением интереса к философии. Он пишет такие произведения, как «Красота в природе» (1889 г.), «Смысл любви» (1892—1894 гг.), «Понятие о Боге» (В защиту философии Спинозы)» (1887 г.) и «Теоретическая философия» (1897—1899 гг.). Особое значе-

ние Соловьев придавал своему фундаментальному труду «Оправдание добра» (1897—1899 гг.), посвященному проблемам нравственности.

В последние годы жизни Вл. Соловьев переживал глубокий духовный кризис. Философ начал разочаровываться в своем проекте вселенской церкви. Все чаще он говорит о конце мира. Эсхатологические настроения и пессимизм Соловьева ярко выражены в «Трех разговорах» (1900 г.). Кризис духовный соединился с кризисом телесным. Здоровье Вл. Соловьева было подорвано условиями его неустроенной, страннической жизни. Умер он в имении своих друзей братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких (с. Узкое) 31 июля 1900 г.

* * *

Рассмотрение содержания мировоззрения философа предварим общей характеристикой стиля и особенностей его мышления. В творчестве Вл. Соловьева русская мысль продемонстрировала свою способность воплощать традиционную, «вечную» проблематику философии в наиболее рафинированной, адекватной своему идейному содержанию форме, т. е. в форме философской системы. Вл. Соловьев — идеалист по задаткам, по убеждениям, по жизненному пути. По моему мнению, он доказал миру способность русского национального гения превзойти своей рефлексирующей системообразующей и философски-синтезирующей силой все самые смелые взлеты германского или шире — западноевропейского — философствующего духа.

Идеализм Соловьева-мыслителя имеет глубокие и разветвленные историко-философские корни: философия Древнего Востока, Платон, патристика, средневековая философия, западноевропейская мысль Нового времени, Кант, Гегель, Шеллинг, Гартман, Шопенгауэр, отечественная философская традиция от славянофилов до Юркевича (учителя философа). Однако личностно-идеалистическое восприятие мира было так же ярко выражено в творчестве Соловьева, как и его сознательная ориентация на мировую идеалистическую традицию.

Поэтическая натура философа, его огромное дарование как поэта, оказавшего влияние на А. Блока, А. Белого и других русских символистов, сочетались с острым чувством

и непоколебимой верой в реальность и творческую силу должного, идеального, в реальную силу высших идеалов. Смысл деятельности личности и цель общественной жизни Вл. Соловьев определял в соответствии с императивом, согласно которому необходимо проводить «дух во все области человеческой и природной жизни, чтобы сомкнулась через нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землею»³, идеальное с материальным, теоретическое с практическим.

Идеалопологающее мышление, разворачивающееся по законам должного, чаемого, идеального в человеке, диктовало Соловьеву: «Два близкие между собою желания, как два невидимых крыла, поднимают душу человеческую над остальной природой: желание бессмертия и желание правды или нравственного совершенства»⁴.

Философскому интеллекту Вл. Соловьева присущи многие специфические, ярко и сильно выраженные черты. Это и кумулятивность, стремление «оправдать» практически любую философскую систему, включить ее лучшие, с его точки зрения, элементы в «метафизику всеединства» (черта, которую можно определить как своеобразную духовную доброту, милосердие духа); это и метафизичность мышления в изначальном смысле этого понятия, т. е. в смысле обращения ума и сердца человека непосредственно к первым основаниям, высшим целям мироздания и человеческим идеалам. В. С. Соловьев обладал исключительным даром философского синтеза, продуктивно-диалектического мышления. Философское мышление Вл. Соловьева отмечено ясной и твердой убежденностью в неограниченных возможностях умознания, полагающего и рефлексизирующего сознания, но рефлексизирующего в рамках продуцируемых им идей. Примером такой уверенности в мощь спекулятивного (умозрительного) мышления может служить столь типичная для философа стремительная, прямо-таки «кинжальная» фраза: «...абсолютное осуществляет благо через истину в красоте»⁵. Это было не просто спекулятивно-диалектическое и метафизическое познание, но вместе с тем системно-структурное и рационально-диалектическое познание, стремящееся свести к минимуму момент диалектического скачка, стремящегося к максимально детальному осмыслению перехода от одного к другому.

В сознании Вл. Соловьева господствовала легкая и изящная, красивая и одновременно мощная диалектика разума; а не чувства, образности, диалектика разума, уверенного в себе, деловитого, по-своему хозяйственного, не оставляющего без «оправдания», прisma и «приспособления», вплетения во «всеединство» всех больших и малых сфер материальной и духовной действительности, всех завоеваний человеческого разума и творчества. Над всей этой системосоздательной работой витал дух логической доказательности, чаще всего непринужденно, свободной и даже веселой, но вместе с тем и «довлеющей себе». Это вполне соответствовало пониманию Соловьевым смысла и места логики в философском творчестве: «...логическая доказательность в области чисто-философской приобретает только чрез нарастающий ряд мыслей в совокупности рассуждений, взаимно друг друга поддерживающих и оправдывающих»⁶.

Основной и решающей силой доказательства истинности философских построений, возводимых Вл. Соловьевым, является для него стройность, внутренняя непротиворечивость и красота развиваемой им системы «всеединства», самим своим величием и внутренним совершенством должна убеди́ть нас в своей правде и подлинности. Однако, будучи идеалистической с самого своего основания до вершины, философская система Соловьева ярко свидетельствует лишь о мощи разума и духа как таковых, об их неисчерпаемых логических, так сказать, внутридуховных возможностях, но не о непосредственной, онтологической, материально преобразующей силе мышления, которое у Соловьева ориентировано, по сути, идеалистически, т. е. на самое себя и на идеальное: идею, должное или идеал.

Главной и всеохватывающей интенцией, смысловой и целевой направленностью философского творчества Вл. Соловьева было Абсолютно-сущее, Бог как сверхприродное идеальное начало, порождающее материальную действительность.

Будучи объективным идеалистом и опираясь на наличное, данное в философии теоретическое знание, с одной стороны, и познавательные, духовно-творческие возможности субъекта — с другой, Соловьев не мог при этом не отразить определенных реальностей, структур и потенций сознания и духовной культуры, как не мог он при этом не отразить и

конкретных, прежде всего российских, исторических реальностей, не мог не дать собственного, ограниченного рамками идеализма, решения различных онтологических, гносеологических, философско-исторических и социальных вопросов, за которыми стояли вполне земные, объективные социальные классы с их реальными интересами, потребностями, психологией и сознанием, с их реальным бытом и историческим бытием,

ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Философская система Вл. Соловьева относительно проста и для понимания, и для изложения. Но только при одном условии: если мы сможем отвлечься от того факта, что она, не меняясь в каких-то основных своих замыслах и интуициях, все время как бы перестраивалась и достраивалась, получая в его последующих работах всегда обновленный вид.

Уже в работах Вл. Соловьева первого периода мы находим целостное миропонимание со своей гносеологией, онтологией, философией истории и этикой. Здесь же дано зрелое представление о философии и ее предмете. Философия определяется прежде всего как «дело **личного** разума». «...Философское познание, — пишет Соловьев, — есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания. Субъект философии есть по преимуществу единичное **я** как познающее»¹. Отсюда следует, что «философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение **отдельных лиц**»².

Это не свидетельствует, правда, о наличии у Соловьева какой-то тенденции к субъективизму и индивидуализму. Напротив, считая познание, в том числе и философское, одним из видов духовной деятельности индивида со стороны ее формы, Соловьев полагал, что по своему содержанию цель философской системы — отражение абсолютно сущего, или всеединства. Критикуя западноевропейскую философскую традицию (рационализм, эмпиризм, позитивизм и др.) за отвлеченность, он в «Кризисе западной философии» дает одну

из первых формулировок всеединства как предмета подлинной философии: «1) Есть всеединое первоначало всего существующего. 2) Это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаем в области нашего опыта, представляет несомненно духовный характер. 3) Эта духовная действительность принадлежит первоначально независимо от нашего сознания и nervee его...»³.

Очевидно, что такое недвусмысленное решение основного вопроса философии позволяет говорить о Вл. Соловьеве как об объективном идеалисте. В соответствии с идеей всеединства строилась и теоретико-познавательная (гносеологическая) установка философа. За должное и истинное признавались три находящихся в единстве источника познания: опыт внутренний, опыт внешний и рассуждение как форма чисто логического познания.

В последующих работах гносеология Соловьева чаще всего рассматривается как аспект онтологии, учения о сущем. Наиболее заметно это проявилось в понимании истины. Одно из ее определений гласит: «...истина заключается прежде всего в том, что она есть, т. е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ее или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих... Но отношение предполагает относящихся и безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что есть в отношении, или как сущее»⁴.

Такое определение трудно признать однозначным, поскольку возникает вопрос о диалектике истин безотносительных и относительных. Кроме того, Соловьев, видимо, колебался между идеей абсолютно онтологического статуса истины (т. е. пониманием истины как объективной реальности) и идеей истины как результата взаимодействия между бытийственным (существующим) субъектом и предметом познания, имеющим онтологический, т. е. действительный, а применительно к трансцендентному и сверхсущий характер. Вместе с тем Вл. Соловьев одинаково внимательно анализирует и собственно знаниевый, и деятельный, и онтологический аспекты истины и познания. В конечном счете истина для него никогда не была строго объективной и внечеловеческой, внеличной хотя бы потому, что личностно-духов-

ным было Абсолютно-сущее, именно Иисус Христос.

Положение Вл. Соловьева о единстве сущего и знания получило развернутое выражение в его работе «Философские начала цельного знания», в которой предпринимается не только синтез различных онтологических, гносеологических, этических, эстетических и социальных идей, но и попытка органически соединить все эти идеи в рамках всеобщего категориального философски-системосозидающего синтеза. Важно отметить при этом, что одним из приемов синтезаторской философской работы Вл. Соловьева является своеобразный органотелеологизм (целеполагание по законам органического развития), составляющий одну из общих черт мышления философа.

Так, формулируя один из исходных пунктов своих суждений, Соловьев пишет: «...развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели...»⁵. Из этого вытекает, что главные моменты развития составляют триаду: начало, промежуток и цель. И если, по Соловьеву, задачей философии является решение вопроса о «последней цели» развития, «требуемого» нашим «Я», и если личность изначально несет в себе единство индивидуального и социального, то раскрытие конкретных качеств человека и общества осуществляется по закону диалектической триады.

Природа человека, одновременно познающего и входящего в состав философии как один из величайших ее предметов, предстает в трех основных формах своего бытия: в форме чувства, мышления и деятельной воли. Одновременно они образуют «начала» или «факторы» общечеловеческой жизни с соответствующими им идеалами и предметами познания. Чувство имеет своим предметом объективную красоту, мышление — объективную истину, воля — объективное благо. Далее Соловьев выделяет три сферы человеческого бытия: творчество, знание и сферу практической деятельности. Им, в свою очередь, присущи три «степени» выражения — материальная, формальная и абсолютная. Творчество выражается соответственно как техническое искусство, изящное искусство, мистика; знание — как положительная наука, отвлеченная философия, теология; практическая деятельность на «уровне» материального воплощения предстает как экономическое общество (земст-

во), на уровне формальном — как политическое общество (государство) и на уровне абсолютном как духовное общество (церковь)⁶.

Легко заметить, что Соловьев сознательно стремится как к соединению форм познания и деятельности субъекта, теории и практики, так и к вплетению этого единства в столь же целостный процесс социально-экономического и духовного развития человечества.

Мышление Вл. Соловьева, несомненно, было пронизано идеями историзма и развития. Однако приходится констатировать, что целевые установки его философствования — устремленность к объективно-идеальному, абсолютно-должному или Сущему обесценивали суверенное содержание объективного развития природы, истории, личности, суверенность разума и его познавательной мощи. Все это подчинялось содержанию трансцендентного, нередко сводилось к нему и носило явно выраженный служебный характер. Поэтому и диалектика Соловьева, его логика и методология менее богаты, не столь содержательны по сравнению с гегелевской диалектикой, логикой и теорией развития. Но даже такой откровенный тео-телеологический характер философских размышлений Соловьева содержит в себе много оригинальных идей, находок, неожиданных ходов мысли.

