СССР. Старший научный сотрудник, защита докторской диссертации, ведущий научный сотрудник — таковы внешние вехи ее научной деятельности.

Профессиональные интересы Нины Федоровны были широки и разносторонни. Ей принадлежит разработка проблем отечественного естественнонаучного материализма (монография «Естественнонаучный материализм в России XVIII в»). Ее интересовали особенности антропологического материализма и влияние позитивистских идей на русскую философию и науку (монография «Позитивизм, антропологический материализм и наука в России»). Объектом особенного внимания для нее был XVIII в. в России, которому посвящены многие ее статьи и выступления, а также монография «М. В. Ломоносов», вышедшая в серии «Мыслители прошлого». В последнее время Нина Федоровна была увлечена изучением философских идей Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева. Вообще говоря, Нина Феоровна Уткина не была узким специалистом, даже если иметь в виду историю русской философии в целом, — она глубоко интересовалась общеметодологическими проблемами, была в курсе всего того нового, что появлялось на философском горизонте.

Много сил и энергии Нина Федоровна отдавала организационной работе. Например, в последнее время она была членом редколлегии серии «Из истории отечественной философской мысли» (приложение к журналу «Вопросы философии»), ответственным редактором многих других изданий.

Нина Федоровна была научным руководителем аспирантов и молодых научных сотрудников, которые сейчас с благодарностью вспоминают ее заботу о них.

Вокруг Нины Федоровны всегда существовала особенная атмосфера творчества, строгой взыскательности и в то же самое время доброты и искренности. От нас ушел замечательный человек, и это потеря не только для коллег, друзей и учеников Нины Федоровны, но и для отечественной культуры.

Представляемая здесь статья Н. Ф. Уткиной о философии Вл. Соловьева была ее последней работой.

В. И. Приленский

ФИЛОСОФИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА
(Статья первая)

Н. Ф. Уткина

Свою систему воззрений Соловьев называл философией всеединства, или синтетической философией, преодолевающей, как он полагал, ту односторонность представлений, которой отличались предшествующие философские учения, включая материалистические и

© Н. Ф. Уткина, 1993

идеалистические концепции. Однако исходный принцип его системы, утверждающий верховное творческое начало, называемое им свободно сущим, или абсолютом, и отождествляемое с Богом, свидетельствует о принадлежности его взглядов к объективному идеализму. Исследователи русской мысли признают Соловьева наиболее крупным представителем русского идеализма.

Родился он в 1853 г. в семье известного историка Сергея Михайловича Соловьева. Образование получил в Московском университете, куда поступил на физико-математический факультет, привлеченный широким кругом преподаваемых там естественных наук, среди которых его особенно интересовала биология. Со второго курса обучения он перешел на историко-филологический факультет и стал уделять основное внимание философии. После университета недолго пребывал вольнослушателем в Московской духовной академии.

Несколько лет занимался преподавательской деятельностью, читал лекции по философии в Московском и Петербургском университетах. Концу преподавательской карьеры содействовала его публичная лекция 28 марта 1881 г., в которой он обратился к Александру III с призывом исполнить свой христианский долг и помиловать революционеров-народовольцев, активных участников первомартовских событий. В дальнейшем Соловьев посвятил себя теоретической философии, публицистике, поэзии. Занятия философией наиболее напряженно протекали во второй половине 70-х и в 90-е годы; 80-е годы были периодом активной публицистической деятельности.

В круг философских сочинений Соловьева входит немало работ, среди которых, пожалуй, наиболее значительными являются: «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Исторические дела философии», «Учения о Богочеловечестве», «История и будущность теократии», «Смысл любви», «Оправдание добра», «Жизненная драма Платона», «Теоретическая философия», «Три разговора».

В его произведениях запечатлен живейший интерес к философской культуре во всем ее объеме. В юности — а это были годы расцвета революционно-демократической идеологии в России — он увлекся материализмом. О его взглядах тех лет интересное свидетельство оставил Л. Лопатин: «Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов»[1]. Соловьев зачитывался Писаревым, серьезно изучал естественные науки, стал отличным знатоком трудов Дарвина и полагал, что дарвинизм навсегда положил конец не только телеологии, но и теологии. Его привлекали сочинения Фейербаха. В ту же пору он читает Сен-Симона, Фурье, Оуэна и приходит к выводу о родстве его собственных и социалистических идеалов.

Растущая популярность позитивистской философии встретила в его трудах самый непосредственный отклик. В философском становлении Соловьева позитивизм сыграл большую роль, без него было бы сложно создать философскую экспозицию, демонстрирую-

щую губительное действие абсолютизации отвлеченных начал. Философия всеединства возникала, отталкиваясь от позитивизма и используя его в качестве веского довода в пользу своей собственной теоретической состоятельности.

Господство позитивизма в европейской культуре обострило тоску по метафизике, возрождение которой пробудило интерес к философии Шопенгауэра. Критическое рассмотрение идей Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ницше составляет значительный пласт в творчестве Соловьева. Изучая Шопенгауэра, он обратился к восточной философии и ввел в свои произведения анализ древнеиндийских, китайских, персидских учений.

С неизменной симпатией он относился к идеям Спинозы. Очень часто обращался к работам Канта, во многом солидаризируясь с ними, но не принимая их полностью. Несомненно влияние на Соловьева философских систем Фихте, Шеллинга, Гегеля. Исследователи русской мысли, как правило, отмечают близость его идей положительной философии Шеллинга. Столь же несомненно прослеживается в его философии влияние Платона и неоплатоников. Есть сходные черты во взглядах Соловьева и Баадера, истоки которых идут от Бёме. Соловьева интересовали сочинения Сведенборга, мистиков средних веков, писания отцов церкви.

В 70-е годы тесные контакты связывали Соловьева со славянофилами, но позже их пути разошлись. Одной из основных тем соловьевской публицистики 80-х годов стала критика славянофильских взглядов. Многочисленными были точки пересечения с идеями трех ярких представителей русского идеализма тех лет — Толстым, Достоевским, Федоровым. С Толстым Соловьев вел полемику, не прекращавшуюся вплоть до последних его работ («Три разговора»). С Достоевским и Федоровым его связывали общие воззрения по ряду существенных принципов.

