ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА (статья вторая)

Н. Ф. Уткина

3. ГНОСЕОЛОГИЯ

Несомненный интерес представляет гносеология Соловьева, хотя самое ее существование порой ставилось под сомнение. В биографическом очерке, помещенном в IX дополнительном томе Собраний сочинений В. С. Соловьева, изданном в 1907 г., один из составителей и редакторов этого издания — Э. Л. Радлов писал: «Есть пробел, который никогда не будет заполнен: я имею в виду отсутствие гносеологии в системе Соловьева»[1]. Радлов прав, если под гносеологией понимать замкнутую, самодовлеющую теоретико-познавательную дисциплину; такой гносеологии у Соловьева действительно нет и не могло быть, ее критика была одним из стержней его философии. Но это совсем не значит, что его философия осталась без теории познания, наоборот, она заняла большое место в его трудах, начиная с магистерской диссертации и кончая одной из последних его работ — «Теоретическая философия».

Для теории познания Соловьев считал наиболее точным и удобным термином «гносеология», предпочитая его распространенным в то время терминам «диалектика» или «логика»[2-3]. В понимании Соловьева, «вопрос о познании есть, очевидно, вопрос об отношении познающего к познаваемому, или, говоря определеннее, об отношении субъективных форм нашего ума к независимой от них действительности, которая через них познается»[4].

Теоретико-познавательные концепции XIX в. развивались, по его словам, под решающим воздействием трех направлений — кантианства, гегельянства, эмпиризма. Он называет «три канонические книги» — «Критика чистого разума» Канта, «Наука логики» Гегеля и «Система логики» Милля, «между которыми должна была выбирать школьная философия в области логики»[5]. Высоко оценивая заслугу Канта в критике наивного реализма, догматизма, его идею активности человеческого сознания, Соловьев вместе с тем полагал, что кантианству мешает «предвзятая идея», что «сущее по себе или Dang an sich не может быть вместе с тем и явлением, т. е. существовать для другого»[6]. Трансцендентальный идеализм прав, говоря о различии сущности от явления: нельзя переносить определение явления

на сущность и обратно, «но это различие не есть безусловная отдельность»[7].

Гегельянство, которое, по признанию Соловьева, является вершиной западноевропейского рационализма, отвергается в качестве основополагающей теоретико-познавательной концепции из-за панлогизма, «гипостазирующего понятия», сводящего «бытие без остатка к диалектическому мышлению»[8]. Хотя остается абсолютно непонятным, почему совершенно абстрактное понятие в силу своей чисто логической природы должно превратиться в вещественную реальность физического мира или во внутреннюю реальность сознающего себя человеческого духа.

С точки зрения Соловьева, не дает подлинных оснований для развития теории познания и эмпиризм, подчинивший все сознание его эмпирическому содержанию. Тем более что по глубине и разработке теоретико-познавательных проблем эмпиризм сильно уступает и кантианству, и гегельянству. В лекции «Метафизика и положительная наука», прочитанной Соловьевым в начале его философского курса в Московском университете, он подробно анализирует существенную особенность эмпирической философии, которая состоит в том, что, «отрицая всякую метафизику во имя положительной науки», эмпиризм «на самом деле противоречит существенным теоретическим задачам самой положительной науки, и прежде всего науки физической или естествознания в широком смысле»[9]. Теоретико-познавательные основы естествознания и философии эмпиризма глубоко различны. Один из примеров этого — отношение к закону естествоиспытателей и философов-эмпириков. Последние утверждают, что «под законом должно разуметь только известное внешнее отношение сосуществования, последовательности и подобия наблюдаемых явлений. Но правда ли, что наука в своих исследованиях ограничивается только познанием этих внешних отношений между наблюдаемыми явлениями?»[10] Ответ Соловьева — «совсем нет»[11].

При всем различии теоретико-познавательных принципов рационализма и эмпиризма итоги их развития во многом совпадают. «Крайние выводы, — пишет Соловьев, — обоих противоположных направлений — рационалистического и эмпирического — сошлись в одном существенном пункте, именно в том, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, перенося всю истину на самый акт познания»[12]. В конце развития новой философии разрываются связи между метафизикой и гносеологией, происходит полная победа — в теории — разума над внешним непосредственным бытием, которое безжалостно отрицается. Изменяется трактовка не только объекта, но и субъекта познания. Отныне «субъект философии, как и всякого научного познания, есть *отдельное лицо как мыслящее*»[13]. Познавательная деятельность стала рассматриваться в отрыве от практической, нравственной деятельности личности, человечества. В распространенных влиятельных философских учениях, поскольку в них все сводится к «наличной действительности, к определенной актуальности нашего бытия, будь то актуальность логического мышления или же чувственного

сознания — одинаково нет места для *долженствующего* быть; ибо в этом понятии долженствования содержится отрицание наличной действительности... предположение чего-то за ее пределами»[14]. В последовательном рационализме — гегельянстве — просто нет места для принципа практической или нравственной философии. Гегель закономерно ставил знак равенства между разумностью и существованием, снимая тем самым проблему долженствования. С точки зрения исключительно теоретической философии, — именно таковой Соловьев считал гегельянство, — иного логического вывода не может быть: «Предполагать, что истина, благо и т. п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, но недействительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазия»[15]. Но убедительность логического довода опровергает история общества: «...что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? То, что теперь *есть,* прежде только *должно* было быть, действительное было лишь желанным; но воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты»[16].

В гносеологии Соловьева нет намерения ограничить роль и снизить значение разума, мысли, познания. Подобные замыслы являются, с его точки зрения, абсурдным и безнадежным предприятием: «Все практические и теоретические попытки так или иначе стеснить деятельность человеческой мысли, положить ей безусловные непреложные границы оказывались безуспешными и имели только минутное значение»[17].

Познание присуще человеку как инстинктивная потребность, но в таком качестве оно свойственно ранним стадиям человеческого существования, соответствующим родовому быту. Здесь оно, определяясь «исключительно инстинктивными хотениями чувственной природы», обнаруживается в виде непосредственного чувственного воззрения, ограничивающегося элементарными, единичными актами суждений, заключений. С развитием общества падает значение инстинкта родства, ослабевают генетические связи между членами разросшегося человеческого сообщества. На этой стадии познание определяется не столько инстинктивной основой, сколько собственно человеческой потребностью объединения общества. Эта потребность выражается в создании «идеальной, но столь же действительной связи, которая сообщила бы новую крепость связи физической, недостаточной самой по себе»[18].

Общественная потребность меняет, совершенствует характер познания: «такая внутренняя идеальная связь предполагает всеобщее или разумное мышление, т. е. такое, что, выходя за пределы непосредственного представления и частных мыслительных актов, образует общее идеальное воззрение и, разрешая в этом воззрении высшие теоретические вопросы, вместе с тем дает безусловные начала и нормы для практической общественной жизни человека»[19]. Общество, поднявшееся на ступень выше родового, накладывает неизбежный отпечаток на облик познания, на созданное идеальное

воззрение, нужное для его скрепления. «Очевидно, что если это идеальное воззрение должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, иметь еще большую власть над умами и волями людей, чем физический инстинкт, то оно не может быть произведением отчетливого дискурсивного мышления отдельных лиц, не может быть результатом аналитического познания, а должно быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени. И в самом деле мы видим, что первоначально общее идеальное воззрение имеет исключительно такой характер — характер религии»[20].

Для появления отчетливо дискурсивного мышления, порывающего с безотчетной верой и преданием — что характерно для философии, — потребовался новый шаг в развитии общества. Воззрения собственно философские, а не религиозные «возникают лишь с обособлением *личности*, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность... сами с отчетливым сознанием ставят себе вопросы и разрешают их своим личным разумением, независимо от общенародного мышления и основанного на нем миросозерцания»[21]. Гибкость, аналитичность, свобода мысли — явные приобретения философской мысли. Но, коренясь в «раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*»[22], философия положила начало отделению теории от практики, «школы», от «жизни». Теоретическое познание оказалось не связанным с «настоящим творчеством и нравственной деятельностью»[23].

Общество не осознает пагубность автономизации познания, нет понимания, что наука превратилась всего лишь в «одно из орудий индустрии»[24], что ей все равно чему служить — добру или злу, «Богу или маммоне»[25]. Но неестественность и опасность отдельного существования познавательной, нравственной, художественной, практической деятельности дает о себе знать. Человечество подталкивается к выводу, что «высшей целью и последним результатом умственного развития»[26] явится новая форма целостного знания, в котором будет достигнуто органическое единство ныне разрозненных элементов. Искомая форма знания опирается на всю предшествующую историю развития интеллекта, в течение которой ум человеческий, заблуждаясь и впадая в односторонности, «постоянно вырабатывал и развивал одно и то же истинное воззрение... это истинное воззрение есть не то, которое суживает и сковывает познание и жизнь человека, а то, которое их бесконечно расширяет и освобождает»[27].

Новая форма знания строится, по Соловьеву, на синтезе религии, философии и науки, который достигается постепенно, поэтапно. Вначале он как бы намечается в философии, где можно попытаться достичь единства «между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом»[28]. Каждое из них представляет участников будущего универсального синтеза: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм — положительной науке, рационализм — философии. К критике недостатков отвлеченного рационализма и одностороннего эмпиризма Соловьев возвращался неод-

нократно. Не меньше порицаний вызывает у него и односторонний мистицизм, главный недостаток которого заключается в том, что он утверждает «только одно непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности»[29]. Обращаясь к «непосредственному чувству или вере», мистицизм игнорирует содержание разума, научного опыта. Но у мистической философии, по Соловьеву, есть свои преимущества по сравнению с отвлеченным рационализмом и эмпиризмом: «...предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному»[30].