Зрелость суждений Вл. Соловьева сказала уже в концептуальности понимания самой философии, которую он делает предметом специального и систематического рассмотрения в «Философских началах цельного знания». Многоаспектность ее анализа состоит в том, что, во-первых, она представлена как историко-философский процесс, имеющий ряд узловых моментов, в которых философия, схватывая мир, определяла и самое себя как развивающееся знание; во-вторых, философия тщательным образом соотносится с окружающими ее сферами знания; в-третьих, она осмысливается в ее связи с различными формами деятельности и бытия, иначе говоря, фиксируется в различных — знаниевых, деятельностных, бытийственно-социальных, исторических, онтологических и метафизических — метаструктурах. Наконец, философия определяется и сама по себе как специфический род знания и деятельности, получая при этом как собственное определение, так и определение своему предмету, содержанию, форме и назначению.

Тяготая быть одновременно и философом знания, и философом культуры, и философом жизни, Соловьев довольно легко преодолевает «гносеологистское», «рационалистское», «иррационалистское», как и всякое другое отвлеченное понимание философии. Он отмечает, что ее целью «может быть только познание истины, но дело в том, что сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природой и власть над нею»⁷.

Единство философии, познания, художественного творчества, благотворительности, борьбы с отрицательным в природе, обществе и в человеке, а в итоге и победоносный смысл философии придают самому философствованию статус деятельности, способной изменять действительность. Однако даже такое онтологическое могущество философии кажется Вл. Соловьеву недостаточным, поэтому развернутое ее определение как «свободной теософии» имеет у него следующий вид: «...свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, материалом — данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего или психического и, наконец, внешнего или физического; основною формою своею имеющее умственное созерцание или интуицию идей, связанную в общую систему посредством чисто логического или отвлеченного мышления, и, наконец, деятельным источником или производящею причиною — вдохновение, то есть действие высших идеальных существ на человеческий дух»⁸.

Особенность столь детализированной дефиниции философии состоит, думается, в выделении наиболее существенных аспектов философии безотносительно к содержанию ее предмета (хотя таковой в принципе и называется). Зрелость данного определения скорее формально-структурная, чем содержательная, поскольку здесь не выясняется до конца фундаментальное отношение философии к объективному миру: с одной стороны, она остается знанием, лишь внешним образом связанным с творчеством и практической благоволящей сферой бытия, с другой — поскольку подлинность связана

у Соловьева с идеальным, философия связана с объективно-идеальным внутренне и изначально. Относительно бóльшая (по сравнению с субъективным идеализмом) близость объективно-идеалистической точки зрения к материализму в понимании философии вместе с тем рельефнее отражает и отличие этой формы идеализма от диалектико-материалистического понимания субъекта. Спонтанно, творчески и свободно разворачивающаяся деятельность человека (о чем по преимуществу и говорит Соловьев) предполагает и материальные воздействия объективной действительности на сознание субъекта, в том числе и на философствующий человеческий дух. Только в этом случае становится вполне понятной сама возможность превращения философии в изменяющее мир знание, т. е. единство духовного и материально преобразующего в ней посредством воздействия материи на сознание, разума — на природу.

Односторонностью соловьевской концепции философии является и религиозный редукционизм, т. е. постоянное стремление отяготить философию чертами и функциями, свойственными теологии.

Однако обвинять Вл. Соловьева в приверженности к религиозно окрашенному идеализму означало бы ломиться в открытую дверь, поскольку и сам философ, и все его работы только и говорят об этой самозабвенной, своего рода донкихотской приверженности идеализму и богу христианства. Видимо, более конструктивным в этой ситуации было бы проанализировать тот аспект объективного идеализма, который у всякого «умного идеалиста» (В. И. Ленин) составляет наиболее ценную его часть, именно логику, исследование идей как категорий, сам концептуально-теоретический каркас воздвигаемой им системы теоретического знания.

Наиболее интересным в этой связи представляется учение Соловьева о сущем.

УЧЕНИЕ О СУЩЕМ

Онтология, или собственно метафизика Соловьева, вращается вокруг традиционных понятий классического идеализма: «бытие», «сущее», «сущность», «существование», «абсолют», «дух» и т. д. Новое, что вносится здесь

в понимание содержания и соотношения этих понятий, состоит прежде всего в переворачивании субординации между бытием и сущим.

Категория «бытие», по мнению Соловьева, «имеет два совершенно различных смысла, и если отвлекаться от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: **я есмь** или **этот человек есть**, и затем, когда я говорю: **эта мысль есть**, **это ощущение есть**, то я употребляю глагол **быть** в совершенно различном значении. В первом случае я применяю предикат бытия к известному субъекту, во втором — предикату субъекта, другими словами, я утверждаю в первом случае бытие как реальный атрибут субъекта, что оно и есть в самом деле, во втором же случае я утверждаю бытие только как грамматический предикат реального предиката, что может иметь только грамматический же и смысл и не соответствует ничему действительному. В самом деле, эта моя мысль или это мое ощущение суть не что иное, как известные образы бытия моего субъекта, некоторое мое бытие, и когда я говорю: **я есмь**, то под **есмь**, в отличие от **я**, разумею именно все действительные образы моего бытия...»¹.

Иначе говоря, Соловьев проводит мысль о том, что всякое суждение есть только логическая копия отношения сущего как обладающего бытием к бытию как предикату, или проявлению сущего. Всякое бытие может быть лишь постольку, поскольку есть обладатель или носитель бытия, в противном случае это ничего не выражающая абстракция. Фундаментальным и первичным оказывается сущее, выступающее в качестве субъекта всякого реального суждения, тогда как бытие есть всегда предикат. «...Истинное знание... — пишет Соловьев, — имеет своим настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, т. е. безусловно-сущее или сущее, как безусловное начало всякого бытия»².

Если в системе всеединства бытие связывается с воплощением, способом существования сущего как существующего субъекта, то вслед за этим категории явления, формы, содержания также становятся выражениями сущего, а в логическом смысле — предикатами. Сведение бытия к предикативности, выражению и воплощению сущего радикальным образом меняет место и значение понятия бытия в системе

категорий и логике философии Вл. Соловьева. Первый и верховный принцип, обосновываемый им в рамках новой или «органической логики», гласит, что сущее или сверхсущее есть абсолютное начало всякого бытия: «Всякое определенное бытие предполагает отношение к другому... бытие есть проявление сущего, или его отношение к другому. Таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее... Сущее — есть являющееся, а бытие есть явление»³. Далее Соловьев спекулятивно восходит к идее Абсолюта и определяет его следующим образом: «Абсолютное... свободно от всяких определений... есть ничто и все: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»⁴.

Анализ бытия и сущего как основных категорий онтологии (здесь: учения о сущем как существующем) приводит к новой схеме диалектически связанных категорий⁵. Сущее как таковое (бог) порождает триаду: дух — ум — душа; сущность (содержание или идея) предстает как благо, истина и красота, а бытие (способ или модус бытия, природа) раскрывается как воля, представление и чувство⁶.

Перемещение в философии Вл. Соловьева смыслового и системообразующего центра с бытия на сущее произошло по целому ряду мотивов. Это была и реакция против обезличенного, формального духа гегелевской философии. Определенное значение имела и особенность веры русского философа в Христа как живое всечеловеческое существо. Переосмысление этих категорий (оказавшееся вскоре таким значимым в экзистенциализме и персонализме)⁷ было обусловлено и стремлением укрепить личностное начало философии всеединства, возвысить учение о человеке. Вот почему можно связать тенденцию Вл. Соловьева к построению философии сущего, основу которой составляют идеи личности Бога, богочеловечества и человека как существа, соединяющего «небо и землю», с попыткой выйти за рамки традиционного (имперсонального) объективного идеализма. При этом Соловьев оказался как бы на полпути к экзистенциализму, с которым его роднит отрицание первичности бытия и обоснование приоритета субъекта как сущего. Однако сущность рассматривалась и как неотъемлемый и более важный, чем бытие, атрибут субъекта, как нечто общее для бытия и сущего. Перестав быть онтологом (т. е. отказав

бытию в первичности), он не отказался от защиты сущности («эссенции»), и поэтому его метафизику можно назвать экзистенциологией, учением о сущем. Вместе с тем идея бога как сверхсущего по-прежнему умаляла идею человека как суверенно существующего субъекта.

Тем не менее широта подхода к исторически сквозным философским темам выгодно отличает Вл. Соловьева от многих других его соотечественников-идеалистов XIX в. Своеобразное истолкование в рамках философии всеединства получает проблема материи. Соловьев возрождает некоторые древнегреческие учения о ней, наполняя их идеями развития, органицизма и пантеизма. Согласно его учению, в философском смысле материя — это такая первая материя, которая «с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования, она первое его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло проявиться или быть как такое»⁸. В отличие от многих мистиков и идеалистов Вл. Соловьев и здесь в духе идеи всеединства отдает дань уважения и восхищения природе, материи. Вслед за Ф. М. Достоевским он верил в чистоту, святость и красоту материи. Материя, по Соловьеву, «тело Божье», «Богоматерия»⁹.

ТЕОРИЯ МИРОВОГО ПРОЦЕССА

Одним из наименее разработанных аспектов философии Вл. Соловьева является переход от учения о сущем к его теории мирового процесса, включающей в себя элементы теогонии (истолкование происхождения бога), софиологии (учение о мировой душе) и космогонии (концепция возникновения космоса). Методологический прием, с помощью которого осуществляется такой переход, в частности в работе Соловьева «Чтения о богочеловечестве», связан с идеей организма. Обращаясь к ней как способу обоснования перехода от экзистенциологии (учения о сущем) к теории мирового развития, он пишет: «Нет никакого основания

ограничивать понятие организма только организмами вещественными, мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном... мы называем организмом все то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг к другу... поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное значение по отношению ко всем остальным»¹. Распространяя это положение на идею безусловно-сущего, или бога, Соловьев приходит к следующим выводам: «Во всяком организме мы имеем два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому, с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении. В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно, есть Слово или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, т. е. как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея... София — есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»².

После такой мыслительной операции Соловьев в духе гегелевской диалектики и философии тождества Шеллинга, но также и под влиянием интегративных идей славянофильства и организмических теорий развития Данилевского и Леонтьева строит свою концепцию мирового развития, первоначальным актом которого было свободное отпадение Софии как души мира, ее идеального образа, любви, мудрости и смысла от Абсолюта. «Свободным актом мировой души, — пишет Соловьев, — объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов: длинным рядом свободных актов все это возрастающее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма»³.

Одной из целей отпавшей мировой души (Софии) является ее развитие в направлении внутреннего синтеза и обретения организующей силы, «которую она имеет только в соединении с божественным началом... сама по себе она есть только неопределенное стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства»⁴.

Учение Вл. Соловьева о Софии (софиология) — особый раздел его метафизики. «Территориально» это учение расположено на границе философии и богословия. Философский смысл софиологии состоит в более глубоком обосновании пантеизма, божественного присутствия в действительности, связанного с деятельностью в ней «души мира» или премудрости (идеи) Божьей⁵.

Мировой космоэволюционный процесс проходит, по учению Вл. Соловьева, множество стадий, главные из которых: «Первая, когда космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела, — эпоха звездная или астральная; вторая, когда эти тела становятся базисом для развития более сложных сил... и вместе с тем конкретно расчленяются на сложную и гармоническую систему тел, какова наша солнечная система; и, наконец, третья эпоха, когда в пределах такой системы некоторый уже обособившийся индивидуальный член ее (какова наша земля) становится материальным базисом... **жизни органической**»⁶.