Историко-философские познания Соловьева отличались редкостной широтой[2]; с годами одни философские направления, занимавшие центральное место в поле его зрения, сменялись другими, но все они не просто оставили след в его философской системе. По самой сути ее все учения оказывались для нее насущно необходимыми. Не принимая в полной мере идеи ни одного из мыслителей, Соловьев не отказывал ни одной теории в праве на существование, видя в каждой из них закономерное порождение человеческой истории, не безразличное и для будущей культуры. Характеризуя отношение Соловьева к философскому наследию, уместно вспомнить слова Н. Бердяева: «Соловьев все оправдывает и обосновывает, всему находит место... В "Оправдании добра" он доходит до виртуозности в этом оправдании всего, что органически создано историей»[3]. Соловьев далеко не все оправдывал, но действительно стремился все обосновать и всему найти место. Довольно рано отказавшись следовать за материализмом, он на протяжении всей жизни продолжал сохранять доброе отношение ко многим идеям Чернышевского, считая, что они заслуживают всемерной поддержки[4]. Отношение Соловьева к наиболее близким ему философским учениям раскрывается в «Жизненной драме Платона», где исследованы истоки фи-

лософии Платона, ее сильные и слабые стороны, повлиявшие в дальнейшем на развитие европейской философии.

При жизни Соловьева критика его работ шла главным образом из лагеря позитивистов, неокантианцев, неогегельянцев (В. В. Лесевич, К. Д. Кавелин, Г. Ф. Шершеневич, Б. Н. Чичерин). Разбору докторской диссертации Соловьева Чичерин посвятил книгу «Мистицизм в науке» (М., 1881). Отвечая своим критикам в статьях «Странное недоразумение» (Лесевичу), «Мнимая критика» (Чичерину), Соловьев с сожалением писал о прискорбном непонимании его работ. Но иного нельзя было и ждать: система его воззрений существенно отличалась от идей тех философских направлений, которых придерживались критики.

Современники знали не столько Соловьева-философа, сколько поэта и публициста. Его философские труды для многих оставались «закрытой книгой».

После смерти он был признан предтечей и основателем «нового религиозного сознания» в России. Однако адепты нового религиозного сознания по-разному воспринимали творчество Соловьева. Различие характеристик касалось прежде всего степени мистицизма, свойственного системе его воззрений. По мнению С. Н. Булгакова, Соловьев интересен преимущественно как мистик, а не философ[5]. Н. Бердяев рисует другой облик Соловьева. По его словам «восточную аскетическую мистику Соловьев плохо понимал и мало ценил»[6]. То же самое и с «католической мистикой», он «мало интересовался ею», «она не влекла его к себе». «В католичестве привлекал его более всего иерархический церковный строй, папизм как активная организация, приспособленная к борьбе за правду Христову на земле»[7]. Бердяев полагает, что в ряде своих работ «Соловьев слишком упирал на сторону политическую и преследовал цели слишком публицистические»[8]. Вообще не совсем понятно, по мнению Бердяева, «почему такой воздушный, не почвенный, не земной человек оправдывает и охраняет все историческое, из почвы выросшее, с землей связанное»[9].

Славу мистика-пророка, окружавшую имя Соловьева, пытался развеять С. Трубецкой, прекрасно знавший идеи и настроения философа благодаря многолетнему дружескому с ним общению: «Если под пророком следует разуметь сверхъестественного предсказателя, то, понятно, Соловьев таковым себя не считал»[10]. Сам Соловьев о своем пророческом даре написал ироническое стихотворение «Скромное пророчество», в котором, «предсказывая» своей слушательнице грядущую весну и приятные майские прогулки, уверял ее:

Я в пророки возведен врагами,
Насмех это дали мне прозванье,
Но пророк правдивый я пред вами,
И свершится скоро предсказанье[11].

Среди исследователей нет согласия по поводу идейной эволюции Соловьева. Пожалуй, крайние полюсы различных мнений представлены в работах Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева» (М.,

1913) и Г. Даама (Helmut Dahm) «Vladimir Solovyev und Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology» (Boston, 1975). Е. Трубецкой видел в развитии его идей процесс освобождения истинных взглядов от утопических заблуждений: задавшись целью преобразовать всю жизнь силой христианской веры, вошедшей в разум, философ слишком долго разрабатывал проекты достижения царства высшей правды и справедливости в условиях земного существования; только за два года до смерти произошло очищение идеала от праха земного. Соловьев вернулся в лоно христианской эсхатологии. По мнению Даама, идейная эволюция Соловьева шла в противоположном направлении: в последние годы жизни в его трудах появились новые тенденции, которые могли лечь в основу «новой реалистической школы в русской философии, способной порвать с теологией и утвердиться в своей независимости, опираясь на здравую и убедительную методологию»[12]. Имеется в виду феноменологическая методология, поскольку Даам считает Соловьева одним из основателей феноменологического направления в философии. Идеи, близкие Гуссерлю и особенно Шеллеру, были высказаны Соловьевым, по словам Даама, за два-три года до появления «Логических исследований» Гуссерля и за 15—20 лет до публикаций работ Шеллера. К сожалению, заключает Даам, возможности, открытые Соловьевым, остались непонятыми и не реализованными сторонниками «новой религиозной философии».

Различные толкования воззрений Соловьева неудивительны, так как в них действительно сочетались, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. Обращая внимание на эту особенность философии Соловьева, Лопатин писал: «Он несомненный теист в своем воззрении на первое начало вещей, и он в то же время пантеист в своих идеях о мировом процессе как становящемся абсолютном»[13]. Он «решительный монист» и «столь же явный дуалист», сторонник принципов чистой свободы и вместе с тем детерминизма: его гносеология основывается на интуитивном характере непосредственного познания божественной сущности, но не меньшее место в ней занимают рационализм и даже — если учесть то большое значение, которое он придавал естественнонаучному опыту — эмпиризм[14].

В советской историко-философской литературе работы о Соловьеве долгое время были эпизодическим явлением[15]; их характер соответствовал длительному периоду негативного отношения к русскому идеализму. Признаки новых подходов к русской идеалистической философии XIX в. можно обнаружить в третьем и четвертом томах «История философии в СССР» (М., 1968); они положительно сказались на исследовании творчества Соловьева. Новый уровень анализа работ Соловьева продемонстрировали статьи 70—80-х годов, опубликованные в пятом томе «Философской энциклопедии»[16], в журнале «Вопросы философии»[17]. В 1983 г. появилась первая книга о Соловьеве в серии «Мыслители прошлого»[18].

1. НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ. ЭТАПЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Вступительная лекция Соловьева по курсу философии в Петербургском университете (20 ноября 1880 г.) называлась «Исторические дела философии». Лектор не ставил своей задачей познакомить слушателей с успехами философии «в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании»[19], хотя сам факт успехов и их значение не подвергались ни малейшему сомнению. На первый план был выдвинут вопрос: связаны ли между собой философия и «жизненный интерес всего человечества» и если связаны, то каким образом? Ответ на этот вопрос содержался уже в магистерской и докторской диссертациях Соловьева, значительная часть которых посвящена критике философских систем, замкнутых в границах теоретико-познавательной проблематики. Философия, по Соловьеву, обращена, по сути, к глубинам человеческого существования, которое, при всей важности сферы сознания, не исчерпывается ею. Смысл и назначение философии состоит в том, что «она делает человека вполне человеком»[20]. Ей это удается, потому что она всегда «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание»[21]. Освободительная деятельность философии основывается на «коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния»[22]. Отказываясь принять внешние каноны «всех чуждых богов», человек тем самым стремится к внутренней полноте бытия, несущей в себе, по возможности, «абсолютную полноту и совершенство жизни»[23].

Освободительная миссия философии проявилась с самого ее начала: истоки философии Соловьев связывает с Востоком, главным образом с Индией — «страной всякого рабства, неравенства и внешнего обособления»[24]. Деление на касты уничтожало самое понятие человека; унижение человека усугублялось его рабской зависимостью от обожествленных сил природы. Философия появилась, провозгласив «новое, неслыханное слово: *все есть одно;* все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого»[25]. «Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное»[26]. Но в индийской философии возвышение человека — мировая сущность присуща его самосознанию — вылилось в отречение от внешнего природного бытия. Сознание нашло в себе силы на самоутверждение лишь ценой отрицания бытия; идеал нирваны стал завершением мощного духовного порыва, который был пережит Востоком, затем вновь погрузившимся в «долгий духовный сон»[27].

Следующий шаг в развитии философии был сделан в Гре-

ции. Здесь историю философии Соловьев начинает с софистов, в идеях которых усматривает немалое сходство с индийской философией: и там и здесь «отрицаются всякое внешнее бытие и боги», «верховное значение признается за человеческой личностью»[28]. Но софисты не отрекаются от существования, у них достаточно энергии, чтобы заявить о готовности жить вопреки внешнему бытию. Однако у софистов происходит только субъективное освобождение личности, т. е. личность чувствует в себе силу и способность овладеть всяким содержанием, но не имеет в действительности никакого внутреннего содержания, не обладает необходимой идеей.

Требование «жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого»[29], выдвинул Сократ, центральная фигура не только греческой философии, но и всего античного мира. Он не признавал прав личности, действующей во имя своей субъективной воли, личности, не обладающей положительным внутренним содержанием, т. е. объективной идеей. Заслуга Сократа — в признании необходимости объективной идеи, в признании того, что есть идеальное начало, без которого нет подлинной личности.

Что представляет собой объективная идея, являющаяся содержанием внутреннего мира человека, — этим вопросом занялся Платон. Истоки ее он поместил в гармоническом царстве идей, в идеальном бытии, противопоставленном обычному, внешнему бытию, в котором господство случайного, неразумного, недолжного исключает возможность генезиса идеального начала. Основы платонизма выведены, по словам Соловьева, «не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»[30]. Он был потрясен смертью Сократа. «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет.* Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений»[31].

У Сократа добро не противопоставляется обычной земной действительности, оно просто предполагается; сущность и бытие его еще не уточняются. У Платона действительность несовместима с добром и правдой, противоречит им. Сократ искал нравственные нормы для практической, общественной жизни; у Платона добро стало предметом чисто теоретического интереса, средоточием иного, умопостигаемого мира. Последовательный платонист должен бы бежать от мира, но Платон в своей социальной реформаторской деятельности, в диалогах «Федр», «Пир» стремится преодолеть отрешенный идеализм, порожденный представлением о двух несовместных мирах, и все же физическое, материальное бытие и идеальный мир «так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической». Двойственность, свойственная платонизму, снимается, по мнению Соловьева, в христианской религии, объединяющей в Христе земное и небесное начало. Синтез

материального и идеального миров дарует «совершенную полноту жизни»[32].

Однако идеал, достигнутый в личности Христа, не воплотился в реальной истории христианской религии и церкви. Христианская идея превратилась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения: церковь стала внешней силой, вещественной организацией. Начался новый виток угнетения человека, попавшего «в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти»[33]. Возникла задача восстановить нарушенные права человека и освободить его от внешнего авторитета и церковной власти, исказившей христианскую истину. За решение ее принялась философия — «началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозной реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества»[34]. Реформация дала мистическую философию, которая провозгласила внутреннюю непосредственную связь человека с Богом и подорвала тем самым беспредельную власть церкви. В революции XVIII в. огромную роль сыграла рационалистическая философия, выступившая в защиту человеческого разума и призвавшая к борьбе со всем неразумным и недостойным человека в гражданском обществе. «За грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума»[35].

В философии рационализма разум приобрел безусловное, непререкаемое значение; авторитет веры был подорван, если вера не согласовывалась с разумом, то немедленно признавалась ложной. Новая философия покончила с дуализмом разума и авторитета, но ему на смену пришел иной дуализм, «не между разумом и верой, а между разумом и природой, внешним миром, объектом разума»[36]. И, так же как разум победил авторитет, теперь он постарался поглотить свой предмет — внешний мир, природу. У Декарта уже в полной мере выражена уверенность в преобладании разума над внешним природным миром: если для удостоверения действительности внешнего мира требуется свидетельство разума, то все основания достоверности разума заключены в нем самом.

Понимание природы как безусловно внешнего для разума и вторичного по отношению к нему бытия определяет, по Соловьеву, магистральную линию развития постсредневековой, новой западноевропейской философии. В итоге «мы видим полную в теории победу разума над внешним непосредственным бытием, которое уже не только подчиняется разуму, как у Декарта, но прямо отрицается, как бессмысленное у Фихте и Гегеля»[37]. Идеи разорванности, отчужденности разума и природы, дуализма двух субстанций или полного вытеснения одной из них — поглощение разумом природы — преобладали в западноевропейском философском сознании, но они не заполняли всего его объема. В Англии и во Франции школа «так на-

зываемой эмпирической философии»[38] утверждала подчинение разумного познания внешнему опыту.

Субстанциональное тождество души и тела положил в основу философии Спиноза, но, по мнению Соловьева, предложенное им тождество осталось абстрактным, отвлеченным, необоснованным. Объясняется это тем, что Спиноза, подобно Декарту, видел сущность вещественного бытия в протяженности, но если материю считать только протяженной, то между нею и мышлением не может быть ничего общего.

В системах Беркли, Юма, Фихте нарастало отрицание самобытности объективного мира, его существование рассматривалось «лишь относительно Я». Эта линия ненадолго прервалась благодаря идее абсолютного субъекта, введенной Шеллингом и вытеснившей чистое Я, т. е. субъекта как такового, предполагающего, что объективная природа являет собой только не-Я. Философия Шеллинга существенно меняла воззрения на природу: абсолютный субъект уже по своей абсолютности «одинаково относится как к духу человеческому, так и к природе»[39]. Возрождалась значимость внутреннего бытия природы, она оказывалась сама по себе столь же субъективной, как и человеческое Я.