Новую философию, освободившуюся от односторонностей эмпиризма, рационализма и мистицизма, но сохранившую их объективное содержание, Соловьев называет «истиной», «синтетической» философией, или «свободной теософией». Развернутая характеристика свободной теософии выглядит таким образом: она признает «вместе с мистицизмом безусловную первичную действительность сущего», но сущего абсолютного, всецелого, которое «не может исключить никакого содержания, следовательно, ни содержания нашего разумного мышления, ни содержания наших опытов, а потому свободная теософия, основываясь вместе с мистицизмом на безусловной непосредственной действительности сущего, признает и познает развитие этой действительности в идеях разума и в идеях природы, захватывая таким образом и то, что есть объективного в рационализме и эмпиризме»[31].

Свободная теософия не является еще одним, вновь возникшим философским направлением, она представляет высший этап развития философии, который в чем-то повторяет раннюю, нерасчлененную стадию знания — теософскую, так как «знание в своем единстве есть теософия». Но в отличие от ранней теософии новый синтез — «свободная теософия» — объединяет отдельные, обособившиеся виды знания (начиная с различных направлений в философии), сохраняя богатство достигнутого в их эволюции содержания. Применительной к новой философии в работах Соловьева, пожалуй, чаще употребляется термин не «свободная теософия», а «органическая философия» — имеется в виду, что в этой философии органически сочетаются различные элементы, а главное, человек воспринимается в органическом единстве с бытием и сущим. С последним термином связаны очень важные в философии Соловьева понятия органической логики, органической метафизики и этики.

Соловьев успел относительно законченно разработать только понятие органической логики, остальные он предполагал рассмотреть позже.

Теория познания, включающая органическую логику, отказывается объяснять познание «из него самого», поскольку оно производно и «не заключает в себе самом своего начала»[32]. Органическая логика имеет своей «исходной точкой понятие абсолютного первона-

чала или сущего»[33]. Этой логике свойственно свое понимание истины, не удовлетворяющееся формальной, т. е. лишенной действительности, истиной отвлеченного рационализма, и материальной, т. е. исходящей из действительности, но лишенной разумного смысла, истиной эмпиризма. Понятие абсолютного приобретает в ней вместо отрицательного положительный характер. Абсолютное мыслится не как отрешение, освобождение, а как завершенность, законченность, полнота всецелого.

Одним из основных моментов органической логики является трактовка понятия, предусматривающая, что, каким бы универсальным ни было понятие, в нем должно сохраниться индивидуальное своеобразие исходных, обобщаемых представлений. Главный смысл органической логики и новой теории познания — достигая универсального во всем его объеме, сохранить индивидуальное во всем его своеобразии; «овладеть идеей во всей полноте и цельности ее действительного объективного бытия»[34].

Отказываясь гипостазировать понятийное мышление, органическая логика предлагает оценить в полной мере, — чего не сделал отвлеченный рационализм, — роль интуиции, непосредственного знания, умственного созерцания. Эти формы знания близки художественному видению, которое успешнее, чем понятийное мышление, справляется с задачей охватить все в единстве. В художественном образе достигается «внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью»[35].

Непосредственное созерцание — его Соловьев относит к мистике — является первичной формой истинного познания, оно идентично вере, вне которой нельзя признавать ни сущее, ни факт существования объективной действительности, находящейся за пределами познающего сознания, поскольку ни бытие сущего, ни существование действительности не даны в чисто познавательной деятельности. «Что *есть* действительность — мы верим, а *что* такое она есть — это мы испытываем и знаем»[36]. Но останавливаться на непосредственном знании нельзя; его необходимо подвергнуть рефлекции разума, «получить оправдание логического мышления» и «получить подтверждение со стороны эмпирических фактов»[37].

Органическая логика, отвергая принятые в отвлеченном рационализме формы понятийного мышления, узаконивала роль интуиции, — не противопоставленной, а соединенной с сознанием, — искала связующие звенья между научным и художественным видением мира и претендовала на решение представляющейся нереальной по своей сложности задачи постижения мира в его всеединстве и целостности, ничего не теряющей из многообразия и красочности существующего.

Органическая логика предусматривала также, что для истинного познания человеку необходим не только логический инструментарий, но и соответствующий угол зрения, жизненная позиция. В идеале для познания человеку следовало бы «перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпал с центром

познания»[38]. Человек в современном его состоянии далеко отстоит от центра всеединства, находясь в периферийных его областях, где силы разъединения, обособления преобладают над силами единения. Периферийное сознание не в состоянии охватить единый, идеальный, сущностный космос, возвыситься до его понимания. Некоторую возможность для этого предоставляют очень редкие, спорадические вспышки вдохновения, озарения, близкие тем, что испытывают истинные художники, поэты, пророки. В такие моменты открывается подлинность мира, его единство и сущностное бытие.

Среди вдохновенных чувств, помогающих прозреть периферийному сознанию, первое место принадлежит любви. В ней запечатлен отблеск могущественных, всеохватывающих сил единения. В теории познания Соловьева эрос выступает в качестве одного из непременных ее элементов. Благотворны даже низшие стадии любви, соединяющей разнополые существа и подтверждающей существование и силу тенденций к единению. Но эта любовь слабый и искаженный намек на те возвышенные и всемогущие силы любви, которые господствуют в идеальном, сущностном бытии, создавая его единство. Познание невозможно без любви, ощущаемой как стремление к достижению всеединства. Эгоистическая замкнутость противопоказана познающему субъекту, лишь его любовь и открытость к другим людям, ко всему миру дают необходимый угол зрения для истинного понимания, формируют ту нравственную основу, без которой познание рано или поздно окажется бессильным, а то и опасным. Познание связано с этическим, эстетическим чувством, но главным образом с реальным, «собирательным» творчеством. Подобно искусству, идеал которого, по Соловьеву, заключается не в «предварении», а в «осуществлении» — в подвиге Пигмалиона, оживившего камень, в подвиге Орфея, потрясшего своды Аида и возвратившего Эвридику, — познание становится истинным и плодотворным, включаясь в реальное творчество — теургию. Кругозор познающего субъекта будет естественно и неизбежно расширяться в процессе его творческой собирательной деятельности, его продвижения вместе со всем человечеством от периферии космоса к его центру, дабы возвыситься до абсолюта и соединиться с ним. Соединение будет протекать отнюдь не по мистическим схемам. Соловьев подчеркивает специфику своего видения этого процесса: «Соединение человека с абсолютным как цель истинного знания признает и мистицизм, но вследствие своего одностороннего понятия об абсолютном он односторонне понимает и соединение с ним, именно как слияние или поглощение, в котором мир исчезает для человека и человек исчезает сам для себя, что сводится логически к совершенному уничтожению, к буддийской нирване»[39]. Цель истинного знания, по Соловьеву, — достижение такого единения с абсолютом, при котором сохраняется собственное, свободное существование человека.

Связь познания с этикой, эстетикой, реальным творчеством предопределена структурой сущего, в котором истина есть вместе с тем благо и красота.

В концепции цельного знания, развитой славянофилами и продолженной Соловьевым, в наше время, пожалуй, наибольший интерес вызывает единство познавательной и этической деятельности, что достаточно подробно проработано в философии Соловьева.

Нравственность Соловьев включал в самую логику мышления, считал невозможным, опуская ее, получить критерий истины: «...нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления», «...в мериле истины заключается понятие добросовестности»[40]. В нравственном сознании познающего заложено единственно стоящее свидетельство истинности полученных им результатов. Убедиться в их истинности со стороны, как правило, не представляется возможным: безнравственное сознание легко находит убедительно звучащие аргументы в пользу своей мнимой истинности. Только высоконравственная личность познающего субъекта является гарантом истинности добытых им данных. Современное человечество вряд ли воспримет идею Соловьева как архаику. Практика, не оцененная им в качестве критерия истины, — в его философии и не могло быть иначе, так как внимание в ней приковано не к материально-практической деятельности, а духовному творчеству человека, — разумеется, не теряет своего значения на современной стадии исторического развития, однако человеческая деятельность приобрела такие масштабы, что за проверку на практике предложенных решений в ряде случаев приходится платить непомерную, непозволительную для общества цену.

Синтез веры, разума и эмпирического, экспериментального знания в гносеологии Соловьева сурово критиковал Е. Трубецкой, особенно утверждения, что всякое познание, в том числе положительное, научное, есть познание абсолютного, раскрытие его сущности. Трубецкой призывал исследователей и критиков творчества Соловьева освободить его учение от «рационалистической примеси», мешающей этому учению войти в разряд традиционной религиозной философии: «...рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение веры и положительного откровения. Если высшие тайны божественной жизни могут быть выведены a priori и познаны естественными силами чистого разума, то спрашивается, что же остается на долю веры?.. Откровение тем самым теряет всякое оправдание или становится ценностью относительной»[41].

Для знакомства с гносеологическими идеями Соловьева особенно интересна работа «Теоретическая философия», хотя она и не является целостным и законченным произведением, поскольку составлена после смерти автора из трех статей, опубликованных в 1897—1899 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии». Издатели собраний сочинений Соловьева объединили статьи под общим названием — «Теоретическая философия», которое не было произвольным: Соловьев намеревался выпустить под таким названием большой труд, посвященный основным вопросам гносеологии. Вероятно, в нем главное место заняли бы проблемы достоверности познания и сущностного характера мышления, над которыми философ напряженно размышлял в эти годы.