Через живой организм происходит дальнейшее сближение мировой души с божественным началом. Это стремление посредством цепи развития бессознательно находит совершенную форму для божественной идеи. Таковым является человеческий организм. С него «начинается новый процесс развития самой этой идеи, как начала внутреннего всеединства, в форме сознания и свободной деятельности»⁷.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Если следовать логике системы всеединства Вл. Соловьева, то уместно сказать о его философии человека, поскольку, с одной стороны, личность — это высшая точка развития природы, с другой — с человеком и обществом свя-

зана история. В целом Вл. Соловьеву присуще религиозное понимание человека, но модернистское истолкование христианства и либерально-критическая социальная позиция философа заставляли его подчеркивать идею свободы личности, ее высокого нравственного и исторического предназначения. В чем-то он даже преувеличивал возможности людей, и эта идеализация была диалектическим образом связана с умалением человека перед лицом всеисия и сверхмощества признаваемых Соловьевым трансцендентных сил.

Человек в метафизике всеединства имеет множество определений. В зависимости от точки зрения они могут быть гносеологическими — и тогда он определяется через качества и характер единства своих познавательных способностей, и этическими — в этом случае он рассматривается как существо, призванное собирать, умножать, творить добро.

Мы можем найти у Вл. Соловьева и философски-историческое определение личности, которая своею деятельностью осуществляет «снизу», точнее, из точки равноудаленности от неба и земли процесс их соединения во имя торжества богочеловечества, которое, в свою очередь, есть становящийся и прогрессирующий синтез бога и человечества в рамках земной исторической судьбы людей как социального организма. В аспекте мирового развития «человек есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий...»¹.

Не чуждо Вл. Соловьеву и культурологическое отношение к проблеме личности. Особенно это связано с его попытками познать сущность и конкретное состояние мировой цивилизации на рубеже XIX—XX вв. Несмотря на врожденный оптимизм соловьевского восприятия действительности, на веру философа в неограниченные возможности человека и его «причастность» мирам «иным», суждения о нем в контексте истории и социологии духовной культуры достаточно противоречивы и несут в себе если не понимание грядущего кризиса, то глубокое ощущение неудовлетворительного нравственного, социально-исторического, духовного и даже религиозного состояния общества и индивида. «Современный человек, — пишет Вл. Соловьев, — осознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не

зависящего начала, утверждает себя центром всего, и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности»².

Вслед за Паскалем и Достоевским Соловьев склонен считать истоком всякого неблагополучия личности прежде всего метафизическое несоответствие между духом и плотью человека: «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом — несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого я»³. Еще более отчетливо трагическая полярность человека проявляется в его отношении к трансцендентному: «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютным и вечною сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество»⁴.

В понимании Вл. Соловьевым проблемы человека причудливым образом переплелись многие философские, религиозные и социальные установки философа. В методологическом отношении не последнюю роль сыграла кумулятивистски-синтезаторская направленность соловьевского мышления, т. е. стремление собрать воедино все завоевания человеческого духа, включить их в целостное определение личности. Идеалистическая ориентация философа заставляла делать упор на идеальное, нормативно-духовное и должное в индивиду, религиозная — одновременно возносила субъекта до Абсолюта, но столь же радикальным образом лишала человеческое «Я» самостоятельности, его верховного значения в мире. Наконец, либерализм подталкивал Соловьева к защите неотчуждаемого достоинства личности: «Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек, — имеет безусловное, божественное значение. В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией»⁵.

Однако главным и решающим для определения личности было признание ее духовной реальностью. Вместе с тем надо отметить, что возможности реального индивида как духа

невероятным образом преувеличивались, связывались со способностью непосредственным образом изменять как собственное бытие личности, так и бытие окружающей действительности. Это была типично спиритуалистическая позиция, основанная на убеждении в присутствии в мире, буквально в каждой вещи идеального — хотя бы в виде отблеска или намека. Такое мироощущение выражалось и в поэтическом кредо Соловьева:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отблеск искаженный
Горжествующих созвучий? ⁶

Дух субъекта есть средоточие, центр человека. Бытие духа — сущностная, субстанциальная основа индивида. «Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления... должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь» ⁷.

Известно, что одной из важных заслуг идеализма является в силу самой сущности его установки разработка проблемы субъекта, субъективной, духовной, идеальной или теоретической деятельности. На это обстоятельство неоднократно указывали К. Маркс и Ф. Энгельс ⁸. Как у крупного идеалиста, у Соловьева имеется развитая теория сознания и духовно-теоретической деятельности. Он различал три отношения субъекта к самому себе как носителю сознания: «Во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный или цельный субъект: в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность или идея, определяющая наш индивидуальный характер... Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь, — проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует действительно

(актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, в-третьих, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлексировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально, как единого субъекта, как определенное я... это возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием»⁹.

Обоснование конструктивной мощи духа, объясняемой ее генетическим родством с мировой душой и через нее — с Абсолютно-сущим, отнюдь не способствовало разработке проблемы материальной практики человека. В «философии всеединства» оказалось приуменьшенным значение определяемости субъекта объективной материальной действительностью: космической, биологической и социальной. Будучи произведенным мировой душой в известный момент ее развития, человек по сущности своей мало зависит от окружающей природы. Напротив, именно на человеческий дух возлагается ответственность за судьбы всего мира. Вместе с тем утверждение первичности мировой души нужно Соловьеву не для сведения материального к идеальному, не для бегства от реальности, а для доказательства мощи идей и идеалов, возможности и даже неизбежности их воплощения в жизни личности, в обществе и природе. Одной из попыток преодоления разрыва между трансцендентным, абсолютным в человеке и его генетической связью с глобальной эволюцией в направлении все более полной реализации добра в мире является нравственная философия русского идеалиста.

ЭТИКА ВСЕЕДИНСТВА

Вл. Соловьев был прежде всего философом, а не моралистом. Тем не менее его самый обширный и наиболее детально разработанный трактат имеет название «Оправдание добра». В этом произведении основные проблемы всеединства рассмотрены в свете этического, что создаст

своеобразную систему нравственного космоса, поскольку идея добра пронизывает природу, общественно-исторический процесс и его социальные институты, все области общественного сознания и практической деятельности индивида.

В методологическом отношении этика Соловьева покоится не только на идеалистических предпосылках (признание первичности идеи или сущности Добра, разлитого во вселенную и развивающегося в процессе ее всеобщей эволюции), но и на вполне реалистических соображениях. Он отдает себе отчет в том, что исследование нравственности не должно рассматриваться как непосредственный способ этизации действительности, поскольку это означало бы подмену практических моральных отношений логическим их анализом и обоснованием. Это предполагало бы также «несправедливое и горделивое притязание быть лучше других», тогда как «в личной, народнообщественной и всемирно-исторической жизни Добро оправдывается своими, т. е. добрыми и правыми путями»¹. В жизни никакое морализирование и проповедь не являются главными способами решения нравственных проблем, ибо последнее зависит прежде всего от выбора индивида. Этика может лишь предлагать разумное, осмысленное представление о добре, его более или менее отчетливое и полное понимание. Между тем нравственная философия необходима, поскольку «от окончательного выбора между двумя путями — добра и зла — человек ни в коем случае избавиться не может»².

В основе содержания этики Вл. Соловьева лежит положение о существовании в мире Добра как некой идеальной сущности, как нормы и должного. Вместе с тем в отличие от гегелевского идеализма с его концепцией Абсолютного духа, для которого весь процесс развития в природе и истории оказывается уже совершившимся, в нравственной философии Соловьева делается упор на активность индивидуального и социального субъекта во всеобщем деле творчества, созидания добра, на его воплощение во всем, включая и неживую природу. Другой важной чертой этики русского философа является признание природных предпосылок человеческой нравственности, находящихся свое высшее выражение в личности и «собираательной», т. е. совместной и все более солидарной, жизни людей.

Утверждение неразрывной связи добра с единым космоэволюционным процессом разительно отличает этику всеединства от всякого другого идеалистического учения о нравственности. Это отмечал и сам Вл. Соловьев, когда усматривал слабость традиционного (платоновско-гегелевского) идеализма в фундаментальном противопоставлении идеального материальному, что делает идеализм безжизненным и отвлеченным: «...идеализм по существу своему прямо тяготеет к миру умопостигаемому, и являющееся здесь противоположение между нормальным и ненормальным, должным и недолжным при всей своей сравнительной определенности остается по преимуществу мысленным, теоретическим и затрагивая осуждаемую действительность, не входит глубоко в самую ее сердцевину»³.

Побудительные мотивы Соловьева-этика вполне созвучны нравственным исканиям ведущих представителей отечественной философской мысли последней трети XIX в. Так, П. Л. Лаврова, М. А. Бакунина, Н. К. Михайловского, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и Вл. Соловьева объединяет стремление найти истинные формы солидарности людей, земные средства для их достижения. По мнению Вл. Соловьева, солидарность — всеобщий факт мирового развития человечества, но она крайне несовершенна, поскольку, с одной стороны, носит бессознательно-принудительный характер (как, скажем, в общественном производстве в условиях эксплуатации), с другой — обычно почти не одухотворена высокими нравственными нормами. «Жизнь человека, — пишет он, — уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более сознательным и свободным, т. е. действительно-личным, — чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется или из возможности переходит в действительность. Но самый этот переход — это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей — есть тоже нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи зависит в своем дейст-

вительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или личным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность — от общественной»⁴.

Таким образом, объективно человек участвует в мировом процессе, в том числе и процессе нравственном. На этом убеждении строится вся онтология добра Соловьева. Но внутри, субъективно, личность также опирается на определенные начала нравственности, которые философ называет первичными данными. Эти начала: стыд, жалость или симпатическое чувство, чувство благоговения или благочестия⁵.

Различные трансформации выделенных Вл. Соловьевым первичных начал человека образуют, по сути, все многообразие нравственных переживаний и морального сознания. Как отмечает А. Н. Гулыга, «переживания стыда, сострадания и благоговения — вот три кита морали. Соловьев строит еще одну триаду, обнажающую структуру морального воспитания. Во-первых, сознание моего морального несовершенства, во-вторых, наличие объективного, вне меня существующего абсолютного добра, в-третьих, мое стремление к нему приблизиться, мое совершенствование. Вторую причину Соловьев называет богом (бог — не причина, а рабочий инструмент морали!), вечно сущим, высшим добром. Дело не в названии. Важно понять, что без признания морального абсолюта никакие императивы не работают, неизбежно возникает нравственный релятивизм и конформизм, принципы приспосабливаются к обстоятельствам. Моральный же человек творит добро независимо от обстоятельств»⁶.

Поскольку этика рассматривалась Вл. Соловьевым как философия практическая, то по своему духу и направленности она приближалась к философии «общего дела» Н. Федорова, хотя по конкретному содержанию во многом существенно отличалась от «проекта» всеобщего воскрешения, разработанного последним. Цель и смысл человеческой жизни, по Соловьеву, состоят в добре, в самом его приумножении. Объективно сходясь в этой мысли с Л. Толстым, он пишет: «Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние

формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия»⁷.

Таким образом, несмотря на религиозную окраску, моральный идеализм Соловьева содержит в себе много рационального и трезвого, обращенного к посюстороннему бытию людей. Это прежде всего указание на неразрывное единство нравственности в жизни человека со всеми другими областями его деятельности — с экономикой, природопользованием, правом, эстетическими отношениями и т. д. В рамках морального идеализма Вл. Соловьева формулировалось требование, согласно которому личность ни при каких условиях и ни на каких основаниях не должна быть средством для достижения блага другого лица, класса или общества⁸. Общее правило достойной жизни индивида заключается, по Соловьеву, в том, чтобы «не закрывая глаз на дурную сторону действительности, но и не возводя ее в принцип, во что-то безусловное и бесповоротное, замечать в том, что есть, настоящие зачатки, или задатки того, что должно быть, и, опираясь на эти, хотя недостаточные и неполные, но тем не менее действительные проявления добра, как уже существующего, данного, помогать сохранению, росту и торжеству этих добрых начал и через то все более и более сближать действительность с идеалом...»⁹.