Соловьев высоко ценит у Шеллинга тождественность Я и не-Я, идеального и реального, духа и природы, но не соглашается с его трактовкой абсолютного субъекта, абсолютного начала. У Шеллинга абсолютный субъект постепенно выходит в процессе своего движения, развития из безразличия и объективируется, т. е., по существу, «является лишь *в конце* мирового процесса как его последний результат...»[40]. Но если это так, то «абсолютное начало вообще не есть что-либо *действительно* существующее, следовательно, оно есть лишь *в возможности, в понятии*»[41]. Чистое понятие, понятие вообще опять заняло исходные и определяющие позиции. Философия Шеллинга в конечном итоге приблизилась к принципу, который с исчерпывающей полнотой был разработан Гегелем: «Все сущее есть саморазвитие понятия»[42].

В абсолютном панлогизме Гегеля закончилась история философского рационализма, утверждавшего понятие в качестве абсолютного prius. Возникнув в начале в западной философии, постепенно развиваясь, этот рационализм достиг вершины в системе Гегеля и фактически исчерпал свои возможности. В абсолютном рационализме Гегеля не существует мира, не созданного самим разумом. Началом его служит акт чистого мышления, понятие бытия, лишенного какой-либо определенности, ничем не отличающегося от «ничто» и, следовательно, равное ему. В результате «все должно быть выведено из ничего, или все должно явиться как саморазвитие ничего — результат колоссальной нелепости, но совершенно неизбежный для отвлеченного рационализма, признающего единственным принципом разум сам по себе, то есть пустую форму истины, отвлеченно взятую»[43].

Отрицая отвлеченный рационализм, противопоставляющий разум природе, предоставляющий господствующие позиции разуму, ущемляющий права и достоинство природы, Соловьев охотно гово-

рит об имеющихся в его истории славных страницах, блестящих идеях, гениальных мыслителях. Он отдает должное значению отвлеченного рационализма в эволюции философии и, более того, в процессе совершенствования человечества. В развитии философского рационализма от Декарта до Гегеля освобождалось «разумное человеческое начало», «человеческий разум, заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире... сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи»[44]. Этап отвлеченного рационализма неизбежен на пути прогресса человечества. На этом этапе происходит не только развитие той разумной силы, которой обладает человек, главное — формируется способность человека «от себя, сознательно и свободно» осваивать действительность, принимать решения: «развитию человека как свободно-разумной личности и служила рациональная философия»[45].

Но как бы ни было велико значение отвлеченного рационализма, он страдал непозволительной односторонностью и ограниченностью, низводя многообразный действенный материальный мир в ранг вторичного бытия, лишенного самостоятельного существования.

Соловьев отдает должное не только отвлеченному рационализму, идеализму, но и материализму: преодолевая односторонность отвлеченного рационализма, философия должна была заняться восстановлением «прав материи»; сделала это натуралистическая и материалистическая философия, которая «восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке»[46]. Превознесение разума, сознания над материей, разрыв этих двух сфер искажал природу человека, создавал иллюзорные представления о месте человека в окружающем его мире, порождал отчуждение человека от мира. С помощью натурализма и материализма человек «полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа»[47].

Натурализм являлся существенным элементом большинства философских учений эпохи Возрождения, представляя собой реакцию, по словам Соловьева, против средневековой теологии, третировавшей природу как область греховного и преходящего бытия. Возраставший интерес к природе вызвал к жизни философию Гоббса, французских материалистов XVIII в. Но особенно усилились натуралистические и материалистические идеи в XIX в. в связи с развитием естественных наук. К росту их влияния привело также положение дел внутри философии — доведенные до предела абсолютный рационализм и антиэмпиризм Гегеля.

Однако материализм отягощен недостатками и односторонностью ничуть не меньше, чем отвлеченный рационализм. Если же говорить о логической проработанности основных теоретических положений, то материализм явно уступает западноевропейской философии, идущей от Декарта до Гегеля. Соловьев подробно останав-

ливается на несогласованности онтологии материализма — признании материи абстрактным субстратом всего существующего и в то же время веществом, обладающим вполне определенными свойствами: протяженностью, непроницаемостью, инерцией, понимаемой как способность оказывать сопротивление. Атомистические концепции вещества, господствовавшие в XIX в., породили, в свою очередь, множество недоразумений: радикальные различия пролегли между механистическим и динамическим атомизмом. Последний, полагая, что атомы являются невещественными динамическими единицами, центрами сосредоточения сил, уже не столько утверждал, сколько подрывал материализм.

Атомизм в трактовках естествоиспытателей и философов, разделяющих взгляды механистического материализма, был, по Соловьеву, одной из важных причин перехода от материализма к позитивистскому эмпиризму, от субстанционального реализма к феноменализму. Наблюдатель, не находя в реальном физическом мире, в мире своих опытов никаких атомов, соответствующих либо механистической, либо динамической модели, легко мог прийти к выводу, что подлинная природа предметов и явлений, их сущность недоступны человеческому познанию.

Позитивистскому феноменализму Соловьев уделил большое внимание в «Кризисе западноевропейской философии», «Критике отвлеченных начал» и других работах.

Рассматривая позитивистский принцип «познание ограничивается одними явлениями», он обращает внимание на то, что понятие «явление» не имеет у позитивистов определенного содержания. Иногда оно трактуется в стиле идеалистического сенсуализма, и тогда предметом познания могут быть только состояния нашего собственного сознания; в таком случае внешний мир является артефактом, материя — «только мислимою возможностью ощущения»[48]. Такую трактовку дает Милль, но у Конта обстоит иначе: у него под явлением разумеется продукт взаимодействия между внешним миром и субъектом. Но в таком случае можно прийти к отрицанию познания сущностей, только искусственно отгораживая явление от сущности и не признавая, что любое действие (явление) выражает в известной степени природу действующего. Конт употребляет термин «явление» (забывая о логической строгости) лишь как антитезу отвергаемым им метафизическим сущностям.