Соловьев периода «Теоретической философии» считает, что в гносеологии назрела потребность радикальных изменений в понимании субъекта сознания. Главным препятствием на пути необходимых изменений встает, по его мнению, господствующий в трактовке субъекта сознания психологизм, не позволяющий раскрыть истинные механизмы сознания и, главное, структуры сущностного сознания. «Если в настоящее время, — пишет он, — точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира, веществу, пространству, времени — ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов непочатых критическим сомнениям. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте»[42].

Смысл «Теоретической философии» (по крайней мере трех ее частей) — подвергнуть методическому сомнению принятое понимание механизмов функционирования сознания и, продвигаясь шаг за шагом, убедиться в том, что существующие формы, структуры сознания обеспечивают достоверный и сущностный характер человеческого сознания. Для этого Соловьев прежде всего отказывается от психологических концепций, не позволяющих выйти за пределы знания о психической наличности сознания. Самое представление о психической наличности сознания признается им чрезвычайно важным, так как, будучи самоочевидным фактом для сознающего субъекта — каждый знает, что является содержанием его сознания в данный момент, — оно отвечает необходимому требованию полной достоверности. «Прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное», но и всеобщее, ибо область психической наличности «не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя, с известной стороны, и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную и многосодержательную»[43]. Однако наличность внутренне сознаваемого факта (это сознание бесспорно достоверное: человек, воспринимающий определенный предмет, может поведать, не впадая в заблуждение, о психологической наличности своего сознания) не разграничивает кажущееся от реального; «самодостоверность наличного сознания как внутреннего факта не ручается за достоверность сознаваемых предметов как внешних реальностей»[44].

На основе самодостоверности наличного сознания нельзя, строго говоря, заключать и «о подлинной реальности сознающего субъекта, как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции»[45]. Декарт, считая «такое заключение возможным и необходимым», заблуждался и в этом за ним доселе следуют многие. Знаменитое cogito ergo sum — ошибочно. Под мышлением Декарт разумел «всякое внутреннее состояние, познаваемое как такое»[46], но «когда говорится: Я мыслю, — то под я может разуметься или чис-

тый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, — другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном»[47]. Декарт не сделал этого различения. Сложности поисков подлинного субъекта сознания отразились в его философии, и в его работах нельзя не заметить немало разночтений на этот счет. Но поскольку для Декарта самое мышление имело важность как способ убедиться в собственном существовании, «в существовании всякого мыслящего субъекта», то верх одержал эмпирический субъект сознания. В английской психологической школе, продолжавшей картезианскую традицию, субъект сознания затерялся среди «множества психических состояний», мысль была представлена как одно из явлений «среди других явлений»[48].

Однако пристальное наблюдение самоочевидных психических данных убеждает, что в потоке сменяющих друг друга психических состояний, характерных для текущей психической наличности, возникает потребность искания «чего-то более прочного и верного»[49]. Такая потребность является не менее достоверным фактом, чем любой другой, относящийся к наличному сознанию. Есть факты сознания, которые, будучи некоторым психическим данным, являют собой и нечто другое, большее; они перекрывают единичные психические факты и вводят в сознание форму всеобщности: «Таким образом существует наличный психический факт, собственное поддержание которого... выходит за пределы всякой наличности, — дан факт, *означающий* нечто большее всякого факта»[50]. Положения логической мысли — а речь идет именно о них — «говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем общем свойстве»[51].

«Итак, имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов как таких и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимаемая формальная всеобщность предполагаемой истины. Мы необходимо различаем наличность данной мысли как единичного психического факта от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение»[52]. Форма всеобщности, проявляющаяся в логическом мышлении, порождается не психическими фактами самими по себе, а их сохранением. Время, т. е. непрерывное возникновение и исчезновение, господствует в психологическом сознании, но его нет в логическом мышлении, которое является как бы «реакцией против времени» и «обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью, или воспоминанием*»[53] — «отнятыми жертвами времени питается логическая мысль»[54].

Форма всеобщности неосуществима вне слова, которое «есть символ, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением». Соловьев подробно анализирует слово как собственную стихию логического мышления. В отличие от памяти, которая «есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное

и надпространственное»[55], потому что оно «удерживает *исчезающее* и возвращает исчезнувшее» и, кроме того, поднимаясь над существованием дробных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данности наличности и всегда открыто для новой»[56]. Подчеркивая надвременной и надпространственный характер всеобщих форм сознания, Соловьев, разумеется, не мог обойти молчанием Канта и отозвался критически о признании им первостепенного значения априорных форм пространственно-временных отношений: «Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а через это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству»[57]. Бунт против времени, поднятый в онтологии, перебросился и на гносеологию; и здесь Соловьев пересматривает роль времени (и пространства), ставит под сомнение его всесилие.

Формы сознания, трансцендирующие[58] данную наличность душевной жизни и обладающие не меньшей, чем она, достоверностью, уже образуют «подступы мысли, но еще не дают действительной мысли»[59].

Выясняя путь образования мысли, Соловьев ополчается против ассоцианистских концепций, развивавшихся в психологической интерпретации субъекта сознания. Ассоционистские концепции не раскрывают механизмов мышления — это он понял давно, с тех пор как «стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление»: «...когда мы соединяем различные представления — как те, которые уже обобщены и объективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний, когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации, — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в область мышления: так называемые "законы ассоциации идей" суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений»[60].

Для возникновения мысли недостаточно различных сочетаний формообразующих элементов мысли. В действие должен вступить еще один и решающий фактор: «...всякая мысль (уже заключающая в самых своих элементах, т. е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение *определенной* мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли, или намерения, оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью. Итак, для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется еще *предоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели.* Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее за мыслью, очень метко называется поэтому на русском языке за-

мыслом»[61]. Замысел создает мысль как «необходимый путь к задуманной цели»[62].

Целеполагание, замысел, определенная интенция — непременные факторы осуществляющейся мысли, важнейшие составные элементы механизма сознания. Без их участия не обходится ни эмпирическое, ни логическое познание. Так обстоит дело, например, с памятью, содержание которой «остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки *хаосом,* и только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический *опыт*»[63]. Замысел... из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры[64].

Как уже выяснилось в статьях «Теоретической философии», безусловное несомненно имеется в сознании: «...во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания как таких, и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления как такой»[65]. Но эта безусловность, как ее называет Соловьев, «пустая», она не имеет отношения к главному предмету его разысканий — способности сознания по самой своей природе к познанию истины по существу, способности, обеспечивающей непосредственную данность сущности.

С античных времен обращено внимание на стремление к истине, поиски истины, свойственные сознанию. Следовательно, не приходится сомневаться, что в сознании присутствует понятие истины. Но очевидно различие «между известностью истины как *понятия* и знанием *самой* истины»[66]. Соловьев предлагает отправляться от «*понятия* об истине, которое дается в той форме разумности, которая есть несомненный факт»[67]. Но «эта форма для повседневного сознания находится в состоянии рассеяния и безразличия», поэтому следует «сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от несоответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательной — то есть из безразличного понятия превратить ее в живой *замысел* — вот первая существенная задача философии»[68].

Философ, сконцентрировав усилия воли, направив внимание на одну цель, предпочтя всем замыслам один «замысел безусловного познания самой истины, т. е. не истины единичного факта, и не истины всеобщей логической формы, — а познания истины по существу, или как безусловно — сущего», сможет осуществить трудный и сложный прорыв к сущностной природе сознания. Замысел познания истины «уже самою наличностью своей как фактическое требование настоящей подлинной безусловности расширяет наше мышление. Разумность... переходит в требование определенного содержания, именно безусловного и всецелого»[69]. Разумность, вполне способная быть безразличной формой всякого содержания, радикально меняется, она стремится стать «разумом истины»[70].

К выводу о существовании «разума истины» может прийти субъект философии, раздвинувший рамки эмпирического субъекта и поднявшийся «сверхличным вдохновением в область самой истины»[71]. Сверхличное необходимо, потому что «если и нельзя заранее

определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно, ее нет в области отдельного абсолютного Я»[72]. Сущностное сознание «есть по необходимости *не мое* только состояние, а и нечто другое — мышление имеет природу *объективную*... мышление имеет природу универсальную или вселенскую»[73]. Всеобщая сущностная структура, природа сознания — это и есть «разум истины».

Выясняется, что «не истина зависит от фактического мышления, а, напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависят от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания, или как разум истины»[74]. Человек способен оценивать свое состояние, действия, воспринимаемые факты не только в связи в соотношении с другими индивидуальными фактами, но также в соответствии с универсальными, идеальными нормами, которые заполняют логические формы, являясь их содержанием. Для процесса истинного познания недостаточно сопоставления эмпирических фактов (скажем, по законам ассоциации), его осуществление не обеспечивается и подключением всеобщих логических форм мышления, которые в принципе могут быть заполнены самым различным, в том числе и бессмысленным содержанием; ему необходимы еще всеобщие сущностные структуры, включенные в природу сознания, вокруг которых в конечном итоге организуется конкретный эмпирический материал. Вне «разума истины», т. е. смыслосодержащих норм, структур, наличная психическая данность пребывает в бессмысленно хаотическом состоянии, а логические формы остаются пустыми и потому не менее бессмысленными.