Если в этом императиве в центре морального поведения стоит индивид, то в ряде других формулировок Соловьева настойчиво проводится мысль о социальном характере любого нравственного акта. В этом смысле Соловьев, подобно Канту, дает определение морального «закона» и для общества: «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, — вот единственная нравственная норма»¹⁰.

Реализм социальной нравственной нормы, предлагаемой русским философом, состоит, как он сам подчеркивал, в утверждении такого суверенного достоинства человека, которое не замыкалось бы, как это имеет место в этике Канта, на формальной чистоте доброй воли, а вплеталось бы в многообразие коллективной жизни людей, включалось бы в мировой всеединный процесс восхождения к Истине, Добру, Кра-

соте. Максимальная открытость человеческого добра и блага означала у Соловьева их фундаментальную причастность бытию и истории.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Одной из основных тем философского творчества Вл. Соловьева является общественный прогресс. В отличие от своего отца-историка Вл. Соловьев прочитывает историю философски, размышляет о ней, отыскивая общие основания и смысл мирового развития человечества. Другими словами, тема истории принимала у Соловьева форму философии истории. Методологически, т. е. по способам ее построения, он и здесь остается идеалистом, отдавая приоритет идее и духу личности.

В соловьевской историософии (философии истории) личности и обществу предназначена исключительно большая, поистине фантастическая метаисторическая (т. е. сверх- или надысторическая) роль. Логика Вл. Соловьева и здесь достаточно прозрачна и стремительна: «Прежде чем человек может достигнуть... безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем познать его как действительность **вне себя**, он должен **сознать** его как идею **в себе**. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в бога, то еще безумнее верить в него наполовину. Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательно, — не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»¹.

Богочеловечество — центральная категория историософии Вл. Соловьева. Уже отмечалось, что с возникновением человеческого организма (как индивидуального, так и социального) начинается этап развития мира, отмеченный сознанием и свободной деятельностью людей. С этого же мо-

мента начинается и история человечества, получающая в учении Соловьева прежде всего религиозную окраску и разворачивающаяся как история становящегося религиозного сознания — от различных форм «материальных» (т. е. языческих) религий и религий ничто или небытия (буддизм) до христианства, проходящего, в свою очередь, несколько фаз развития, определяющих эпохи мировой цивилизации.

Для Соловьева как идеалиста история предстает прежде всего в виде духовной, точнее, духовно-религиозной истории человечества. Другим общим качеством историософской концепции всеединства является ее теоцентризм, поскольку все ее ключевые моменты, в которых она получает импульсы своего развития, связаны с актами внедрения в мир людей божественных, сверхприродных сил. Мировую историю Вл. Соловьев разделяет на два больших периода: движение человечества к Христу и движение от него к некоторой гипотетической и чаемой Вселенской Церкви, которая, по его мнению, должна знаменовать собой человечество, «воссоединенное со своим божественным началом посредством Иисуса Христа...»².

Идеализм диктует Соловьеву анализ истории христианских религий как тех областей общественной жизни человечества, в которых решаются судьбы людей. Великая французская революция, развитие науки, наступление капитализма в Европе — все сколько-нибудь крупные события новой и новейшей истории объясняются им эволюцией и состоянием религиозного сознания человечества. Специфичным для его идеалистического восприятия истории является то, что все наиболее значительные изменения он трактует как результат истинного или ложного осуществления либо идеи христианства или мировой идеи, либо идеи национальной. При этом «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³.

Вполне понятно, что особое значение Соловьев придавал роли идей в истории. Однако если «верхний этаж» исторического процесса связан у него с судьбами религии, богочеловечества и движением к всемирной теократии (вселенской божественной власти), то «второй ее этаж» — с развитием «отвлеченных», искаженных или даже «низших», но опять-таки «идейных» начал общественного развития (ложное понимание идеи бога, «отвлеченные» философия, наука, социа-

лизм как идейное течение и т. д.). Наконец, «первый этаж» исторической динамики наполнен повседневными материальными и житейскими заботами людей.

Вместе с тем Вл. Соловьев говорил и о трех исторических силах, в которых проявляются различные «идеи» истории. Уже в статье «Три силы», а затем в «Философских началах цельного знания» была выдвинута определенная философско-историческая концепция, согласно которой три мировые силы — Восток, Запад и славянский мир (с Россией во главе) — определяют судьбы человеческой цивилизации. По логике Вл. Соловьева первые две: «мусульманский Восток» и «западные цивилизации» — уже исчерпали себя, пав соответственно в «твердыню мертвого единства» и во «всеобщий эгоизм и анархию». «Третья сила» — Россия — призвана, полагал он, дать жизнь и обновление двум первым. Миссию России Вл. Соловьев связывал с ее «средианностью» и посреднической ролью между Востоком и Западом. «...Две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы им подвластные, к духовной смерти и разложению. Или... это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский»⁴.

В конечном счете религиозный мессианизм историсофии Соловьева подводил его к идее кризиса истории, который, по мнению философа, приближается потому, что в центр европейской духовной культуры было положено то или иное одностороннее (т. е. ложное) толкование христианства, как это случилось с католичеством и германо-романскими народами, усвоившими традиции римской культуры. «Восток же, — пишет Соловьев, — т. е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе остались в стороне. Восток не подпал трем искушениям злого начала — он сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная Церковь не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала **христианской культуры...**»⁵

В. С. Соловьев постоянно следил за тем, чтобы мессианские мотивы, столь часто звучавшие в его философско-исторических работах, не переросли в национализм. В рамках

философии истории России Соловьев неустанно проводил мысль о жертвеннической и примирительной миссии русского народа. В этой связи он ставил задачу «найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих»⁶.

Главной в религиозном аспекте философии мировой истории Вл. Соловьева была идея всемирной теократии, или всеенской церкви. Разработке этой темы посвящены его работы «Чтения о Богочеловечестве» (1881 г.), «История и будущность теократии», «Россия и вселенская церковь» и др. Соловьев ошибочно, в духе религиозного мирозерцания, считал, что высшей точкой в развитии форм организации жизни мирового человечества является соединение государственной (монарх или царь), духовной (первосвященник) и пророческой (свободный пророк) власти. Завершение истории (или ее конец) связано, по Соловьеву, с развитием и соединением трех властей: первосвященнической, царской и пророческой⁷. Вместе с тем конкретный социально-исторический облик этого триумвирата «свободной теократии» Вл. Соловьев представлял себе весьма абстрактно. Особый акцент делался им на ее нравственных и мистических аспектах. На основе обширных историко-богословских изысканий Соловьев пришел к выводу о том, что «высшее благо и истинная цель теократии заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения — не в полноте власти, а в полноте любви»⁸. Утопический характер идеи соединения монархической (русский абсолютизм), римско-католической (Западная Европа во главе с папой) и пророческой власти был очевиден. Да и сам Соловьев под конец своей жизни пришел к выводу о неосуществимости проекта создания всемирного политически и религиозно единого человеческого сообщества.

Выражением духовного кризиса Вл. Соловьева стали его «Три разговора», написанные незадолго до смерти философа. Это произведение сочетало в себе жанр диалогов, публицистики и философской прозы. Работа включала «Краткую повесть об антихристе» — своего рода реминисценцию «Поэмы о великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского⁹.

В отличие от предшествующих сочинений, обычно имевших тенденцию к «универсальному синтезу» и исполненным твердой веры в торжество должного, идеала, «Три разговора» окрашены пессимизмом и предчувствиями непоправимости всемирной катастрофы. В центре раздумий Соловьева проблемы зла личного и мирового, вопрос о конце мира, его апокалипсисе и явлении антихриста как сверхчеловека, воплощающего ложь и зло.

Вл. Соловьев уже не верит в благополучную реализацию идеи богочеловечества. Пытаясь дать обобщенную оценку эпохи, мира, вступающего в XX в., философ рисует мрачную картину приближения глубочайшего кризиса человечества. В комментарии к «Трем разговорам» он замечает, что «сцена всеобщей истории страшно выросла за последнее время и теперь совпала с целым земным шаром...»¹⁰.

Масштабы и темпы изменений, происходивших в России и вокруг нее, не радовали Вл. Соловьева. На всем он видел печать разложения культуры, человека, его духовности; «...ускоренный прогресс есть всегда симптом конца», — говорит один из персонажей «Трех разговоров»¹¹.

Последнее крупное сочинение Вл. Соловьева не только свидетельство личной трагедии философа, но и косвенная констатация социально-исторического кризиса, в который втягивалась самодержавно-империалистическая Россия в конце XIX — начале XX в. Дар острого чувства времени позволил Вл. Соловьеву, несмотря на весь его теоретический и практический идеализм, увидеть глубокое неблагополучие во всех сферах общественной жизни. Тема антихриста и антихристианства, которое «обозначает собою последний акт исторической трагедии»¹², была реакцией религиозно-модернистского сознания на то, что реальный путь России не соответствует христианским идеалам, и более того, нет никакой надежды ни на религиозную реформу, ни на религиозное возрождение, которое по логике религиозного сознания только и могло спасти Россию, а возможно, и весь мир от секуляризации, политических, социальных и научно-технических революций. Это была реакция полного иллюзий патриархальщины религиозно-реформаторского либерализма на реальные ужасы и несправедливости капитализма. Однако, протестуя против этих ужасов, Вл. Соловьев не сумел выйти за рамки их религиозно-мистического восприятия и оценки.

Вот почему «развязку нашего исторического процесса» он усматривал в «явлении, прославлении и крушении антихриста»¹³.

Творческий путь Вл. Соловьева — один из примеров того, как все сколько-нибудь живое, талантливое и совестливое в тогдашней России начинало отслаиваться от ее неправедного самодержавно-империалистического бытия. Разумеется, мотивы и основания написания «Трех разговоров» не сводятся к вышесказанному. Следует, в частности, отметить, что это была и реакция на философию Ницше с ее культом сверхчеловека. Кроме того, было бы неправильно ставить знак равенства между содержанием «Краткой повести об антихристе» и авторской позицией, поскольку она выражена здесь в косвенной форме.

ОБЩЕСТВО И ЕГО ПРОБЛЕМЫ

Важная черта общественно-исторических воззрений Вл. Соловьева — социальный критицизм. Подобно Л. Н. Толстому, философ был острым критиком «казенного прославления», «цезаропапизма» и капитализма. И хотя эта критика не делала его конкретно мыслящим политиком или просто сторонником какой-то формы крестьянского социализма, в ней было много объективно верного. Так, осуждая «национальное» (историческое) православие в России, Соловьев писал: «Когда православие хотят свести к русской национальной идее, то истинного выражения этой идеи логически принуждены бывают искать среди наших местных сектантов, а не в пределах официальной Церкви, греческой по происхождению и организованной Петром Великим на немецкий лад. Лишенный всякого определенного принципа и всякой практической независимости, этот «департамент духовных дел православного исповедания» воспроизводит только императорский византийский клерикализм, смягченный добродушием и беспечностью нашей расы и немецким бюрократизмом нашей администрации»¹.

Общесоциологические причины критики Соловьевым православной идеологии понятны. Как писали К. Маркс и Ф. Энгельс, «с каждым великим историческим переворотом в об-

щественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях»².

Столь же резко выступал Вл. Соловьев против самодержавия, подчинявшего церковь отнюдь не духовным и не нравственным интересам. Провозглашение «цезаропапистского абсолютизма в России» означало в его глазах, что «Восточная Церковь отказалась от своей власти и передала ее в руки царя...»³.