Понятие метафизических сущностей также не имеет в его философии ясного логического определения: то это произвольно измышляемые пустые абстракции (если это так, по почему они непознаваемы для ума, измыслившего их?), то это действительный, но абсолютно недоступный познанию субстрат бытия, скрывающийся за явлением. Позитивизм избрал, по-видимому, безопасную гавань положительной науки, но неумолимая логика принципов влечет его «в темную пропасть безусловного скептицизма»[49]. Из-за феноменализма последовательный эмпиризм приходит к признанию представления без представляющего и без представляемого, состояний сознания без «сознающего и без сознаваемого»[50], короче, к сенситивному ощущению, воплощенному в безразличном текущем бы-

тии. Это бытие существует фактически «без всякого определения» и потому ничем не отличается от «чистого ничто». Реализм, натурализм в новой западноевропейской философии на стадии позитивизма при логическом завершении системы своей аргументации приводят к тотальному отрицанию не только сущности, но и бытия.

Столь же отрицателен результат и у направления отвлеченного рационализма. Если подлинное бытие заключается только в понятии, то из этого правила не может быть исключением и познающий субъект: существуя только в своем понятии, он сам является не чем иным, как понятием. В итоге «все есть чистое понятие, то есть понятие без понимающего и без понимаемого, мысль без мыслящего и без мыслимого; все существует actu puro, в чистом безразличном бытии, равном небытию». Философия пришла к миру, который в основах своих оказался пустым, бессмысленным, бессодержательным.

Многие беды западноевропейской философии проистекают из-за того, что в ней преобладает признание человеческого Я в качестве познающего субъекта. Воля человека, его аффекты, желания остались за пределами философии. Но «рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует другая, изменчивая, волнующаяся действительность — субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть? т. е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа...»[51].

Причины долговременной ориентации на школу, теорию Соловьев объяснял тем, что новоевропейская философия формировалась в период, когда происходило становление личности, но личности обособленной, отмеченной раздвоением «между отдельным лицом и обществом»[52]. Философия, оставаясь уделом немногих, была бессильной против религиозного миросознания народного большинства, для изменения которого нужны века исторического развития. Философ, не желая быть утопистом, должен был «совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические»[53]. Положение изменилось в XIX в.: «...старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей... а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие»[54]. С ослаблением религиозного сознания «верховные определяющие начала для жизни» следовало искать в философском сознании. Но современная западноевропейская философия в подавляющей своей части продолжает пребывать в состоянии логической отвлеченности, что мешает ей обрести нужное значение «в области практической» и оказать влияние «на жизнь народную»[55].

Соловьева очень интересовали попытки преодолеть логицизм, посмотреть на человека не только как на субъект познания, предпринимавшиеся в западноевропейской философии. Он писал о достоинстве антропологии Фейербаха, в которой приоритет отдан че-

ловеку как таковому, во всем богатстве его субъективного, личного бытия. Но антропологический принцип, по его мнению, излишне ориентирован на эгоистические, индивидуалистические устремления человека, на интересы природной материальной стороны человеческого существования.

Внимание Соловьева особенно привлекали идеи Шопенгауэра и Э. Гартмана, оппозиционные философии отвлеченного рационализма, логицизма. Воля, действующее начало, принятое в качестве первичного в учении Шопенгауэра, позволяла перенести центр тяжести с теоретической на практическую философию. Возрождение метафизики, сущности философии — все это Соловьев приветствует в философии Шопенгауэра, но его не удовлетворяет характер введенного в ней мирового начала, а именно воля, органически не связанная с интеллектом и отягощенная безысходным страданием. Возможность создания деятельной философии ликвидируется пессимистическими представлениями о слепой и бесконечно страдающей мировой воле, все порождения которой несут на себе печать необоримой скорби и гибели. Единственная позиция, пристойная человеку в таком мире, — добровольное отречение от него, погружение в абсолютную бездейственность, род нирваны. Мировое начало, избранное Шопенгауэром, приводит к поразительному противоречию между замыслами философа и итогами его системы.

В философии Гартмана нет столь радикального, как в учении Шопенгауэра, разрыва воли и интеллекта, но пессимизма в ней не меньше, поскольку вместо самоотрицающей себя личности здесь отрицается весь мировой процесс, конец которого ознаменован «совершенным уничтожением *всего сущего*», т. е. предполагается «совершенное *уничтожение,* переход в чистое небытие»[56].

Обозревая историю философии, Соловьев видит в ней последовательное развитие идей, способствующее в определенной степени совершенствованию человечества, но эти идеи собраны в учении, лишь частично отражающем истинные потребности прогресса человеческой личности. До поры до времени частичная, односторонняя проработка насущных жизненных проблем была единственно возможным и, следовательно, необходимым путем развития философии. Каждое из новоевропейских философских направлений — отвлеченный рационализм, эмпиризм, материализм — имеет в своей отдельности историческое значение и оправдание. Но человечество достигло такого состояния, когда разорванность и частичность в его собственном бытии достигли предела, опасного для будущего существования. Одновременно односторонние философские учения, гипостазирующие начала то идеализма, то материализма, то умозрения, то эмпирии, в свою очередь, пришли к бесславному завершению, разорвав связи с жизнью и уткнувшись в тупик логических рассуждений о конечном, абсолютном «ничто».

Обстоятельства свидетельствуют, что возникла насущная необходимость в новом этапе развития философии, когда потребуется, опираясь на достижения односторонних, частичных учений, сохраняя их позитивные качества, создать философию, охватывающую все жизненно важные сферы бытия и способную постичь их в орга-

ническом единстве. Эта философия оценит по достоинству значение всех начал — идеального и материального, индивидуального и всеобщего, умозрительного и эмпирического, рационального и этического, эстетического. Искомая философия преодолеет не только барьеры, воздвигнутые внутри философии, но и границы, отделяющие философию от других форм человеческого сознания. По Соловьеву, философию нельзя отделять ни от религии, ни от науки. Именно такую философию он старался создать, опираясь на традиции христианства, но столь видоизмененного, что Синод русской православной церкви вынужден был неоднократно запрещать публикацию его сочинений.

2. ОНТОЛОГИЯ

По мнению Соловьева, логично предположить, что в основе любой философии, обращенной к действительности, должен лежать вопрос о бытии, и понятно, почему именно бытие служит исходным, фундаментальным принципом многих философских учений. И все же Соловьев отказывается от этой традиции, считая, что философская система не должна основываться на понятии бытия, так как оно обладает серьезными минусами. Понятие бытия строго логически означает всего лишь определение не-небытия, и ничего больше. Строить философские конструкции на столь бессодержательном понятии — сомнительное достоинство. Положение усугубляется тем, что в практике употребления этого понятия в рационалистической и эмпирической философии его значение раздвоилось. В двух высказываниях — этот человек есть и эта мысль (или ощущение) есть — глагол быть употребляется в совершенно различных значениях. В первом случае применяется «предикат бытия к известному субъекту, во втором — к предикату субъекта»[57]. Двойственность значения маскировала в рационалистической и эмпирической философии смещение существенных различий в истинном смысле понятия. Если «сказать просто и безусловно: *мысль есть»,* то тем самым скрадывается понимание того, что утверждение такого типа, как «*мысль есть, ощущения есть,* значит: *некто мыслит, некто ощущает,* или *есть мыслящий, есть ощущающий,* и, наконец: *бытие есть,* значит, *есть сущий*»[58]. Коренные философские заблуждения «сводятся к гипостазированию предикатов»; философия отвлеченного рационализма «берет предикаты общие, отвлеченные», а эмпирическая — «частные, эмпирические, и, чтобы избегнуть этих заблуждений, нам должно прежде всего признать, что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится»[59].