В истории философии Соловьев выделяет двух мыслителей, которые шли в том же направлении, что и он, анализируя механизмы сознания. Первый из них Кант. Его интерес сосредоточен не на эмпирическом субъекте, а на общих нормах его деятельности как познающего субъекта. «Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного»[75]. «Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен, и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности... кантианский "чистый разум"... остается в сущности лишь формальной разумностью, фактически нам присущей, но лишенной (у Канта) всяких средств, чтобы стать разумом истины»[76].

Еще дальше пошел Гегель: «Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самой истиной — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины, основным мерилом философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинной действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано»[77]. Философия Канта, Гегеля —

крупнейшие вехи на пути к тем выводам, к которым приходит Соловьев об изначальных сущностных структурах сознания, с которыми соотносятся все конкретные акты познания. Индивидуальное сознание является вместилищем этих внеиндивидуальных, надындивидуальных форм непосредственной данности сущности. Прорваться к этим сущностям, убедиться в том, что они есть, можно лишь путем интуитивного видения, интеллектуальной интуиции, руководимой жизненными, ценностными ориентирами.

Мир смыслов конституируется человеческим сознанием, но сознанием не эмпирического, или психологического, субъекта, а, как называет его Соловьев, философского субъекта, или надличностного, трансцендентального субъекта, представляющего собой совокупность определенных данностей, выступающих в качестве универсальных норм истины. В идеях Соловьева заключались поиски единых универсальных программ, укорененных в человеческом сознании и обеспечивающих сущностное познание, поиски способов конкретной реализации этих программ.

Критика эмпирического субъекта сознания; борьба с психологизмом и ассоцианизмом в интерпретации механизмов мышления; стремление к усмотрению наличной достоверности изучаемых явлений; огромная роль, придаваемая в формировании мысли направленности сознания на определенный объект; и, наконец, главное — прорыв с помощью интуиции к миру смыслов человеческого сознания, к «разуму истины», «истины по существу» — все эти положения очень похожи на идеи, развитые в феноменологической философии.

Г. Даам, западногерманский исследователь творчества Соловьева, полагает, что и до «Теоретической философии» у Соловьева были идеи, созвучные будущей философии феноменологии, но наиболее ярко они представлены в его последней работе, посвященной проблемам гносеологии. По мнению Даама, «идеи, развернутые Соловьевым, особенно в семилетний период с 1892 по 1899 г., предвосхитили сущность методологии германской феноменологии»; статьи Соловьева, «вошедшие в "Теоретическую философию", были написаны в 1897—1899 гг., за два года по появления "Логических исследований" Эдмунда Гуссерля (1900—1901), которые общепризнаны стартовым пунктом развития феноменологии»[78].

Родство идей Соловьева с феноменологией не было замечено последующим поколением русских идеалистов. Это касается даже Г. Шпета, учившегося у Гуссерля и представлявшего феноменологию в России XX в., «хотя, — пишет Г. Даам, — некоторые идеи, выдвинутые Шпетом в его теории, были фактически очень близки к тем, которые содержатся в "Теоретической философии" Соловьева»[79].

Е. Трубецкой, Л. Лопатин в связи с «Теоретической философией» были озабочены главным образом прозвучавшими здесь имперсоналистскими мотивами и сочли, что новая доктрина мыслителя противоречит его прежней философской системе. Их больше всего смущало, что субъект в акте мышления выступает в качестве несубстанционного, функционирующего центра. Сущностное сознание

оказывалось трансцендентальным в противоположность имманентному психическому состоянию.

Даам полагает, что понимание Соловьевым субъекта сознания отвечает принципам феноменологической философии, что на поздней стадии развития своих идей Соловьев отказывается от философии целостного знания, от теософской концепции всеединства и приходит к выводу, что субъект сознания может определяться только как «феноменологическая реальность», т. е. центр конструирования миров из априорных изначальных сущностных данных. А. И. Введенский в свое время тоже увидел, что в «Теоретической философии» воззрения Канта возобладали над мистикой Соловьева[80]. В. Ф. Эрн и Е. Трубецкой, протестуя против оценок Введенского, настаивали, что Соловьев в этой работе глубоко мистичен.

Е. Б. Рашковский считает, «что Соловьев в "Теоретической философии" слишком прямолинейно "феноменолизировал" человека», но его софийные воззрения здесь все же остаются[81].

Сохранившиеся части «Теоретической философии» действительно дают повод для весьма различных предположений об эволюции взглядов философа; вероятно, многое прояснилось бы в последующих главах, оставшихся, к сожалению, ненаписанными. И все же кажется невероятным, что субъект познания в качестве феноменологической реальности является заключительным звеном философии Соловьева; более правдоподобным выглядит предположение, что субстанциональный характер субъекта сознания отрицался им в пользу общечеловеческой, общемировой «софийной» субстанции.

Работа над «Теоретической философией» не могла не отразиться на воззрениях Соловьева. Знаменателен уже сам факт создания труда, всецело посвященного проблемам гносеологии, автором, который активно выступал против гипертрофированной гносеологизации философии. Но Соловьев не изменил радикально своих убеждений. Проблема истины, которую он поставил в этой работе в центр своих размышлений, приобретала в его глазах, — если вспомнить другие его сочинения, написанные в последние годы жизни, прежде всего «Три разговора», — основополагающее жизненное значение для человеческого сообщества. Слишком неподлинным становится бытие; суррогаты истины охватывают человеческое сознание, порабощая и извращая человеческую природу, подвигая к гибели человечество и окружающий его мир.

4. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

С 1894 по 1896 г. в журналах «Вестник Европы», «Вопросы философии и психологии», «Книжки недели», в Приложениях к «Ниве» печатались отдельные главы большой работы «Оправдание добра», которую Соловьев закончил в 1897 г., полагая, что она станет первой частью полного изложения его философской системы. Эта часть посвящена нравственной философии. Не следует удивляться тому, что Соловьев начинал свой труд, в котором его система предстала бы в наиболее разработанном и завершенном виде, с нравственной философией, потому что в его работах рассмотрение нравственных

проблем, как правило, предшествовало изложению вопросов онтологии и гносеологии. Выступая против гносеологизации философии, против отрыва теоретической философии от жизни, он самим построением своих работ предлагал изменить отношение к разделам философского знания, поставив на первое место тот, что наиболее тесно связан с человеческим существованием.

Между нравственной и социальной философией у Соловьева можно поставить знак равенства, но с определенными ограничениями. Суть социальной философии для него, действительно, сводится к проблемам нравственного существования, поискам и осуществлению смысла жизни. Все социальные реалии и идеалы обретают свое истинное содержание при одном условии — если человечество ориентировано на нравственность и добро. В ином случае самые изощренные и, казалось бы, хорошо замысленные и созданные, социальные структуры неизбежно искажаются.

Поскольку у Соловьева вне нравственности нет социальности, то представляется возможным отождествить его нравственную и социальную философию. Однако тождество будет относительным, поскольку нравственность, добро принадлежат, по Соловьеву, не только культуре, человеческой истории; они онтологичны и коренятся в исходных принципах бытия, ведут свое начало от абсолютно-сущего.

Онтологичность нравственности, ее бытийственную природу Соловьев утверждал в полемике с Кантом. Высоко оценивая введение Кантом в философию категорического императива, он не соглашался с приданной ему трактовкой. Сравнивая основы теоретической и практической философии Канта, он и в той, и в другой видит равный субъективизм: «Голос совести, свидетельствующий о нравственном порядке, наполнял душу Канта благоговением. Но мы знаем, что такое же благоговение возбуждал в нем вид звездного неба. А что такое звездное небо с точки зрения Канта? Быть может, оно еще представляло какую-нибудь реальность для автора "Естественной истории неба", но автор "Критики чистого разума" разрушил обольщения простодушного реализма»[82]. То же самое произошло в практической философии Канта, так как он «отнял подлинную действительность не только у видимого мира, но и у мира душевного»[83]. Правда, по мнению Соловьева, Кант, гордясь своим субъективизмом в теоретической сфере, тяготился им в нравственной области, хорошо понимая, что «факт совести сам по себе еще не освобождает его от этого субъективизма. Если совесть есть только психическое явление, то в чем ее обязывающая сила? А если она есть нечто большее, то, значит, нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает абсолютного законодателя»[84]. Дебри субъективизма вынудили Канта постулировать «бессмертие души, той самой души, существование которой было им устранено в "Критике чистого разума"»[85]. Таким образом, вопреки своей критике, «за звездным небом над нами Кант захотел найти Бога, а за голосом совести в нас — бессмертную душу по образу и подобию Божию»[86].

По Соловьеву, разумно-нравственные принципы и цели не мо-

гут быть исключительным достоянием человека и его сообщества, являющихся частью единого мирового процесса. Эти принципы имеют значение «только под условием разумности мировой связи, или преобладания смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразным и та *часть* этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами»[87].

Противоречия между взглядами Соловьева и Канта симптоматичны. Категорический императив Канта подразумевает личность, способную противостоять любым обстоятельствам существования, верную нравственному долгу вне зависимости от среды, которая может отличаться предельным аморализмом и бесчеловечностью. Человек остается человеком, предоставленный самому себе, лишенный какой бы то ни было опоры. Однако нравственный абсолют, которым руководствуется при этом человек, является ли подлинным абсолютом? С точки зрения Соловьева, его субъективность и формальность уже снимают вопрос о его подлинности.