Неприятие Соловьевым реального состояния и практики православной церкви как орудия идеологической политики царизма, критика ее как социального института, интегрированного в политическую и экономическую систему эксплуататорского общества, были открытыми и безбоязненными.

Этого обстоятельства не могут обойти даже те западные исследователи творчества русского философа, которых не отличают симпатии к атеизму и материализму. Один из крупнейших современных историков философии Ф. Коплстон, в частности, пишет: «...в последнее десятилетие своей жизни он (Соловьев. — В. К.) стал особенно критично относиться к церкви, к любой церкви как (социальному) институту»⁴.

Социальный критицизм Соловьева, хотя и не так резко и конкретно выраженный, как у Толстого, распространялся и на капитализм. В антибуржуазной позиции русского философа было много неточного, абстрактного и утопического, но в ней же присутствовал подлинно общечеловеческий нравственный пафос, помогавший выявить реальные и глубинные дегуманизирующие процессы, порожденные капитализмом как типом общества и цивилизации. «...Если современное состояние цивилизованного общества, — писал Вл. Соловьев, — вообще говоря, есть ненормальное в нравственном смысле, то виной этого не то или другое социальное учреждение, безразличное само по себе, а общий принцип современного общества, в силу которого оно все более и более превращается в плутократию, то есть в такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству. Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в выс-

шую и господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием...»⁵

Известно, что Соловьев слабо знал политическую экономию. Его житейская беспомощность и удаленность от реальных хозяйственных и политических процессов современной ему России были притчей во языцех. Усиленная идеализмом, эта оторванность породила одну из наиболее существенных ошибок социальной философии Вл. Соловьева — отождествление капитализма и социализма. В данном случае его оставила всегда хорошо служившая ему диалектика, поскольку в социализме им не было усмотрено ничего качественно отличного от капитализма. Как земский либерал Вл. Соловьев полагал, что во многом ухудшенный, доведенный до крайности капитализм — это и есть социализм: «Социализм лишь проводит принцип плутократии с большою последовательностью и полнотой. Если мещанское царство, отдавая преобладание экономическому интересу, допускает, однако, хотя и с подчиненным значением, существование и других интересов вместе с соответствующими им учреждениями, допускает государство и церковь, то социализм в своем последнем и крайнем проявлении, международном союзе рабочих, решительно отрицает все это: для него человек есть исключительно только экономический производитель и все человечество только экономический союз, — союз рабочих безо всяких других различий...»⁶.

Несмотря на превратное, отчасти даже фантастическое представление о социализме, Вл. Соловьев как бы предупреждал против ошибок практического сведения идеалов и целей социализма к экономике, против загораживания человека и всего богатства общественной жизни производственным фактором. Кроме того, он признавал (хотя и «относительную») правду пролетариата в его борьбе с капиталистами: «...господствующее и почти исключительное значение, которое в современном мещанском царстве принадлежит вещественному богатству, естественно побуждает прямых производителей этого богатства, рабочие классы, к требованию равномерного пользования теми благами, которые без них не могли бы существовать, так что сами господствующие классы своим исключительно материальным направлением вызывают и оправдывают в подчиненных рабочих классах социалистические стремления. Наскоро надетые маски морали

и религии не обманут инстинкт народных масс: они хорошо чувствуют, что настоящий культ их господ и учителей есть культ не Христа, а Ваала и они также хотят быть в этом культе жрецами, а не жертвами»⁷.

Осуждение Вл. Соловьевым социальной несправедливости не имело под собой научного обоснования. Идеалистическая позиция уводила русского философа от трезвого анализа общественной жизни; в его суждениях отсутствует признание суверенного существования каких бы то ни было (кроме спекулятивно-метафизических) конкретных областей материальной жизни, которые бы не зависели ни от идей, ни от сознания, ни от воли человека.

Ярко выраженный нормативный, идущий от должного идеализм Соловьева в понимании общества пронизывает и все его позитивные, хотя и не столь развернутые, социологические представления. «Строение человеческого общества в существенных своих чертах чрезвычайно просто и совершенно разумно. Оно определяется тремя главными условиями, которым соответствует и тройственный состав общества. Человеческое общество должно прежде всего твердо стоять на земле, должно обеспечивать свое материальное существование, должно жить **естественною** жизнью. Но так как данная естественная жизнь человечества не есть совершенная и не заключает сама в себе своей цели, то общество должно, во-вторых, иметь средства изменять свою жизнь, двигаться и развивать свои силы. Условия такой подвижности и изменяемости (развития и прогресса) вырабатываются так называемой цивилизацией, которая образует **искусственную** жизнь общества. Но изменения и движения цивилизованной жизни не должны быть бесцельны и бессмысленны. Общественный прогресс, чтобы быть действительно прогрессом, должен вести общество к определенной цели, при этом к цели безусловно достойной, идеально-совершенной. Общество должно не только жить и двигаться, но и совершенствоваться. Таким образом, сверх природной жизни на земле и сверх искусственного развития городской цивилизации общество должно жить третьей духовною жизнью — должно своими лучшими силами вырабатывать те высшие блага, ради которых вообще стоит жить и действовать. Соответственно этой троякой жизни само общество представляется нам в трех составных частях или классах: народ в тесном

смысле — класс сельский или земледельческий по преимуществу, затем класс **городской** и, наконец класс **лучших людей**, общественных деятелей и вождей народа, показателей пути, иначе: **село, город и дружина**»⁸.

В этой длинной цитате, по существу, вся общественная программа Вл. Соловьева, программа его «христианской политики». Из нее следует, что диапазон общественно-политического сознания Соловьева — от наивного крестьянского (близкого толстовскому) демократизма до духовной аристократии (почти платоновского типа) или, говоря по-современному, духовной меритократии. Вместе с тем это не означало, что в социальной философии Вл. Соловьева не было реалистических элементов, глубоко верных наблюдений и интуиций.

КОСМИЗМ, ГЛОБАЛЬНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ И ЭКОЛОГИЗМ

Способность Вл. Соловьева глубоко переживать человеческую историю, прорываясь сквозь утопизм и мистицизм, подчас поражает своей силой и предвидением таких исторических феноменов, которые в полной мере раскрылись десятилетиями позже. Это относится прежде всего к фиксации Вл. Соловьевым некоторых общих изменений мировой истории. Так, религиозно-идеалистическая ориентация философа не помешала ему еще в конце XIX в. разглядеть факт образования всемирного рынка, начало научно-технической революции, становление средств массовой информации и коммуникаций, ставших характерными признаками XX в. По словам Вл. Соловьева, «постоянное сотрудничество всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас делаются общим достоянием; изобретения, которыми упраздняются расстояния; ежедневная печать с ее непрерывными известиями отовсюду; наконец, поразительно возрастающий международный «обмен веществ» по новым путям сообщения, — все это делает из культурного человечества одно целое, которое действительно, хотя бы и невольно, живет одною общею жизнью»¹.

Особенно настойчиво русский философ проводил мысль о возникновении нового качества общности человечества, идею увеличивающейся взаимозависимости народов и континентов. Его беспокоила возможность мировой войны, которая ввиду совершенствования военной технологии по своим разрушительным последствиям будет столь чудовищна, что, возможно, станет последней планетарной войной. Опережая свою эпоху, В. С. Соловьев писал: «Международные войны еще не упразднены, но общее отношение к ним, особенно за последнее время, поразительно изменилось. **Страх войны** стал преобладающим мотивом международной политики, и ни одно правительство не решится признаться в завоевательных замыслах»².

Единство человечества, его исторической и земной судьбы глубоко волновало Вл. Соловьева. В этой тревоге получили свое выражение и идея всеединства, и экологические мотивы, и мотивы космизма, внутренние присущие мирозерцанию философа. С метафизической точки зрения космизм и принцип единства всех «царств» вселенной: астрального (звездного), растительного, животного, человеческого (разумного и социально-исторического) коренятся в исходных началах сущего, поэтапно разворачивающегося в систему всеединства. При этом важно подчеркнуть, что мировой процесс носит, по Соловьеву, прежде всего позитивно-созидательный характер, когда высшие формы не отрицают низшие, а «оправдывают» и внутренне срастаются с ними: «Взаимоотношение между основными типами бытия (которые являются и главными ступенями мирового процесса) не исчерпывается тем отрицательным фактом, в силу которого эти типы, имея каждый свою особенность, не сводимы один к другому: между ними есть прямая связь, дающая положительное единство и всему процессу... Конкретное воплощение каждой из положительных ступеней существования и образует действительные царства вселенной, так что и низшие входят в нравственный порядок, как необходимые условия его осуществления... низшие типы сами тяготеют к высшим, стремятся их достигнуть, имея в них как бы свой предел и свою цель... Наконец, положительная связь постепенных царств в том, что каждый тип (и чем далее, тем полнее) обнимает собою или включает в себя низшие, так что мировой процесс не есть только процесс развития и со-

вершенствования, но и процессе собирания вселенной»³.

Такое понимание единства объективной действительности было у Вл. Соловьева настолько гармоничным, сочетающим в себе определенное онтологическое, познавательное, нравственное и эстетическое к ней отношение, что естественным образом вело к переосмыслению взаимосвязей между человеком и природой, к обретению того, что мы называем сегодня экологическим сознанием: «Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой — оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного.. Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни... В общей жизни человечества борьба с внешней, земной природой и покорение ее есть только необходимый переход, а не окончательная норма деятельности: нормальная деятельность здесь есть культивирование земли, ухаживание за нею, в виду ее будущего обновления и возрождения»⁴.

Суждения Вл. Соловьева о специфике единства мира и месте человека в нем — свидетельство того, что не существует никакой автоматической связи между религиозно-идеалистической философией (каковой и является метафизика всеединства) и полной иллюзией или абсолютной утопией. Ведь при всем нашем критическом отношении к идеализму нельзя отрицать удивительной прозорливости мысли Соловьева, например, о важности гармонизации отношений «человек — природа» и др.

Предлагаемые им идеи, высказанные задолго до формирования социальной экологии, достаточно рациональны и жизненно необходимы: с одной стороны, философ не отрицает неизбежности наступления периода попыток покорения природы, с другой — настаивает на важности преодоления этого этапа и восхождения на более высокий уровень взаимосвязи человечества и окружающей среды. В XX в. пришлось пережить вторжение в природу человека, вооруженного силами, равными мощи геологических и планетарных стихий, вторжение, повлекшее за собой осквернение земли, ее загрязнение и истощение, чтобы понять важность принципиально иного отношения к матери миру, в основе своей нравственного и любовного, пронизанного животворным единством с нею. Формирование нового мышления, в

том числе глобального и экологического, оказалось делом весьма непростым, требующим консолидации всех социальных и духовных ресурсов человечества. Надежным союзником в этом процессе выживания человека, его восхождения к достойной жизни является русский философ Вл. Соловьев, в идейном наследии которого чисто и неподдельно звучат гуманистические мотивы.

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Разумеется, какими бы привлекательными и нужными нам сегодня ни были отдельные аспекты и темы философии Вл. Соловьева, было бы неправильно видеть в ней только то, что созвучно нашему времени и не противоречит научному, материалистическому мировоззрению. В общем и целом Соловьев не мог не отразить как возможностей, так и пределов своего времени. Будучи глубоко религиозным мыслителем, Вл. Соловьев связывал окончательное решение всех проблем — от природопользования до духовного обновления — с идеалами и ожиданиями христианства. Объективно утопизм (проект всемирной теократии) в сочетании с нечеткостью социально-политической позиции Соловьева — во многом отражение предкризисности, недоведенности до конца противоречий самодержавно-капиталистической России последней трети XIX в. Соловьев — предтеча наступившего вскоре после смерти философа духовного декаданса, кризиса и упадка русской религиозной философии. Вместе с тем его религиозный модернизм — симптом не состоявшейся в свое время русской религиозной реформации, подорванной вначале борьбой с ересями в XV—XVI вв., далее расколом в XVII в., а в конечном счете — социальными революциями в нашей стране в начале XX в., которые настолько глубоко перевернули весь традиционный культурный уклад и общественное бытие России, что проблема религиозной реформации потеряла то политическое и духовное значение, которое она имела в свое время для Западной Европы.