Позиция Соловьева отмечена явным противостоянием Гегелю, в философии которого сущность следует за бытием; переход бытия к сущности предполагает реальный переход познания к более глубокому и полному воспроизведению действительности мыслью и

вместе с тем мнимое движение самой действительности[60]. Соловьев начинает свою философию с сущего, которое не может быть предикатом ничего другого, наоборот, по отношению к нему всякое бытие есть одинаково его предикат. Сущее «есть то, что имеет бытие или обладает бытием», оно абсолютное первоначало, которое «имеет в себе положительную силу бытия»[61]. Абсолютное первоначало Соловьев называет также абсолютно-сущим, свободно-сущим, Богом. Величие сущего заключается в том, что оно по сути своей, по своей природе «есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно сущее как абсолютное единство»[62].

Абсолютная единичность — первое положительное определение абсолютного первоначала, что было осознано еще в метафизических религиозных системах Востока. Но, осознав абсолютную единичность истинно-сущего и стремясь с ним соединиться, восточные религии заставляли человека отвлечься от всякой множественности, от разнообразия форм и, следовательно, от всякого бытия. Но абсолютная единичность является лишь первым атрибутом истинно-сущего. Абсолютно-сущее, будучи началом бытия, вместе с тем заключает в себе всякое бытие «в его положительной силе или производящем начале»[63], поэтому единичное удерживает множественное, цельное — частное. Таким образом, в абсолютно-сущем различаются «два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства, или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало, или производящая сила бытия, то есть множественности форм»[64]. В абсолютное первоначало у Соловьева включена первоматерия. В «Философских началах цельного знания» он пишет: «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия, есть безусловно единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия, или первая материя»[65]. На последующих страницах этой работы, обсуждая сложную диалектику взаимоотношений двух полюсов первоначала, одним из которых является первоматерия, Соловьев, вопреки всем канонам объективного идеализма, включает первоматерию в абсолют и отводит ей в какой-то мере первенствующее положение: «Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, 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 первее его, оно от нее зависит»[66].

Разумеется, говоря о первоматерии, Соловьев имел в виду совсем не то, что «современные ученые называют материей»[67]. Материя физиков или химиков «не может принадлежать к первым началам или образующим элементам сущего»[68]. Первоматерия, включенная в абсолют, не может быть ничем иным, как чистой потен-

цией бытия, первым субстратом, основой проявления сущего, вечным образом сущего, т. е. идеей. Отождествляя первоматерию с идеей, Соловьев как будто бы возвращается в лоно традиционного идеализма, но на самом деле такой вывод был бы преждевременным: не следует забывать — об этом речь пойдет ниже, — что в понятие идеи Соловьев вкладывал содержание, не свойственное классическому рационализму.

Проблема двух центров, двух полюсов абсолюта возникает, по Соловьеву, из-за особенностей нашего мышления, протекающего во времени, воспринимающего действительность не в ее полноте и целостности, а разделенной на отдельные части, различные этапы. «Поистине абсолютно-сущее вечно пребывает в своей материи или идее как в своем осуществлении, проявлении и воплощении, вечно от нее различаясь и неразрывно с нею соединенное, и существует, следовательно, так же вечно эта идея во всей своей полноте, как действительное осуществление, проявление или адекватный образ сущего»[69].

Сущее, абсолют, первоначало, подвергнутое рефлексии, во многом теряет свою органичность и целостность, и все же рефлексия помогает приблизиться к его пониманию.

Анализируя сущее, Соловьев придает большое значение различению сущего и сущности. Сущность является синонимом содержания сущего, и вся диалектика сущего представляет собой различные модусы или положения сущего по отношению к его содержанию, или сущности. В первом положении — первый модус — содержание сущего, т. е. все находится в состоянии непосредственного, неразрывного единства, оно не актуализировано, существует только в возможности, потенциально. Содержание становится действительным во втором положении сущего — второй модус, когда сущее не просто сохраняет сущность (т. е. свое содержание) *в себе,* но отличает ее от себя, как бы отстраняет и утверждает ее как *другое.* Актуализированное содержание получает всю полноту бытия, обогащается и тем самым облегчает абсолютно-сущему акт его окончательного самоопределения. В третьем положении — третий модус — возвращаются тождество и единство сущего, но в отличие от первого положения — это уже различенное единство; вместо непосредственного и безразличного оно стало утвержденным, обогащенным, проявленным, опосредованным, прошедшим через свое противоположное, т. е. через различение. На этой стадии сущее приобретает законченное, совершенное единство и окончательно утверждает «себя *как такое*».

Состояние сущего, не проявившего своего содержания, Соловьев характеризует как «от себя бытие»; стадию различения сущности от сущего — «для себя бытие» и, наконец, заключительный этап появления нового, обогащенного и завершенного единства — «у себя бытие». Развертывая определения способов бытия сущности, Соловьев именует «от себя бытие» сферой воли: сущность еще не выделилась из сущего, дифференциации содержания еще не произошло, поэтому можно говорить лишь о стремлении к различению, разделению, о воле сущего «положить начало своего другого»[70]. В «бытии для се-

бя» сущность представлена как другое, она определена, ее как бы можно рассмотреть, исследовать, отрефлексировать, поэтому этот вид бытия Соловьев связывает с актами представления, мышления. На стадии «бытия у себя» происходит обратное воздействие обогащенной, развернутой сущности на абсолютно-сущее. Возникает ощутимое взаимодействие, что позволяет отождествить этот способ бытия сущего с областью чувств, ощущений. Воля абсолютно-сущего у Соловьева не может иметь своим содержанием ничего иного, кроме блага; рефлексия, естественно, связана с истиной; область чувств — с красотой. Таким образом, сущее в своем единстве заключает в себе потенциально волю, представление и чувство; в сущем благо посредством истины осуществляется в красоте. «Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте»[71].