У Соловьева человек не выделен из всецелого и не противопоставлен бытию, наделенному в основе своей глубинной нравственностью. Таким образом, субъективизм и формализм оказываются преодоленными, но преодолены они дорогой ценой: человек лишен той степени самостоятельности, которая предоставлена ему Кантом. В нравственном действии он опирается на силы добра, пронизывающие бытие, и он нуждается в помощи этих сил. Можно сказать, что в извечной дилемме — личное или всеобщее — Соловьев, решая проблему нравственного абсолюта, отдает предпочтение всеобщему. Однако такое заключение будет несколько поспешным; его философия не столь однозначна: вспомним, что в ней предполагается снятие границ между отдельным, единым и всеобщим. Казалось бы, человек здесь явно поставлен в зависимость от Бога, но не будем забывать, что, по Соловьеву, человек со-вечен, а в итоге эволюции и со-могущ Богу.

В отличие от Достоевского, у которого человек нуждается в Боге потому, что из-за прогрессирующей греховности он стал слишком слаб, — злая воля в человеческой среде неизменно одерживает верх, — у Соловьева потребность в Боге возникает главным образом из-за грандиозности стоящих перед человечеством задач. Человечеству вполне подвластны беспредельное познание, экономический, социальный прогресс, но выступить против необратимого процесса гибели, деструкции, разрушения, смерти и победить в этой борьбе оно не в состоянии, пока не объединится с Богом и не превратится в богочеловечество.

В социальной философии Соловьев полемизирует с теоретиками пессимизма, утверждающими, что «жизнь есть зло»[88]; со сторонниками эстетизма, видящими смысл жизни «в ее эстетической стороне»[89]; с натуралистами, убежденными, что жизненный процесс — естественное явление, не отличающееся ни добром, ни злом; с идеалистами, отрицающими значение материальной стороны жизни, и с материалистами, переоценивающими ее роль. Поиски Соловьева в области социальных проблем тесно переплетались с идеями раз-

личных направлений в современной ему русской мысли. Его воззрения сталкивались с идеями славянофилов и их последователей, клерикалов и антиклерикалов, теоретиков буржуазного либерализма, государственников и сторонников анархических принципов, утопических социалистов и приверженцев экономического социализма. Но, пожалуй, наиболее значимыми для него «собеседниками» были Достоевский, Федоров, Толстой. С первыми двумя он был во многом единомышленником; с Толстым велась нескончаемая полемика.

«Оправдание добра» — одно из самых ярких в мировой литературе сочинений мелиористской по своему типу философии: убеждение, что мир способен, с участием человека, к неуклонному и радикальному улучшению, выражено здесь в предельной степени.

Соловьев включает человечество во всеобщую эволюцию, которая представляет собой ряд «повышений бытия»[90]. Эволюцию «нельзя отрицать, она есть факт»[91], — стоит лишь посмотреть на повышающийся уровень развития в минеральном, животном и растительном царствах. Человечество — результат всеобщей эволюции, но оно есть явление особого рода, поскольку превращается в могущественный фактор дальнейшего прогресса, захватывающего всю вселенную.

В истории человечества прогресс заключается в том, что возрастает «мера добра». Имеется в виду не то, «чтобы отдельные люди становились сильнее в добродетели, или чтобы число добродетельных людей становилось больше», а то, что «средний уровень *общеобязательных* и *реализуемых* нравственных требований повышается»[92]. Основным механизмом нравственного совершенствования служит единение людей; разобщенность препятствует совершенствованию, порождая вражду и отбрасывая назад человеческий род. Единение — могущественная сила, существующая в зачаточных формах и до возникновения человеческих сообществ: «...солидарность существ помимо их мысли и воли уже дана в мире дочеловеческом — в единстве рода и в развитии органических видов»[93]. Человечество должно стремиться к единству сознательно, прилагая к тому активные волевые усилия и создавая различные формы социальной общности. Для решения глубинных проблем бытия «требуется нравственная, социальная и добровольная организация человечества»[94]. Совершенствуясь, человечество победит пороки, свойственные индивидам и обществам, преодолеет в конечном итоге нравственную и политическую «неправду». Но торжествовать рано, пока в мире остается самая грозная «неправда — физическая, именно смерть»[95].

На вершине эволюции человек неизбежно придет к потребности преодолеть и эту «неправду»: «...всякий предмет хотения, всякое благо возможно для человека только под условием, что живет он сам и живут те, кого он любит»[96]. Каким бы свободным и совершенным ни было общество, но «человек, желающий жить и приговоренный к смерти, не может, серьезно говоря, считаться свободным»[97]. «Бедствие всех бедствий — смерть — оказывается здесь безусловной необходимостью, а благо всех благ — бессмертие — безусловной невоз-

можностью»[98]. С последней и самой грозной «неправдой» человеку предстоит побороться не только во имя себя самого. Весь мир «страдает от нарушенной нормы, *весь* нуждается в помощи»[99]. Вечность природы поддерживается гибелью отдельных существ, бессмысленным торжеством стихийно-неорганизованных начал над внутреннецелесообразной жизнью: высокоорганизованные формы неизбежно срываются в исходный хаос. «Жизнь не уничтожает низших сил вещества, а подчиняет их себе и тем животворит их. Ясно, что такое подчинение низшего высшему есть норма, а следовательно, обратное отношение, притом сопровождаемое уничтожением высшей формы бытия в ее данной реальности, не может быть оправдано и узаконено во имя разума и идеи»[100]. Человек способен подняться до идеи бессмертия и противостояния разрушительному натиску хаоса на высокоорганизованные организмы, но, не соединившись с Богом, он не в силах реализовать ее. Уделом «простого человека» является «идеал представляемый», тогда как «богочеловечества» — «идеал осуществленный»[101].

Небезынтересно заметить, что идеи сходного содержания в самом начале 90-х годов XIX в. развивал известный русский физик Н. А. Умов. Он рассматривал человека и общество с точки зрения их места в универсальном процессе роста энтропии, когда на крошечных участках бесконечной вселенной протягивается почти невероятная нить совершенствования организации и усложнения структурных форм. Эта нить объединяет человечество со всей живой природой и в великом противостоянии организованной материи с наиболее вероятным хаотическим ее состоянием «человеческая раса солидарна со всем органическим миром»[102]. Человек не есть нечто чуждое и противостоящее всей остальной живой природе, наоборот, он продолжает линию «стройности», и в нем живая природа имеет наилучшего выразителя общих для всей биосферы задач и целей — противодействовать хаосу, росту энтропии. Техника, культура человеческого общества являются сильнейшим орудием производства высокоорганизованных форм; с помощью машин человек распространяет «стройности на неорганизованную материю и борется во имя этих стройностей со случайным распорядком событий в природе»[103].

Но увеличение «стройностей» благодаря техническому прогрессу не исчерпывает всех обязанностей человечества, оно должно стремиться к совершенствованию социальных форм, чтобы не позволить прорваться на поверхность наиболее вероятному процессу понижения общего уровня организации, который способен уничтожить не только общество, но и все живое. «В какой мере организованная материя нашей планеты успешно выполнит свою задачу, не представляет ли она ничтожный отрывок органической жизни, которому суждено рано или поздно погибнуть, — зависит от поведения человеческих обществ»[104]. Человечеству следует знать, что «история человеческой культуры не есть ничтожное и случайное явление в жизни вселенной», культура — могущественный фактор в космическом противодействии наиболее вероятного процесса роста энтропии и почти невероятного процесса совершенствования организованных форм.

Нет сомнений в общности идей Соловьева и Федорова. В работах Соловьева не раз встречаются упоминания о том, с каким вниманием и сочувствием он и Достоевский относились к проектам Федорова. Грандиозная задача — повернуть стрелу времени — отличает философию и Соловьева и Федорова. У Соловьева задача принимает законченный вид, поскольку в его трудах подразумевается бессмертие людей и тотальное преодоление процесса энтропии. Существенно различались пути достижения идеала, предлагаемые мыслителями. Федоров возлагал максимум надежд на развитие наук, естествознания, Соловьев считал решающим обстоятельством нравственно-социальное совершенствование человека, способного стать вровень с Богом во всемогуществе, соединенном с истинностью, благостью и красотой.

Нравственность, присущая человеку, по представлениям Соловьева, — явление досоциальное. Идеи добра и зла существуют у всех народов во все времена, независимо от характера общества, хотя содержание понятий добра и зла значительно варьируется и во времени и у различных народов. Нравственность первична по отношению к религии: «...сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт», «...этические нормы, одинаково предполагаемые всеми вероисповеданиями, не могут сами по себе зависеть от вероисповедных различий»[105]. В философии Соловьева признается «независимость нравственности от положительной религии — и нравственной философии от вероучения»[106]. «Более того, — по его словам, — все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку она в своих взаимных спорах обращается за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некотором смысле от них зависимыми...»[107].

Нравственность — прирожденное свойство индивида, но это совсем не значит, что единственный и подлинный путь человеческого прогресса заключается в нравственном самосовершенствовании личности: «Действительный субъект совершенствования или нравственного прогресса (как и исторического вообще) есть единичный человек совместно с человеком собирательным, или обществом»[108]. У Соловьева было сильно развито ощущение важности исторически возникших форм социальной общности; в каждой из них он отмечал проявление идеи добра, пусть одностороннее, частичное, но тем не менее заслуживающее признания и сохранения, хотя и в измененном, преобразованном виде. Он часто выступал против сторонников «морального субъективизма», среди которых на первое место ставил Л. Толстого. Это они настолько асоциальны, что допускают «отрицание всех исторических и собирательных проявлений и форм добра, всего, кроме внутренних нравственных действий и состояний человека»[109]. Проповедники «морального аморфизма, или субъективизма», защищают неправедную «доктрину самоутверждения человеческой личности против всяких исторических форм и авторитетов, доктрину бесформенности и безначалия»[110].