Религиозная философия Вл. Соловьева — рубеж в исто-

рии ведущих течений русского идеализма. С одной стороны, она стала взлетом, высшей точкой в его развитии. С другой — философия всеединства отграничила вершину отечественной идеалистической мысли от ее последующего упадка, увядания по-своему пышного и многообразного. То, что звучало у Вл. Соловьева оптимистично, во многом наивно, но чисто, высоконравственно и общечеловечно, после 1905—1907 гг. в философских учениях ряда его последователей стало трансформироваться и вырождаться в антидемократизм и антигуманный иррационализм, отразившие, по выражению В. И. Ленина, «отчаяние» классов, сходящих с арены истории.

Культурно-историческое значение философского наследия Вл. Соловьева многогранно. Без объективного знания его вклада в духовную сокровищницу человечества понимание нами мировой и особенно отечественной истории второй половины XIX в. будет неполным, обедненным. Идеализм Соловьева — это прежде всего бескорыстная и всепоглощающая борьба за духовное в человеке, за высшие идеалы личности и общества.

Вл. Соловьев явил собою беспрецедентный в нашей интеллектуальной истории пример философского «собрания», воссоединения и синтеза духовных ценностей не только отечественной, но и мировой культуры. Он видел в оправдании добра и лучших верований наших отцов смысл своего творчества, всей своей жизни. Такое исключительно сердечное отношение к прошлому не может не вызывать глубокого уважения. Особенно сегодня. Потому что нам так трудно дается нравственное освоение истории. Многие в ней нам все еще хочется не знать, забыть, отбросить как ненужное или просто опасное. Конечно же, это не диалектическое, а столь распространенное односторонне-трусливое отношение к бывшему и случившемуся в потоке сменяющих друг друга поколений.

«Воспитание историей» еще только начинается. И одно из главных здесь — морализация памяти, обучение ее просветляющему творческому восприятию, мужеству, стойкости, демократизму и многому другому, позволяющему глядеть в прошлое не зажмурившись, а открыто и безбоязненно.

Образец такого видения мировой жизни человечества и дает нам Вл. Соловьев. Разумеется, это видение не было

идеальным, оно было в чем-то ошибочным и односторонним. Но в этом идеалисте была бездна добра, разума, истинно философского, одухотворенного отношения к миру прошлого, настоящего и будущего. Поразительно, что у Вл. Соловьева, хорошо знавшего диалектическую философскую традицию, почти не действует закон отрицания отрицания, столь необходимый в философии Гегеля. Диалектичность развития для Соловьева — это светлый путь синтеза, собирания добра, путь чрезвычайно сложный, порою мучительный, отмеченный трагедиями, центральная из которых — смерть человека.

И все-таки Вл. Соловьеву, не закрывавшему глаза на самые мрачные стороны жизни, удавалось осветить своим милосердным философским гением и эти проблемы. Ему удалось поставить под сомнение все ложное, злое и безобразное. Отвергнув неотвратимость трагического, он сумел разглядеть в мире природы и истории светлые и жизнеутверждающие начала, помогающие восхождению людей к общечеловеческим нравственным идеалам,

ПРИМЕЧАНИЯ

Вехи творчества

- ¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 8. — С. 380*.
- ² Там же. — С. 299.
- ³ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 304.
- ⁴ Там же. — С. 305.
- ⁵ Там же. — С. 111.
- ⁶ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 8. — С. 660.

Философия и проблема цельного знания

- ¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 28—29.
- ² Там же. — С. 29.
- ³ Там же. — С. 135.
- ⁴ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 2. — С. 295.
- ⁵ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 252.
- ⁶ Там же. — С. 264.
- ⁷ Там же. — С. 311—312.
- ⁸ Там же. — С. 321.

Учение о сущем

- ¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 332—333.
- ² Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 2. — С. 305.
- ³ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 335.
- ⁴ Там же. — С. 348.
- ⁵ Там же. — С. 373.
- ⁶ Подробный комментарий таблицы этих категорий см.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. — М., 1983. — С. 112—117.
- ⁷ См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. — Париж, 1947.
- ⁸ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 354.
- ⁹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 214.

Теория мирового процесса

- ¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 113.
- ² Там же. — С. 114—115.
- ³ Там же. — С. 147.
- ⁴ Там же. — С. 144.
- ⁵ После смерти В. С. Соловьева его учение о Софии развивали некоторые русские идеалисты (С. Н. и Е. Н. Трубецкие, С. Н. Бул-

* Здесь и далее ссылки даются на издание: Соловьев В. С. Собр. соч. — В 10 т. — 2-е изд. — СПб., 1911—1914.

гаков, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин и др.), создав тем самым софиологическое направление во внецерковной линии религиозного модернизма в России конца XIX — начала XX в. Подробнее об этом см.: Семенкин Н. С. Философия богоскательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. — М.: Политиздат, 1986; Кувакин В. А. Религиозная философия в России: Начало XX в. — М.: Мысль, 1980. — С. 201—218.

⁶ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 149.

⁷ Там же. — С. 149.

⁸ Там же. — С. 213—214.

Учение о человеке

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 166.

² Там же. — С. 20.

³ Там же. — С. 25—26.

⁴ Там же. — С. 121.

⁵ Там же. — С. 19.

⁶ Соловьев В. Стихотворения. — 6-е изд. — М., 1915. — С. 111.

⁷ Соловьев В. С. — Собр. соч. — Т. 3. — С. 91.

⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 1—5.

⁹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 92.

Этика всеединства

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 8. — С. 3.

² Там же. — С. 5.

³ Там же. — С. 269.

⁴ Там же. — С. 232—233.

⁵ См.: там же. — С. 49—65.

⁶ Гулыга А. Понски абсолюта // Новый мир. — 1987, — № 10. — С. 251.

⁷ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 8. — С. 22.

⁸ См.: там же. — С. 296.

⁹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 9. — С. 42.

¹⁰ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 8. — С. 298.

Философия истории

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 26.

² Там же. — С. 171.

³ Соловьев В. С. Русская идея. — М., 1911. — С. 3.

⁴ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 285.

⁵ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 178.

⁶ Там же. — С. 215.

⁷ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 4. — С. 489—565.

⁸ Там же. — С. 633.

⁹ Последней частью этого своеобразного триптиха русской религиозно-идеалистической мысли стало произведение С. Н. Булгакова «На пиру богов», вошедшее первоначально в сборник «Из глубины» (1918).

¹⁰ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 10. — С. 224.

¹¹ Там же. — С. 159.

¹² Там же. — С. 162.

¹³ Там же. — С. 220.

Общество и его проблемы

¹ Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. — М., 1912. — С. 29.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 7. — С. 211.

³ Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. — С. 84.

⁴ Coplestone F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev, University of Notre Dame Press. — Notre Dame, 1986. — P. 210.

⁵ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 2. — С. 130—131.

⁶ Там же. — С. 131.

⁷ Там же. — С. 132—133.

⁸ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 3. — С. 413.

Космизм, глобальный эволюционизм и экологизм

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. — Т. 8. — С. 435.

² Там же. — С. 304.

³ Там же. — С. 219—220.

⁴ Там же. — С. 384—385.

ЛИТЕРАТУРА

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 1—5.

Ленин В. И. О «Всехах» // Полн. собр. соч. — Т. 19. — С. 157—165.

Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Полн. собр. соч. — Т. 45. — С. 23—33.

Горбачев М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. — М.: Политиздат, 1987.

Соловьев В. С. Собр. соч. — В 10 т. — 2-е изд. — СПб., 1911—1914.

Асмус В. Ф. Соловьев // Философская энциклопедия. — В 5 т. — Т. 5. — М., 1970. — С. 51—56.

Голубев А. Н. Понятие личности в этике Владимира Соловьева // Вопросы философии. — 1978. — № 3.

Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. — М.: Мысль, 1983.

Пруцков Н. И. Достоевский и Владимир Соловьев: «Великий инквизитор» и «Антихрист» // Пруцков Н. И. Историко-сравнительный анализ произведений художественной литературы. — Л., 1974. — С. 124—162.

Рашковский Е. Б. Вл. Соловьев: учение о природе философского знания // Вопросы философии. — 1982. — № 6.

Спиров В. В. Философия истории Вл. Соловьева в его развитии и преемственности // Из истории русской философии XIX — нач. XX века. — М., 1969. — С. 176—202.

Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. — Т. 1—2. — М., 1913.

Шкоринов В. П. Этика «всеединства» Вл. Соловьева // Очерки истории русской этической мысли. — М., 1976. — С. 283—317.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Здесь помещены впервые публикуемая статья Вл. Соловьева «Несколько слов по поводу «жестокости», а также отрывки из его сочинений «Чтения о богочеловечестве» и «Еврейство и христианский вопрос».

Статья «Несколько слов по поводу «жестокости» печатается по автографу, хранящемуся в Отделе рукописей ГБЛ (Ф 93. 8. 120-а). В научный оборот она была введена В. В. Спириным в качестве приложения к его кандидатской диссертации «Философия истории Вл. Соловьева в ее развитии и преемственности» (М., 1969). Скорее всего, работа написана Вл. Соловьевым в конце 1882 г. вскоре после публикации в «Отечественных Записках» статьи о Ф. М. Достоевском известного философа, социолога и публициста, идейного лидера либерального народничества Н. К. Михайловского.

Фрагменты из произведений Вл. Соловьева «Чтения о богочеловечестве» и «Еврейство и христианский вопрос» публикуются по изданию: Соловьев В. С. Собр. соч. — В 10 т. — 2-е изд. — СПб., 1911—1914. Указанные произведения были опубликованы в дореволюционный период и впоследствии не переиздавались. Не включены они и в подготовленный в 1988 г. издательством «Мысль» двухтомник сочинений русского философа. Эти соображения и определили выбор фрагментов для Приложения, которые являются характерными для мировоззрения Вл. Соловьева и представляют интерес для современного читателя, поскольку в них речь идет о проблеме человека и некоторых особенностях отечественной истории.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПО ПОВОДУ «ЖЕСТОКОСТИ»

«...Вообще, говоря биржевым словом, «с **человеком** — тихо» и внимание к нему, к его божественному (эва!) происхождению превратилось в ноль, и во всем мире по этой части творится что-то недоброе». (Отечественные Записки. — Октябрь, 1882. — С. 470).