Природа абсолютно-сущего заключена не в одном сознании; сущее — это не абсолютное понятие гегелевской системы; его природа сложнее и многообразнее. Сознание, разум, мышление неотъемлемы от сущего, но разум здесь соединен с волей (благом) и чувствами (красотой). Истоки единства разума с благой волей и красотой чувств, истоки нравственного интеллекта и интеллектуальной нравственности заключены, таким образом, в абсолютном первоначале, что очень важно для Соловьева, который стремится подчеркнуть необходимость, незыблемость союза рациональной деятельности с нравственными основами и эстетическими критериями.

В традициях христианской религии Соловьев именует абсолютно-сущее Богом, соответственные названия получают и модусы его бытия: «бытие от себя» — дух; «бытие для себя» — логос; «бытие у себя» — душа. Из религии взято и излюбленное понятие соловьевской философии — София. Но именно с Софией в значительной мере связано своеобразие трактовки традиционного христианства в философских произведениях Соловьева.

Разобраться с понятием Софии не просто, осложнения возникают из-за многозначности терминов в философии Соловьева, которая проистекает из самой ее сути — восприятия мира в органической целости всех составляющих его элементов. Следует помнить, что способы бытия сущего не являются различными стадиями, или периодами, в развитии сущего, которые сменяли бы друг друга и существовали в своей отдельности. Выделение способов бытия служит скорее эвристическим приемом, позволяющим лучше познакомиться с природой сущего, нежели характеристикой истинного состояния абсолютно-сущего. Естественно, что при этом возникают трудности с употреблением понятий.

Скажем, Соловьев настаивает на том, что в абсолютно-сущем воля всегда находится в единстве с разумом и чувством, разум не существует без воли и чувства, красота — без воли и разума, однако, по его классификации, они поделены между различными способами бытия сущего и закреплены за каждым его модусом. Нечто похожее происходит с понятием «логос». Оно объявлено принадлежностью «для себя бытия» и используется для обозначения абсолютного в его саморазличении; но вместе с тем оказывается, что логос присутствует и в других «ипостасях» сущего. Соловьев вынужден

вводить уточнения и говорить о внутреннем логосе в модусе «от себя бытия», открытом логосе в модусе «для себя бытия» и конкретном в модусе «у себя бытия». Но нагруженность понятия «логос» этим не исчерпывается, ему дается дополнительное определение: логос — «действующее единящее начало, выражающее собой единство безусловно-сущего»[72]. Даже саморазличающееся — в модусе «для себя бытия» — абсолютное, которое, как мы помним, именуется у Соловьева логосом, обладает двумя началами — одно из них является как бы непосредственным представителем единого в сущем, а другое олицетворяет космос множественности. Первое, по словам Соловьева, следует называть логосом. Получается, что, говоря о модусе «для себя бытия», приходится употреблять два неидентичных друг другу понятия логоса: одно из них для наименования модуса в целом, другое — для одного из его начал. Нельзя при этом забывать и о третьем, наиболее общем значении понятия «логос», выходящем за пределы модуса «для себя бытия» и обозначающего вообще действующее единящее начало в безусловно-сущем.

Не менее многозначно понятие «София». В самом общем значении оно может обозначать содержание сущности абсолютно-сущего, заключенного в нем начала многообразия, роль которого играет первоматерия. Поскольку это начало в модусе «от себя бытия» находится в потенции и актуализируется лишь в модусе «для себя бытия», то София чаще употребляется как понятие (можно говорить о новом его значении), составляющее необходимое дополнение Логосу, понятому как действующее объединяющее начало «для себя бытия». София здесь представляет актуализировавшееся многообразие действительного мира, разумеется в его идеальном выражении. При этом София отождествляется с мировой душой, которая способна не только на должное развертывание заложенных в ней потенций, но и на искажения, возникающие в том случае, если мировая душа увлечется излишней самостоятельностью и уклонится от объединяющего воздействия Логоса. Итогом своеволия мировой души будет преобладание дифференциации, расчлененности, разорванности над единением, целостностью. Но подобное течение событий выглядит аномалией. Закономерное развитие происходит иначе: в «для себя бытии» полное многообразие — мировая душа, развертывая богатство своего содержания, проникается вместе с тем началом единства, и тогда обогащенное, полностью проявленное содержание (мировая душа, София), устремляясь к единству, позволяет перейти абсолютно-сущему в завершающее его состояние. София — это преимущественно материя абсолютно-сущего, прошедшая путь, на котором она максимально реализовала свойственное ей многообразие и вместе с тем одухотворилась, прониклась началом единства. София в таком значении является несомненно излюбленным понятием у Соловьева. За ним скрывается многообразие, объединенное в единое целое, в котором различное, индивидуальное не исчезает, а гармонически сочетается и сохраняется. София — одухотворенная, обожествленная материя.

Та София, которая была для Соловьева желанным видением, являлась участницей высшего состояния абсолютно-сущего, когда

происходит не только одухотворение, обожествление первоматерии, но и материализация абсолюта. «У себя бытие» характеризуется тем, что абсолютно-сущее испытывает обратное воздействие своего другого, тем самым оно становится «страдательным, потенциальным, материализуется»[73]. «Постепенная потенциализация, или материализация, сущего» свойственна всем его состояниям, но завершается этот процесс, когда София, пронизанная Логосом, восстанавливается в единое органическое целое с абсолютом, и тогда «материальный элемент сущего уравновешивает элемент чисто духовный»[74].

Напомним еще раз, что под материальным в данном случае не следует понимать эмпирически реальную материю: София, отвечающая за материализацию Абсолюта, является не эмпирическим миром, а его душой, его идеей. Но вместе с тем нужно учитывать, что в философии Соловьева область Абсолюта не является миром идей, принципиально отличным от реального мира: Абсолют наполняется реальностью естественного мира, и происходит это посредством Софии.

В Софии, являющейся как бы представительницей материального мира, но мира, устремленного к одухотворению и единству, само собой разумеется, значительное место принадлежит идее человека. Человечество столь существенно в бытии Софии, что Соловьев вводит еще одно определение: «София есть идеальное, совершенное человечество»[75]. Но София — неразрывная часть Абсолюта, или Бога; она вечный субъект, воспринимающий его воздействие и сама воздействующая на абсолют. Столь же вечным субъектом божественного воздействия становится и человек; без него нет деятельности бога — ее не на что направлять. В философии Соловьева человек совечен Богу. Соловьев отвергает предположение, что «Бог может существовать и без человека и действительно существовал до сотворения человека»[76]. Совечный Абсолюту человек — не из рядов эмпирического человечества, поскольку известный нам земной человек возник в процессе эволюции, «появился на земле в определенный момент времени, как заключительное звено органического развития на земном шаре»[77]. Но вместе с тем, когда говорится о вечном человеке, то подразумевается «не родовое понятие "человек", не человечество как имя собирательное»[78], а нечто другое. Соловьев говорит «о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенным и реальным, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого»[79]. Софийный, идеальный человек «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»[80]. Вечность принадлежит не идее человека, она является уделом «каждой отдельной особи»[81].