Критикует он и сторонников ослабленной разновидности морального субъективизма, т. е. тех, кто не отвергает «ни общежития,

ни нравственного улучшения его форм, но они полагают, что это есть лишь простое неизбежное следствие личных нравственных успехов: каков человек, таково и общество, стоит только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить в душе своей добрые чувства — и на земле водворится рай»[111]. Асоциальные доктрины не учитывают, что прогресс «зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность — от общественной»[112]. Социальность — не внешнее обстоятельство, она заключается в самой личности, которая никогда не является замкнутой сосредоточенностью. Отделенная от «множества взаимоотношений с другими и другими», личность превращается «в пустую возможность существования»[113]. Общество обладает «собирательной нравственностью», захватывающей единичных людей «в их совокупности — как толпу, как народ»[114]; «когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются»[115].

Естественно, что при такой системе воззрений внимание Соловьева было привлечено к эволюции социальных форм и институтов, именно здесь он видит постепенное повышение уровня нравственности. От примитивно-первобытных представлений до христианства развивается религия. Государство эволюционирует от кулачного права ко всеобщим и прочным основам гражданского законодательства. В истории гражданских прав и свобод наиболее значительную роль Соловьев отводит Французской революции XVIII в. В XIX в. началось проникновение нравственного начала в экономическую среду; окрепло понимание, что без решения проблем материальной жизни, касающихся всех людей, подлинный прогресс остается благим пожеланием. Основные заслуги в осознании этой истины принадлежат социализму, впервые выраженному «в замечательном учении сен-симонистов»[116].

Социальное развитие протекает не гладко, любой социальный институт обладает позитивными и негативными сторонами — последние в ходе истории могут взять верх. В религии, например, преобладающее стремление к божественному «не раз приводило к равнодушию и недоверию по отношению к началу человеческому»[117]. В европейских государствах, с развитым правосознанием и гражданскими свободами, по сути их организации выходит так, что «нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже — par accidens гражданин, семьянин, образованный человек»[118].

Общество и его слагаемые развиваются неравномерно, но общий прогресс, с точки зрения той концепции, которой Соловьев придерживался бóльшую часть своей жизни, является несомненным. Главным его показателем служит рост сил, связующих население земного шара. Уже теперь большинство человечества «составляет одно реальное связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях. Эта солидарность обнаруживает-

ся именно в той сфере, из которой никто выйти не может, — в сфере экономической: какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте»[119]. Возникшее единение противостоит угрозе международных раздоров и войн. Страх перед масштабом бед и разрушений заставит человечество отказаться от войн, каждую из которых отныне легко превратить во всемирную. Недаром войны становятся «короче и реже», что вполне может сойти за признак, свидетельствующий о «близком конце войны»[120] как средства решения международных неурядиц.

Дальнейший путь развития человечества зависит от сочетания правильно найденных социальных организаций, при котором позитивные стороны каждой из них усиливались бы, а негативные нейтрализовались. Соловьев считал оптимальным вариантом общество, в котором согласно, в единстве функционируют религия, государство и земство. Среди них поддерживается разделение обязанностей; общественные функции и власть не являются исключительной принадлежностью ни одного из этих социальных институтов. Религия обеспечивает нравственное руководство обществом, государство — политическое, земство — экономическое. Покушение, скажем, государства на несвойственные ему функции должно немедленно пресекаться. На единоначалие не может претендовать и религия, поскольку для совершенствования человечества нужны развитая гражданская среда и процветающая экономика. Но религия непосредственно «курирует» решающую, нравственную сферу человеческого бытия и уже потому не может не возвышаться над государством и земством.

В процессе постепенного достижения человечеством всеединства и превращения его в богочеловечество Соловьев отводил заметную роль России. Историческому призванию России он посвятил значительную часть своей публицистики, развивая эту тему тем чаще всего в полемике со славянофилами и их последователями. Суммировать их расхождения несложно. Одним из пунктов разногласий был вопрос о том, что является наиболее яркой чертой русского народа, его неотъемлемой принадлежностью, его возможным вкладом в будущее устройство мира. Славянофилы такой чертой называли назамутненную религиозность, сохраненную русским народом в чистоте православия. Не соглашаясь со славянофилами, Соловьев писал, что православие трудно рассматривать в качестве наиболее сильной стороны русской истории, вера в его решающую роль для судеб мира ничем не оправдана. Православие не в состоянии справиться со своими внутренними проблемами. Претерпев сокрушительный раскол в XVII в., оно так и не восстановило единство своих рядов. Начиная с XVIII в. православная церковь пребывает в унизительном подчинении у государства. Какие же надежды можно возлагать на православную религию, ни сумевшую ни освободить себя от государственного диктата, ни сплотить свои разрозненные силы.

По мнению Соловьева, характерным признаком русского народа является не его религиозность, а свойственная ему сильная государственная организация, возникшая по вполне понятным историческим причинам. Географическое положение России предопределило

ее бурную историю, наполненную отражением набегов и вторжений многочисленных завоевателей. В борьбе с ними окрепла русская государственность, и именно она могла бы быть реальным вкладом России в будущее всего человечества. Не русская церковь, а русское государство представляет собой тот мощный социальный фактор, на который может опереться будущее устройство мира. Церковь, которая должна выступить в союзе с Российским государством, лучше всего могла бы быть представлена западным католицизмом. Его преимущества заключаются в опыте многовекового сотрудничества с государством при условии сохранения своей самостоятельности. В проектах Соловьева католическая церковь и русская империя предназначались для руководства всемирным процессом единения человечества.

Серьезным пунктом расхождений Соловьева со славянофилами была проблема национальных и общечеловеческих начал в грядущих преобразовательных процессах. Славянофилы, полагая, что западная цивилизация пришла к окончательному саморазрушению, видели в русском народе спасителя человечества. Соловьев счел очень спорным утверждение, что Запад не следует принимать в расчет, так как его эволюция завершена. По мнению Соловьева, западная цивилизация обладает большими и далеко еще не растраченными силами; поэтому для прогресса человечества чрезвычайно важно установить тесный союз Запада и Востока, добиться их единения. В идеях славянофилов Соловьев усматривал национальную узость и замкнутость, увлечение национальным в ущерб общечеловеческому. Обнаруживая изоляционизм в работах славянофилов и их последователей, он изобличал его с особенным рвением. В большой критической работе, написанной им о теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, он подчеркивал, что в ее основе лежит та же славянофильская тенденция предпочтения в истории общества национального общечеловеческому.

По Соловьеву, подлинный смысл национального раскрывается в контексте общечеловеческого. Концепции, изолирующие народы друг от друга, а то и противопоставляющие их, искажают облик и человечества и народов. «Как семья имеет пребывающее жизненное содержание среди народа и народного предания, — писал он, — так точно и народность живет, движется и существует только носимая средой сверхнародной и международной»[121]. Существенность национальных образований у Соловьева не вызывает сомнений, для него национальные черты не являются чем-то временным, малозначительным, обреченным на исчезновение в будущем всеединстве. Следуя исходным принципам своей философии, он в идеале видит такое единение человечества, в котором сохранится специфика и многообразие национальных особенностей.

К высшему этапу социальной эволюции народы мира должны двигаться вместе. Вклад России — это опыт государственного единения, приобретенный Российской империей. Но поскольку Россия без Западной Европы не сможет способствовать подъему всего человечества, то символом их совместных усилий станет союз россий-

ского самодержавия с католическим папством. Приверженность Соловьева принципу самодержавия, монархизма способна вызвать удивление у любого читателя его блестящих публицистических произведений, пропитанных чаще всего духом либерализма, а порой и либерально-демократических убеждений. Позиция Соловьева, наверное, объясняется в какой-то мере остатками восторгов, возбужденных в либеральной среде реформаторской деятельности царя «освободителя» в России 60-х годов. Но в своих истоках она зависит от сути его философской системы, подчеркивающей важность личности, недопустимость растворения ее во всеедином без сохранения присущего ей своеобразия. Самодержец в государственной организации, так же как и папа в католической церкви, — своего рода символы личностного начала, не поглощенного аппаратами единения — государством, церковью.

Россия, объединившись с Европой, поможет всем народам мира установить путем напряженных нравственных исканий необходимые для выживания и совершенствования человека и природы отношения всеобщего единства, исключающие вражду, войны, гибель цивилизации. Человечество, сумев подняться на такую ступень нравственного совершенства, готово к преобразованию в богочеловечество. И тогда наступит полная победа на земле над силами зла, разрушения, гибели, смерти.

Удивительный по грандиозности замысел, предельный оптимизм относительно возможностей совершенствования человека и общества определяли философские взгляды Соловьева почти на всем протяжении его жизни. Но года за два до кончины — это заметно по его работам, о том же писал Е. Трубецкой — мрачные размышления основательно потеснили его былой оптимизм, его сознанием овладевают сомнения в правильности системы, возлагающей большие надежды на человека и созданные им социальные институты.

Сомнения, возможно, стимулировались отсутствием единомышленников. Философия Соловьева не встретила широкого понимания современников, ее критиковали люди и правых и левых убеждений. Полемика со славянофилами лишила его поддержки тех, с кем он был близок в начале своего пути. Многие не могли простить ему увлечение католицизмом. Из наиболее родственной ему среды либералов не раздавалось никаких восторгов по поводу его социальных воззрений, что объяснялось не только монархизмом Соловьева, но и его идеями относительно решающей роли социальных институтов, особенно государства, в совершенствовании человека. Даже известный среди либеральных идеологов «государственник» Б. Н. Чичерин выступил против Соловьева с обвинениями в том, что государству предоставлено слишком большое место в его социальных проектах, заполненных «властными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом»[122]. Приговор Чичерина был суров: «...цель, которую ставит г. Соловьев, есть осуществление царствия Божия на Земле, а путь есть принудительное действие государственной власти. Это и есть точка зрения инквизиции, которая тоже ставила себе

целью осуществление безусловного добра, спасения душ, и за этим обращалась к содействию государства»[123].