В двух последних номерах «Отечественных Записок» напечатаны статьи о Достоевском под заглавием «Жестокий талант». [Жестокий талант — это Достоевский.] *. Вся литературная деятельность Достоевского сводится здесь к ненужному мучительству и беспредметной игре «мускулов творчества». Играя этими «мускулами», он с наслаждением и с излишеством терзал своих героев, чтобы чрез них терзать своих читателей. [Г. Михайловский развил свою тему не без ловкости, но сама по себе это такая дрянная и вздорная тема, что едва ли рассуждения г. Михайловского могут кого-нибудь обмануть. Читатели Отеч. Зап. наверное сами читали Достоевского и следовательно знают, что в нем...] Те, для кого писал Достоевский, знают, что у него было нечто большее, чем «жесто-

* В квадратных скобках воспроизводится текст, зачеркнутый в рукописи В. С. Соловьевым,

кий талант». [Знает это и г. Михайловский.]. Но дело не в этом. В последней статье есть одно место, затрагивающее весьма важный общий вопрос и вызывающее на довольно печальные размышления. Указав, что свойственная Достоевскому жестокость таланта не могла быть смягчена чувством меры, какового чувства у Достоевского не было [Г. Михайловский], автор продолжает так: «Есть еще одно обстоятельство, которое даже при страшной прирожденной и потому трудно устранимой жестокости таланта, могло бы спасти Достоевского от ненужного мучительства, а его читателей и действующих лиц от ненужных мучений. Не помню кто из героев Эжена Сю, будучи от природы в буквальном смысле слова кровожадным человеком, но, попав под влияние некоторого добродетельного и умного руководителя, становится совершенно несчастным человеком. Стихийные силы натуры влекут его к кровопролитию, а влияние добродетельного и умного руководителя не допускает до кровопролития. Наконец, дело разрешается очень просто: добродетельный и умный руководитель поместил кровожадного героя на бойню мясником. Тут герой мог удовлетворять своим жестоким наклонностям, делая вместе с тем общепользное дело. Это, конечно, не более как грубоватая иллюстрация к теории Фурье, по которой страсти и наклонности, вложенные в человека природой, как бы они ни были, по-видимому, безобразны, нуждаются только в известном приспособлении, чтобы сослужить обществу полезную службу. Нам здесь нет дела ни до остроумной теории Фурье, ни до грубой иллюстрации Сю. Но она, эта иллюстрация, может быть, именно вследствие своей грубости, если не разрешает нашего вопроса, то наглядно рисует возможность его разрешения. В самом деле, пусть злоба, жестокость, мучительство исчезнут с лица земли и пусть на их могилах пышным цветом расцветет любовь. Чего лучше! Но улита едет, когда-то будет. И доколе нет «на земле мира и в человецех благоволения», самый любвеобильный человек допустит, что возможна и даже обязательна «необузданная, дикая с лютой подлостью вражда». А всякая вражда требует иногда людей жестоких (не мучителей, конечно, которые ни для какого дела не нужны). Вот и пусть бы Достоевский взял на себя в этой вражде роль, соответственную его наклонностям и способностям, которые нашли бы себе таким образом определенную точку приложе-

ния. Все равно как нашли себе таковую кроважадные наклонности героя Сю. Но у героя этого был добродетельный и умный руководитель, столь доброжелательный, умный и притом могущественный, что в действительной жизни такого, пожалуй, не встретишь. Да и сомнительно, чтобы Достоевский, сам человек властный, надолго подчинился какому-нибудь личному руководительству. Руководителем для него могло бы стать только что-нибудь бесплотное, идеальное, перед чем самому гордому и властному человеку не стыдно склониться, и вместе с тем такое, чтобы оно не в облаках где-нибудь носилось, а стояло всегда тут, близко, постоянно охватывая собою человека. Люди смиренные и слабые могут довольствоваться тою нравственною дисциплиною, которая дается личным руководством или велениями заоблачных начал. Люди же сильные, властные, сами умеющие так или иначе управлять сердцами людей, не наденут на себя ярма личного руководства. Знакома им (не всем, конечно) и «с небом гордая вражда». Но властные люди могут — и это не только теоретическое соображение, а и многократный исторический факт — склоняться перед идеальным началом, в создании которого они сами принимали участие, в которое они вложили частицу самих себя, своей мысли, чувства, воли; а таким началом может быть только определенный общественный идеал. Будь такой идеал у Достоевского, он не допустил бы его заниматься ненужным мучительством и беспредметною игрою мускулов творчества, а **направил бы его жестокие наклонности в какую-нибудь определенную сторону.** (Подчеркнуто Вл. Соловьевым. — В. К.). Но у Достоевского такого идеала не было...» (Отечественные Записки. — Октябрь. — 1982. — С. 263—265).

Да, не было у Достоевского такого общественного идеала, для которого пригодны жестокие наклонности, не было у него такого общественного идеала, который требует необузданной и дикой вражды. Он не принимал все слова общественный идеал и знал разницу между тем, что бывает, и тем, что **должно** быть. Проникнув глубже других в темную и безумную стихию человеческой души, он отразил ее в своих действующих лицах иногда с гениальною [и потрясающею] силою, иногда с излишнею и действительно мучительною [тонкостью и подробностью] напряженностью. Но рядом с этою изнанкою человеческой души, которою Достоевский вос-

производил и показывал нам как психологическую действительность, у него был в самом деле нравственный и общественный идеал, не допускавший сделок с злыми силами, требовавший не того или другого внешнего приложения злых наклонностей, а их внутреннего нравственного перерождения — идеал не выдуманный Достоевским, а завещанный всему человечеству евангелием. Этот идеал не позволял Достоевскому узаконять и возводить в должное «необузданную и дикую вражду», такая вражда всецело принадлежит дурной действительности, в достижении общественного идеала ей нет никакого места, ибо этот идеал именно и состоит в упразднении дикой и необузданной вражды. Дело трудное. Носители новой социальной идеи за это дело и не принимаются. Просто берут всю мерзость человеческую как она есть и самодовольно подносят ее нам под видом общественного идеала. Все злые факторы нашей действительности остаются у них неприкосновенными в своей нравственной сущности, а меняют только свои места или получают определенную точку приложения. Положим, вы грубо-кровожадны. Хорошо! говорит общественный идеал: ступайте мясником на бойню (причем предполагается, что бойни будут существовать вечно). Вы коварно-жестоки? Хорошо, берите кинжал, будьте Равальяком. А у вас сильны разрушительные инстинкты, вы можете быть склонны к пиромании? Превосходно! берите порох и динамит, взрывайте церкви, поджигайте дворцы и театры. А вот вы страдаете завистью и тщеславием? Недурно и это: идите в радикальные публицисты, служите своей партии клеветой и злословием. Все это под прямым внушением и руководством «общественного идеала» и с соблюдением «нравственной дисциплины». Существует же дисциплина и в разбойничьих шайках.

Согласно этой новой морали (новой впрочем только по своей циничной форме, а по сущности неизменной со времен Каина и Авеля) — жестокость, дикая вражда и т. д. позволительны и даже обязательны, если только они направлены в какую-нибудь определенную сторону и имеют определенную точку приложения. Беда только в том, что нет никакого мерила и судьи, которым бы определялся законный и обязательный предмет для жестокости и вражды. В первобытные времена, а у диких народов и теперь, взятые в плен войны соседнего племени или рода съедались живьем, или

приносились в жертву богам. Это было довольно жестоко, но такое определенное приложение жестоких наклонностей было вполне законно и даже обязательно для этих дикарей, ибо требовалось их общественным идеалом. Во времена исторические римляне, повинаясь своему идеалу государственного единства, беспощадно подавляли восставшие против них народы, перебили, например, сотни тысяч евреев и до тла разрушили Иерусалим. Бесспорно, это было жестоко, но так же бесспорно и то, что император Тит мог по совести считать такое приложение жестокости не только законным, но и вполне обязательным в силу римского общественного идеала. Подобное же должно сказать о жестокости крестоносцев в альбигойском походе, о жестокости [инквизиторов против еретиков и] католических и еще более протестантских судов над колдунами и ведьмами, о жестокости французских якобинцев, которые десятками тысяч топили и резали сторонников старого режима. Во всех этих случаях жестокость направлялась в определенную сторону и получала определенную точку приложения под руководством известного общественного идеала. Точно так же в настоящее время революционные партии во всей Европе готовы направить свою необузданную и дикую вражду на правящие и имущие классы, а эти последние конечно не замедлят «приложить» всю свою жестокость к революционным элементам. И не будет конца этой круговой поруке злобного насилия, этому усложненному каннибализму до тех пор, пока общественный идеал будет отделяться от нравственного, пока злые страсти будут оправдываться точками приложения. Упомянув иронически о «расцвете любви» и о «мире на земле», г. Михайловский восклицает: «Чего лучше! Но улита едет, когда-то будет». Наверное даже никогда с его точки зрения по его общественному идеалу. Ибо если на основании того факта, что между ними господствует вражда, мы должны признать ее законной и даже обязательной и притом вражду дикую и необузданную, то спрашивается, откуда же может взяться на Земле мир? Прежде чем явится хоть какая-нибудь возможность такого мира, должны мы хоть в идее-то по крайней мере, хоть в принципе, хоть в законе своей совести решительно отказаться от злобы и вражды, осудить их безусловно как нравственное зло, независимо ни от каких точек приложения. А то хотят исправить действительность, а

между тем и в душе и на деле преклоняются перед коренным злом этой самой действительности.

Проповедь обязательной жестокости показалась нам явлением знаменательным. С удовольствием отметим и протест против такой проповеди на страницах того же журнала, в статье «Бог грехам терпит», откуда мы взяли эпиграф для нашей заметки. [(В статье.— В. К.) с метким юмором характеризуется суть того общественного идеала, который выразился, между прочим, в последней египетской экспедиции.] Рассказав, как просвещенное войско англичан под знаменем, на котором написано: «отдай апрельский купон в два с полтиной», с самодовольной и хладнокровной жестокостью взыскивали эти два с полтиной, так как все дело в них, а человек, с которым расправляются, идет ни во что, — автор заключает так: «Вот какие дела стали делаться на белом свете! «Отдай купон, не то убью», а что касается там какого-то твоего «личного» счастья, какого-то национального достоинства, каких-то семейных и общественных обязанностей, каких-то умственных и нравственных недомумений, жизненных задач — наплевать! «Отдай, а сам хоть провались сквозь землю!» При таком «последнем слове», определяющем главную задачу современной жизни, слове произнесенном и освященном отборными представителями отборнейшей и могущественнейшей нации всего света, мудрено роптать на то, что урядник также выдвигает на первый план «съестные припасы» и во имя их желает обеспечения» (Отечественные Записки. — 1982. — Октябрь.— С. 471—472).

Если принять во внимание, что девиз «Отдай купон, не то убью», написанный на знамени английских мироедов, по нравственной своей сущности вполне тождественен с девизом: «отдай капиталы, не то убью», написанным на знамени социальной революции, то невозможно вину в «последнем слове» возлагать на одних мироедов и урядников. Если бы генерал Вользлей и адмирал Сеймур читали «Отечественные Записки», то они могли бы ответить на обвинения Г. Успенского: «Помилуйте? За что же? Ведь мы свои жестокие наклонности направили в определенную сторону, дали им определенную точку приложения, и притом под руководством общественного идеала, в создании которого участвовала наша мысль, наше чувство и воля?»

Но английские генералы и не читая «Отечественных Записок» могли отлично усвоить мораль, изложенную в статьях «Жестокий талант», ибо мораль эта существует в мире уже многие тысячелетия и выдумана она первым братоубийцей.

ИЗ РАБОТЫ «ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ»

Итак, с одной стороны, человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, — и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий появившееся на земном шаре, может, вследствие изменения тех же естественных условий, бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем самое существование его является условным и постоянно проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое, и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого *я* и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, — в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет *наверно* не будет, в таком случае пусть он и будет только фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен,

не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности — пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело, то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? — явление, которое не хочет быть явлением? (Ук. соч. — С. 20—21.)

Возвращаясь к нашему предмету, — как скоро мы допустим, что жизнь мира и человечества не есть случайность без смысла и цели (а признавать ее такою случайностью нет ни теоретического основания, ни нравственной возможности), а представляет определенный, цельный процесс, так сейчас же требуется признать содержание, осуществляемое этим процессом, — к которому все материальные условия процесса, весь его механизм, относились бы как средства к цели, как способы выражения к выражаемому. Как.., природа актеров физическая и духовная, все их способности и силы и происходящие из этих сил и способностей движения имеют значение только как способы внешнего выражения того поэтического содержания, которое дано в исполняемой ими драме, точно так же вся механическая сторона всемирной жизни, вся совокупность природных сил и движений может иметь значение только как материал и как орудие для внешнего осуществления всеобщего содержания, которое независимо само в себе от *всех* этих материальных условий, которое таким образом *безусловно*. Такое содержание вообще называется *идеей*.

Да, жизнь человека и мира есть природный процесс: да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих, и то, что играется — предполагает безусловную личность и безусловное содержание или идею жизни.