Соловьев объяснял критику Чичерина тем, что тот, расширительно толкуя государственное право, включает в него фактически нравственность. У Соловьева-де «нравственная воля должна определяться к действиям исключительно чрез себя саму, всякое ее подчинение какому-нибудь извне идущему предписанию или повелению нарушает ее самозаконность и потому должно быть признано недостойным»[124]. И все же сложности с проблемой личности и общества, личности и государства оставались.

Радикальной гарантией прав личности трудно было признать утверждение, что «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет: ее права вытекают только из того нравственного удовлетворения или восполнения, которое она дает каждому лицу»[125]. Но когда и какая «общественная среда», подчиняющая личность, не считала, что она дает ей максимум возможного удовлетворения?!

Проблема заострялась под влиянием идей Толстого, пожалуй, наиболее оппозиционных социально-философским воззрениям Соловьева. Толстой, как никто иной в его время, почувствовал, понял надвигающуюся со стороны могущественных общественных организаций, лишающих человека малейшей возможности самостоятельного выбора и решения, опасность. Наступила эпоха, по Толстому, когда не только былой церковный «обман», но и множество других «обманов» улавливают человека, обессиливают и извращают его природу. Суды, армия, наука, создаваемые вроде бы для безопасности, просвещения и блага человечества, на самом деле, присвоив себе безапелляционное право руководства и контроля над личностью, лишают ее присущей ей подлинности. Индивид приобретает тот облик, который ему предписывается от имени благодетельной науки или иного социального института. Характер этих институтов в самодержавной России и просвещенной Европе конца XIX — начала XX в. великий художник, мастер срывания «всех и всяческих масок»[126] обрисовал с исчерпывающей полнотой и реализмом. В философии Толстого иногда видят запоздалый отголосок западноевропейских реформационных идей. В его воззрениях на самом деле продолжена линия реформационных мыслителей, освобождавших личность от подавляющего влияния церкви. Но Толстой — борец не только с церковью, задача его философии намного шире и глубже: он стал пророком грядущих бед человечества, связанных с подавлением индивида, личности всесильными общественными организациями, присвоившими себе нераздельное право на помыслы, желания и действия человека. Философия Толстого — бунт против судьбы, уготованной человеку в эпоху могущественных организаций, способных манипулировать человеческой личностью, ее сознанием.

Соловьев сознавал бунтарский характер толстовства, в «Оправдании добра», останавливаясь на двух чуждых ему направлениях социальной мысли, он писал: «Я указал два крайние нравственные за-

блуждения, противоположные друг другу: доктрину самоотрицания человеческой личности перед историческими формами жизни, принятыми как внешний авторитет, — доктрину страдательной покорности, или житейского квиетизма, — и доктрину самоутверждения человеческой личности против всяких исторических форм и авторитетов — доктрину бесформенности и безначалия»[127]. Вторая доктрина, напрочь лишенная «страдательной покорности и квиетизма», и есть «анархическое» толстовство. Как бы ни полемизировал Соловьев с Толстым, но, похоже, он сам с годами убеждался в тщетности надежд на неуклонный прогресс социальных форм, способствующих совершенствованию каждого человека и всего человечества в целом. Государственная деятельность, воплотившаяся в XIX в. в актах отмены рабства в Америке и крепостного права в России, — о чем неоднократно и с большим воодушевлением писал Соловьев, — не спешит радовать человечество подобными прогрессивными акциями. Социальная структура усложняется, но совершенствуются ли в действительности нравственные нормы? Широковещательные обещания и посулы звучат все громче, но за ними зримо вырисовывается искусная ложь и беспардонный обман. Отнюдь не в рай ведут общественные пастыри, обращаясь к народам с благими призывами.

Идейный кризис Соловьева отчетливо проявился в одном из последних крупных его произведений, в «Трех разговорах». Здесь нарисована другая, по сравнению с обычной для философии Соловьева, перспектива человеческой истории: нет прогресса, в котором каждый человек и человечество, совершенствуясь нравственно, духовно, интеллектуально, преобразуют общество в разумный и справедливый социальный строй, устанавливающий благотворные отношения с природой, преодолевающий жестокость, вражду и войны. Нет стадии богочеловечества, а следовательно, трансформации глубинных свойств универсума, победы над временем.

В ближайшем будущем человечество ждут опустошительные войны, ими будет занято XX столетие. Особенно ожесточенным окажется столкновение западной культуры с панмонголизмом, который распространится в державах, достигших высокого экономического и военного потенциала. Запад потерпит в этой борьбе поражение, так как вступит в нее ослабленным из-за натиска возрожденного мусульманского мира. Конфронтация с ним подорвет устойчивость Запада, превратит его в легкую поживу для панмонголизма.

Однако со временем военные страсти улягутся, постепенно синтезируются элементы западной и восточной культуры и человечество обретет желанное единство. Но мирное объединение различных народов уже не ассоциируется у Соловьева с искомым идеалом. Опасения вызывает тот тип социальности, который утвердится в пределах всенародного единства. После периода войн в Европе возобладают республиканские правительства, но постепенно республиканские принципы подвергнутся эрозии и на развалинах республиканизма возникнет государство, которое провозгласит своей целью осуществление высших, в том числе христианских, идеалов. Возглавит его «кумир» народа, чья слава создана восторженными публика-

циями тысяч газет во всех частях света, который быстро эволюционирует в диктатора, создающего всемирную монархию. Проводятся реформы «по желанию бедных и без ощутительной обиды для богатых», устанавливается равенство «всеобщей сытости»[128], преподнесенное как благодеяние со стороны империи и неизменно восхваляемого императора. Сознание людей отвлекается грандиозными феерическими зрелищами.

Людям предлагается вера в христианские идеалы, поскольку в обществе не допускается «простое неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное»[129], но на деле процветают суеверие и «религиозное самозванство»[130]. Воле императора подчинены все, включая главу церкви.

Социальность, на которую Соловьев всегда возлагал столь большие надежды, оказалась способной к фантасмагорическим превращениям, когда разнузданный шабаш зла закамуфлирован благостными словесами. В «Трех разговорах» Соловьев предрекает не эволюцию человечества, становящегося вровень с Богом, а возможную победу антихриста. Спасение придет, но от избранных праведников, а не благодаря развитию социальных институтов и нравственному, духовному подъему каждого человека. Среди праведников находятся приверженцы христианских церквей, не подчинившиеся новоявленному властелину мира, — глава католической церкви Петр II (он в изгнании и нашел приют в Петербурге), православный старец Иоанн и немецкий теолог евангелист, профессор Эрнст Паули. Страдания и мольбы избранных побуждают творца вмешаться в земные дела и положить конец царству антихриста. Новое царство всеобщего блаженства создается уже за пределами человеческой, земной истории. Настроения Соловьева периода «Трех разговоров» приветствовал Е. Трубецкой: наконец-то исчезла портившая, по его мнению, философию Соловьева идея создания совершенного общества и человека на земле и мыслитель вернулся к традиционной христианской эсхатологии.

* * *

В философии Соловьева многое выглядит мистическим, начиная с ее замысла. Именно так Б. Н. Чичерин воспринимал суть и назначение воззрений Соловьева: «Он христианский идеал будущей жизни, с воскрешением мертвых, хочет сделать результатом настоящего развития человечества. Отсюда требование бессмертия и нетленности»[131]. В его философии есть пантеизм, нередкий спутник мистических учений. Доминирующая идея всеединства вела к оживотворению, одушевлению всей природы, отождествлению мельчайших элементов мира со всеобще-сущим. Тем самым Соловьев смог придать и эволюции нужную ему характеристику — она не является потоком, подхватывающим бездеятельные песчинки, а сложным процессом, происходящим при условии максимальной активности каждого его компонента. Представления об активных силах, пронизывающих весь мир, начиная с его неорганических ступеней, идеи, сближающие малейшие образования с безмерным абсолютом, под-

держивались в истории философии как мистическим, так и натуралистическим пантеизмом. Но нечто похожее можно встретить и в концепциях физиков конца XX в., говорящих о фридмонах (элементарных частицах, равных в определенном смысле вселенным), разрабатывающих новое направление синергетики, исследующей повсюду, в том числе в неорганическом мире, явления саморегуляции, спонтанного повышения уровня организации.

В теории познания мистицизм усматривается в неудовлетворенности Соловьева принятыми канонами логико-понятийного мышления, внимании, проявленном им к интуиции, образному мышлению, непосредственному содержанию. В его органической логике предусматривается всепоглощающая вовлеченность человека в процесс постижения истины, выбор им соответствующей жизненной позиции. Несомненно, что такого рода логика выходит за пределы классического рационализма XIX в. Но насколько она родственна мистике? Автор органической логики называл мистику одним из ее непременных элементов. И все же Соловьев предлагал новую логику, но сочетается ли логика в принципе с мистикой в ее истинном смысле? Может быть, интеллектуальная интуиция, образное мышление, погружение в предмет исследования со всей напряженностью чувств, дающее как бы мгновенное, целостное, непосредственное его видение, — то, что Соловьев склонен называть мистическим элементом в своей логике, — неизбежны в теории познания, предназначенной для проникновения в единый и вместе с тем всеобъемлющий мир, сохраняющий многообразие различного, мир, который постулировала его философия. Отыскать следы мистики особенно трудно в конечном варианте гносеологических воззрений, изложенных в «Теоретической философии». Человеку не нужно вступать в двустороннюю связь с Богом, которая подразумевается в мистической вере и в которой тайна добровольно открывается абсолютом в ответ на личную устремленность к нему человеческого существа. В «Теоретической философии» остается идея, требующая напряженного сосредоточения всех интеллектуальных и душевных сил человека для уяснения истины, но поиски приводят к открытию структур, обеспечивающих сущностное, истинное познание, заложенных в самом человеческом сознании; имманентных сознанию не психологического, эмпирического субъекта, а универсальных, свойственных человеческому сознанию как таковому. По словам Е. Трубецкого, при таких обстоятельствах «...для разума — ничего тайного. Ликвидируется безотносительная ценность веры. Она может быть заменена познанием. Исчезает личное отношение к Богу, ибо логическое безлично»[132].

Очень непросто решить вопрос о значении мистического начала в философских трудах Соловьева. Его подлинная роль, вероятно, выяснится в будущих подробных, всесторонних исследованиях сложной системы соловьевских воззрений. По общему признанию мистика более ярко представлена в его поэтическом творчестве. Бесспорно, что видения поэта, особенно связанные с образом Софии, занимают здесь центральное место. Но удивительно — воспоминания о его видениях отнюдь не сопровождаются трепетно-свя-

щенным чувством, его стихи чаще всего ироничны, насыщены приземленными подробностями. Даже в «Трех свиданиях», рассказывающих о самых дорогих для автора софийных встречах, нельзя ощутить и намека на отрешенность от действительного, яркого, плотского мира.

В творчестве Соловьева немалое место занимают темы собственно религиозные, прежде всего развернутое изложение христологии. Но свойственная ему направленность мысли проявилась и в этой сфере. Сошлемся на авторитет Е. Трубецкого, с прискорбием находившего у Соловьева смелый рационализм рассуждений о предметах веры, рассудочность толкований наиболее непонятных и таинственных христианских догматов.

Философия всеединства стремилась преодолеть разорванность, разделенность, раздвоенность мира, разрешить все противоречия, сняв их в едином, гармоничном целом. Но противоречия оставались. Философия исходила из признания едино-сущего начала, но каждый из двух его полюсов оказывался столь значимым и весомым, что невольно автор системы выглядит почти дуалистом. Преобладающие позиции занимают в системе то вечное, то становящееся. Болезненно неуравновешенными остались отношения личности и общества, личности и государства. В его сочинениях поражают безоглядная космическая вера в эволюцию и прогресс и вместе с тем обостренное ощущение (усилившееся к концу жизни, но не покидавшее его ранее) возрастающей опасности гибели, разрушения мира.

Но смысло-бытийственная философия Соловьева не может не привлекать умы и сердца читателей. Отрицание им бытия, лишенного сущности, смысла, воспринимается как отказ от мира, ориентированного на вырождение и хаос. Пронизывающее его философию стремление сохранить тварный, земной мир, одухотворить его по-новому прочитывается в современную эпоху, которой особенно созвучны мысли Соловьева о сохранении всего созданного человеческой культурой.

Выдвигая перед человечеством грандиозные задачи преобразования общества, земной природы, универсума, философ предложил и средство для их решения — единение свободно-нравственного человечества, развивающегося благодаря нравственному совершенствованию каждой личности и всего общества.

[1] *Соловьев В. С.* — Собр. соч.: В 8 т. М., 1907. Т. IX (дополнит.). С. II.
[2–3] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 128.
[4] Там же. С. 329.
[5] Там же. С. 331.
[6] Там же. С. 323.
[7] Там же. С. 219.
[8] Там же. 343.
[9] Там же. С. 198.
[10] Там же.
[11] Там же.
[12] Там же. С. 135.
[13] Там же. С. 117.
[14] Там же. С. 144.
[15] Там же. С. 120.
[16] Там же. С. 121.
[17] Там же. С. 197.
[18] Там же. С. 17.
[19] Там же. С. 118.
[20] Там же.
[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 312.

[24] Там же.
[25] Там же. С. 345.
[26] Там же. С. 151.
[27] Там же. С. 205.
[28] Там же. С. 306.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 304.
[31] Там же. С. 310.
[32] Там же. С. 338.
[33] Там же. С. 340—341.
[34] Там же. Т. 1. С. 317.
[35] Там же. С. 318.
[36] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 30.
[37] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 306.
[38] Там же. С. 339.
[39] См.: Там же. С. 311.
[40] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 155—156.
[41] *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. С. 321.
[42] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 177—178.
[43] Там же. С. 187.
[44] Там же. С. 165.
[45] Там же.
[46] Там же. С. 167.
[47] Там же. С. 178.
[48] Там же. С. 185.
[49] Там же. С. 186.
[50] Там же. С. 190.
[51] Там же. С. 191—192.
[52] Там же. С. 193—194.
[53] Там же. С. 198.
[54] Там же.
[55] Там же. С. 202.
[56] Там же.
[57] Там же.
[58] Соловьев ограниченно пользовался профессиональным философским языком его времени и делал это намеренно. В «Теоретической философии» (с. 205) он «транскрибировал» одно из своих положений, изложив его сначала в обычных для него понятиях, а затем в стиле современной ему философии. Первый вариант: «Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значимости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни». Второму варианту предпосланы несколько его слов: «Кому слово перерастать кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: "эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта"».
[59] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8.
[60] Там же.
[61] Там же. С. 203.
[62] Там же.
[63] Там же.
[64] Там же.
[65] Там же. С. 207—208.
[66] Там же. С. 208.
[67] Там же.
[68] Там же.
[69] Там же. С. 213.
[70] Там же.
[71] Там же.
[72] Там же.
[73] Там же. С. 206.
[74] Там же. С. 218.
[75] Там же.
[76] Там же.
[77] Там же. С. 219.
[78] *Duhm H.* Vladimir Solovyev und Max Scheler // Attempt at a comparative interpretation // A contributation to the history of phenomenology. P. 200—201.
[79] Ibid. P. 213.
[80] См.: *Введенский А. И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопр. философии и психологии. 1901. № 1(56) С. 12.
[81] См.: *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
[82] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 184.
[83] Там же. С. 185.
[84] Там же.
[85] Там же. С. 186.
[86] Там же.
[87] Там же. С. 114.
[88] Там же. С. 9.
[89] Там же. С. 12.
[90] Там же. С. 211.
[91] Там же. С. 218.
[92] Там же. С. 187.
[93] Там же. С. 447.
[94] Там же.
[95] Там же. С. 272.
[96] Там же. С. 475.
[97] Там же.
[98] Там же.
[99] Там же. С. 273.
[100] Там же.
[101] Там же. С. 220.
[102] *Умов Н. А.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1916. Т. 3. С. 163.

[103] Там же. С. 194.
[104] Там же. С. 161.
[105] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 27, 32.
[106] Там же. С. 28.
[107] Там же. С. 32.
[108] Там же. С. 448.
[109] Там же. С. 17.
[110] Там же. С. 19—20.
[111] Там же. С. 280.
[112] Там же. С. 232—233.
[113] Там же. С. 227.
[114] Там же. С. 250.
[115] Там же. С. 289.
[116] Там же. С. 368.
[117] Там же. С. 505.
[118] Там же. С. 370.
[119] Там же. С. 436.
[120] Там же. С. 437.
[121] Там же. С. 468.
[122] *Чичерин Б. Н.* О началах этики // Вопр. философии и психологии. 1897, № 4. С. 645.
[123] *Чичерин Б. Н.* Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева // Там же. 1897. № 5. С. 774.
[124] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 290.
[125] Там же. С. 290—291.
[126] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 17. С. 210.
[127] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 19—20.
[128] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 587.
[129] Там же. С. 527.
[130] Там же.
[131] *Чичерин Б. Н.* О началах этики // Вопр. философии и психологии. 1897. № 4. С. 640.
[132] *Трубецкой Е.* Указ. соч. С. 322.

СВОЕОБРАЗИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ПУТЕЙ РОССИИ И ЗАПАДА В ТРАКТОВКЕ Т. Н. ГРАНОВСКОГО

В. И. Приленский

В контексте истории общественной мысли России XIX в. первая ассоциация, которая возникает при упоминании имени Т. Н. Грановского, — западничество. Действительно, Грановский не просто примыкал к этому своеобразному направлению общественной мысли, но и был, если так можно выразиться, его идейным центром. С полной уверенностью можно констатировать, что он является, по крайней мере, одним из признанных лидеров западничества. И здесь вполне может возникнуть такой вопрос. Тема данной статьи — «своеобразие исторических путей России и Запада», а именно эта проблематика в наибольшей мере разрабатывалась оппонентами западников — славянофилами. Для западничества характерно отношение к историческому процессу скорее как к процессу общечеловеческому, в своей основе единому. Утверждение же своеобразия исторических путей отдельных народов, их особое историческое призвание оставляли прерогативу славянофильской доктрины. Так что уместно ли вообще говорить о проблематике своеобразия, специфики исторического развития различных народов, имея в виду идеологию западничества? Конечно, для такой постановки вопроса есть определенные основания. Оба указанных подхода являются как бы двумя полюсами, в них концентрируются наиболее существенные положе-