Было бы ребячеством ставить вопрос и спорить о том, что необходимо для действительной полной жизни: идея или материаль-

ные условия ее осуществления. Очевидно, что и то и другое одинаково необходимо, как в арифметическом произведении одинаково необходимы оба производителя, как для произведения 35 одинаково необходимы и 7 и 5.

Должно заметить, что содержание или идея различается не только от внешней, но и от внутренней природы: не только внешние физические силы должны служить средством, орудием или материальным условием для осуществления известного содержания, но точно так же и духовные силы: воля, разум и чувство имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание.

В самом деле, очевидно, что — раз даны эти силы: воля, разум и чувство, — очевидно, что должен быть определенный *предмет* хотения, разума и чувствования, — очевидно, что человек не может только хотеть ради хотения, мыслить ради мысли или мыслить чистую мысль, и чувствовать ради чувства. Как механический процесс физических движений есть только материальная почва для идеального содержания, так точно и механический процесс душевных явлений, связанных между собою по психологическим законам, столь же общим и необходимым, как законы физические, может иметь значение только как способ выражения или реализации определенного содержания.

Человек должен *что-нибудь* хотеть, *что-нибудь* мыслить или о чем-нибудь мыслить, *что-нибудь* чувствовать, и это *что*, которое составляет определяющее начало, цель и предмет его духовных сил и его духовной жизни, и есть именно то, что спрашивается, то, что интересно, то, что дает смысл. Вследствие способности к сознательному размышлению, к рефлексии, человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни: он не может остановиться на том, чтобы хотеть только потому, что хочется, чтобы мыслить потому, что мыслится, или чувствовать потому, что чувствуется, — он требует, чтобы предмет его воли имел собственное достоинство, для того, чтобы быть желанным, или, говоря школьным языком, чтобы он был *объективно-желательным* или был *объективным благом*; точно так же он требует, чтобы предмет и содержание его мысли были *объективно истинны* и предмет его чувства был объективно-прекрасен, т. е. не

для него только, но для всех безусловно. (Ук. соч. — С. 30—31.)

Механическое мышление есть то, которое берет различные понятия в их отвлеченной отдельности, рассматривает, следовательно, предметы под каким-нибудь частным односторонним определением и затем сопоставляет их между собой внешним образом или сравнивает в каком-нибудь столь же одностороннем, но более общем отношении. В противоположность этому *мышление органическое* рассматривает предмет в его всесторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее. Легко видеть, что органическое мышление, постигающее или схватывающее цельную идею предмета, сводится к тому умственному или идеальному созерцанию, о котором говорилось в предыдущем чтении. Если это созерцание соединено с ясным сознанием и сопровождается рефлексией, дающей логические определения созерцаемой истине, в таком случае мы имеем то умоизобразительное мышление, которым обуславливается собственно философское творчество; если же умственное созерцание остается в своей непосредственности, не налагая логических форм на свои конкретные образцы, то оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что называется народным духом, проявляясь в народном творчестве религиозном и художественном — в живом развитии языка, в мифах и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т. д. Таким образом, органическое мышление вообще в двух своих видах принадлежит с одной стороны истинным философам, с другой народным массам. Что касается до стоящих между теми и другими, т. е. до большинства так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания, то им приходится ограничиваться тем отвлеченным механическим мышлением, которое разбивает или раз-

лагает (анализирует) непосредственную действительность, — и в этом его значение и заслуга, — но не в состоянии дать ей нового высшего единства и связи — и в этом его ограниченность. Эта *способность анализа*, необходимая как средство или как переход к цельному, *но сознательному* мировоззрению от инстинктивного народного разума — но совершенно бесплодная или и вредная если ею ограничиваться, составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) — гордость перед «непросвещенными массами, погруженными в суеверия», а также и перед настоящими философами, преданными мистическим фантазиям. Впрочем, значение этих беспочвенных отрицателей так же призрачно, как их знание — поверхностно. (Ук. соч. — С. 96—98.)

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо, существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого, — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т. е. София уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite* разумеем вечность каждой отдельной особи, составляющей челове-

чество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия. (Ук. соч. — с. 126—127.)

ИЗ РАБОТЫ «ЕВРЕЙСТВО И ХРИСТИАНСКИЙ ВОПРОС»

Самоотверженные исполнители, герои-рядовые всегда найдутся в нашем народе для всякого дела, но где в нашем обществе правящий класс, способный и привыкший к солидарному действию? Еще слава Богу, что наличных общественных сил хватает у нас на то, чтобы поддержать с грехом пополам обычный ход государственного механизма.

Между тем такая несостоятельность общества не только печальна в смысле гражданском, но еще самым вредным образом отражается на экономическом положении России. Россия живет земледелием, и по-настоящему весь экономический строй должен бы определяться интересами сельскохозяйственными. Истощение почвы значит гибель России, а между тем все ведет к такому истощению. В теперешней России при стомиллионном населении земледелие производится тем же самым способом, как и триста лет тому назад, когда население было вдесятеро меньше. Но если тогда хищническое хозяйство было единственно возможным, то теперь с каждым годом оно становится все более и более опасным. Естественные производительные силы земли не безграничны — народ рано или поздно *съедает землю*. Воспрепятствовать такому исходу или по крайней мере отдалить его может только переход от перво-

бытного или хищнического хозяйства к искусственному или рациональному. Но нельзя и вообразить себе, чтобы народ сам собою переменял систему хозяйства. Старому способу научили отцы и деды — кто же научит новому? Необходим целый класс образованных и умелых людей, которые посвятили бы себя этому делу. Такого класса у нас нет. С другой стороны, разумное сельское хозяйство и в материальном отношении есть дело весьма сложное, оно требует деятельной поддержки со стороны промышленности, нуждается в технических изобретениях и открытиях. При таких условиях *село* не живет без *города*. Сельская жизнь сама по себе впадает в рутину и косность, — возбуждающее действие принадлежит городу: ему свойственны предприимчивость, почин, изобретательность. Город должен помогать селу, должен быть с ним солидарен в общем интересе. Но и этого у нас нет. Нет у нас предприимчивого и деятельного промышленного класса, который, пользуясь естественными богатствами страны, помогал бы сельскому хозяйству своею индустрией. Городской элемент у нас не связан органически с жизнью земли, не принимает в ней никакого положительного участия: он занят исключительно своими *частными* выгодами. Будучи вообще страной сельской, Россия именно поэтому имеет величайшую нужду в помощи города с его сосредоточенными силами, экономическими и духовными. Но наш городской класс оказывается слишком слабым, разрозненным и неустрашимым, чтобы исполнять с успехом свое назначение. Разрастание наших городов (особенно в последние тридцать лет) породило лишь особую буржуазную цивилизацию с ее искусственными потребностями более сложными, но отнюдь не более возвышенными, чем у простого сельского народа. Между тем большая часть нашей промышленности существует только для удовлетворения этих искусственных (а иногда и отвратительных) потребностей городской цивилизации. Промышленность служит не земле, а городу, и это еще было бы не беда, если бы сам город служил чему-нибудь хорошему. Но в действительности наши города вместо того, чтобы быть первыми узлами социального организма, скорей похожи на вредных паразитов, истощающих народное тело. Наша городская цивилизация все берет у земли и ничего не дает ей взамен. Более вреда, чем пользы приносят земле и важнейшие изобретения и открытия,

которыми гордится наш век, напр., железные дороги и пароходы. Кажущаяся выгода, доставляемая ими всей стране (облегченный сбыт сельскохозяйственных продуктов), решительно перевешивается вредом, который они наносят самому земледелию; говоря *вредом*, я употребляю слишком слабое выражение, ибо скоро для всех станет ясно, что распространение этих столь удобных средств сообщения есть *гибель* нашего земледелия. Железные дороги беспощадно пожирают леса, а без лесов наша огромная континентальная равнина рано или поздно (и скорей рано, чем поздно) обратится в бесплодную пустыню. Поразительное обмеление наших рек и умножающиеся засухи — это уже не пророчество, а факт. В других странах орошение обеспечивается или близостью моря, или высокими снежными горами. Но мы держимся только лесами и болотами, из которых вытекают и которыми питаются все наши большие реки. И вот мы, не ограничиваясь истреблением лесов, принялись усердно осушать болота.

Таким образом, основа нашей экономической жизни — земледелие — гибнет от ложной цивилизации, т. е. от такой цивилизации, которая превращает средство в цель, из орудия делает идола и для удобства некоторых приносит в жертву то, что необходимо для всех. Покоренный такою цивилизацией, город вместо того, чтобы помогать селу, грозит ему гибелью, и само село спасти себя от этой гибели не может. Экономическая деятельность нашей сельской общины определяется вековой рутинной и совершенно беззащитна против новых и сложных бедствий, грозящих земледелию. Предотвратить эти бедствия могло бы только то, чего именно у нас и недостает: энергичная и дружная деятельность личных сил, одушевленных разумением общего блага, направленных к общей сознательной цели. Наше общество или так называемая интеллигенция решительно доказала свою неспособность к дружному и солидарному действию для общего блага, а в народной массе личный элемент слаб и страдателен. (Ук, соч. — С. 176—178.)

СОДЕРЖАНИЕ

Вехи творчества	5
Философия и проблема цельного знания	11
Учение о сущем	16
Теория мирового процесса	19
Учение о человеке	21
Этика всеединства	25
Философия истории	30
Общество и его проблемы	35
Космизм, глобальный эволюционизм и экологизм	39
Социально-исторический смысл философии всеединства	42
Примечания	45
Литература	47
Приложение. Соловьев В. С. Несколько слов по поводу «жестокости». Из работы «Чтения о Богочеловечестве». Из работы «Еврейство и христианский вопрос». Из поэзии Вл. Соловьева	49

Научно-популярное издание

Валерий Александрович КУВАКИН

ФИЛОСОФИЯ Вл. СОЛОВЬЕВА

(Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»)

Редактор Л. К. Кравцова. Мл. редактор С. А. Рубан. Худож. редактор П. Л. Храмцов. Техн. редактор О. А. Найденова. Корректор Л. В. Иванова.

ИБ № 9593

Сдано в набор 11.05.88. Подписано к печати 23.06.88. А 03750. Формат бумаги 70×108¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,80. Усл. кр.-отт. 2,98. Уч.-изд. л. 3,43. Доп. тираж 65 000 экз. Заказ 1843. Цена 11 коп. Издательство «Знание». 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 881003.

Типография Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Брошюра, которую Вы только что прочитали, из подписной серии «Философия», в порядке исключения поступила в продажу.

Книжкой В. А. Кувакина «Философия Вл. Соловьева» мы открыли в рамках серии «Философия» новый цикл «Страницы истории отечественной философской мысли». В данном цикле в 1988 г. (№ 11) вышла также брошюра В. Л. Полякова «Философские идеи в культуре Древней Руси». В Приложении к этой брошюре помещено «Слово о законе и благодати» киевского митрополита XI в. Илариона.

На 1989 г. подписчики серии получают брошюру С. М. Половинкина «П. А. Флоренский: логос против хаоса». В Приложении к ней будут публиковаться ранее не печатавшиеся произведения П. А. Флоренского. Готовятся к изданию работы о творчестве Н. А. Бердяева, К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Н. И. Бухарина и других.

Одной из особенностей брошюр этого цикла являются Приложения, состоящие из произведений тех философов, творчеству которых посвящаются книжки. Среди текстов Приложений нередко будут ранее не публиковавшиеся. В брошюрах помещаются портреты философов.

Брошюры серии «Философия» распространяются по подписке. Подписная цена на год 1 руб. 80 коп. (в год выпускается 12 брошюр). Подписаться можно как на весь год, так и на отдельные кварталы. Индекс серии «Философия» в каталоге «Союзпечати» 70065.

11 коп.

Индекс 70065



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