Оптимальное состояние абсолютно-сущего предполагает существование в нем всего многообразия развитых форм действительно-

го мира. Они сохраняются во всей своей многокачественности, во плоти своей, но во плоти, пронизанной стремлением к единству, упорядоченной, гармонизированной, одухотворенной. Философия всеединства утверждает не только единство различного, но и единство, в котором сохраняется все.

Единое и многое — одна из вечных философских проблем; мыслители обращались к ее обсуждению на всем протяжении истории философии. Но Соловьев воспринимал ее предельно обостренно. Мир и прежде всего человечество находятся, в его представлении, в опасном состоянии, когда интенсивно нарастают процессы дифференциации, разобщения, отделения, отчуждения. Единство потеряно, люди перестают его ощущать «...единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное Я: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое в свою очередь непроницаемо для нас... это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других и является коренным злом нашей природы...»[82].

Разорванное существование противопоставляет человека человеку и человека природе, которая рассматривается как нечто пассивное, не имеющее никакого внутреннего самобытного существования. Натурализм — будь то механистический материализм или эмпиризм — является порождением времени, отмеченного господством центробежных сил. Естественно, что в основу природной материи, вещества механистический материализм положил безжизненные атомы, каждый из которых служит объектом внешних механических воздействий. Философский эмпиризм пошел еще дальше в развенчании природы, лишении ее права на существование: он превратил атомы просто в фантомы человеческого сознания. В механистическом материализме и натуралистическом эмпиризме отразились время их возникновения и суть происходящих событий. Гипертрофия расчлененности, разделенности действительно приводит к потере содержания, опустошению, омертвлению; и касается это не одной природы, но и человеческого существования, жизни в целом: «...существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь постольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер каждого существа, в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всем*»[83].

Утрата содержания, определенности ведет к «хаосу разрозненных элементов»[84], к деструкции, разрушению, гибели. В материальном мире ни одно существо, ни один элемент не избегает гибели, смерти, и, чем энергичнее раскручивается спираль расчлененности, отчуждения, тем интенсивнее в мире процессы распада, разрушения, гибели. Работы Соловьева поражают острым ощущением растущей опасности гибели, разрушения мира. Для второй половины XIX в. это ощущение кажется преждевременным, хотя, конечно, оно могло

основываться на реалиях развития буржуазной цивилизации — свойственном ей феномене отчуждения. Вероятно, оно усиливалось в связи с гибелью дворянской культуры, которая продержалась в России дольше, чем в Западной Европе, что несомненно наложило определенный отпечаток на облик русской мысли, в том числе на философскую концепцию Соловьева. Найти средство противостояния хаосу деструкции и гибели, сохранить мир со всем богатством его развитых форм — вот в чем состояла сверхзадача философии Соловьева. Решение ее он видел в принципе всеединства, который казался ему осуществимым, несмотря на усиливающиеся явления разобщенности.

Для достижения всеединства разобщенность совсем не обязательно рассматривать как непреоборимое препятствие. В определенном смысле она даже необходима для истинного, плодотворного всеединства, которое предполагает синтез не аморфных, неопределенных, неразличимых отдельностей, а, наоборот, проявивших всю полноту своего содержания, многогранных, многокачественных индивидуальностей. Процесс дифференциации, отделения различных элементов от единосущего, этап их самостоятельного существования очень нужен, но он благотворен до тех пор, пока разделение, расчленение не выходит за определенные пределы и не грозит хаосом и небытием.

На этапе дифференциации совершенствуется отдельное при условии, если оно не воспринимает себя в качестве безусловно отдельного, совершенствуются индивидуальности. Из индивидуальностей, способных к усложнению, развитию состоит весь мир, в том числе и та его область, которую принято считать неживой природой. Эволюция, развитие являются принадлежностью не только мира живых организмов, они всеобщи и распространяются на всю природу.

Проблемы эволюции всегда привлекали внимание Соловьева, недаром его образование начиналось с занятия естественными науками, биологией. Понятие развития он считал одним из основных в своей философии, поясняя, что иначе и не может быть, т. е. «понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление»[85]. Правда, он тотчас же замечает, что распространенность этого понятия отнюдь не способствовала ясности и определенности его содержания. В трактовке Соловьева «субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития»[86], не подлежит развитию и механический агрегат элементов или частей. В механистической картине мира, естественно, по вполне понятным причинам отсутствует развивающийся мир, особенно его добиологические стадии и формы. Соловьев рисует мир, в котором атомы представляют собой сложные образования, относящиеся не к пассивному неживому веществу, а к миру своеобразных активных существ.

Примыкая к концепции динамического атомизма, он считает, что «атомы суть действующие или активные силы»[87], постоянно пребывающие во взаимодействии. Именно взаимодействие являет-

ся, по Соловьеву, животворящим источником образования любых определенностей, которые только во взаимодействии становятся реальностью для других и действительностью для себя. Формирование действительности для себя происходит следующим образом: «...воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этой другой, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя»[88]. Происходящее напоминает процесс рефлексии и, как полагает Соловьев, может быть названо «сознанием в широком смысле этого слова»[89]. И далее следует вывод, что силы, вовлеченные в такого рода процесс, «суть более, чем силы, — это существа»[90]. Сложность и определенность атомов роднит их с существами.

Нельзя не заметить, что доказательство наличия атомов-существ развертывается у Соловьева по логической схеме, напоминающей ту, которая использовалась им в рассуждениях о диалектике различных способов существования абсолютно-сущего. Диалектика развертывания внутреннего содержания высшего предела бытия и его микроэлементов совпадают.

Атомы являются не только существами, но и идеями; вернее, будучи существами, они уже идеи, потому что идея — «это безусловное качество», которое «составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть»[91]. То есть идеей именуется подлинная определенность существа, не позволяющая смешать его ни с чем другим и удерживающая его самого от такого смешения, позволяющая ему сохраниться и проявляться в любых условиях именно как данное существо, а не какое-либо другое.

Итак, вне идеи нет существа, но справедливо и обратное. Тождество идеи с существом подчеркивается тем, что Соловьев различает идею «как предмет» и идею «как субъект». По поводу первой имеется в виду, что идея, т. е. квинтэссенция определенного содержания данного существа, отличающего его от любого другого, может быть предметом созерцания; она выявляется для другого, воспринимающего ее как нечто объективное. Но идеи не могут быть только представлениями для другого, иными словами, идеи относятся не только к области представления, созерцания; они должны иметь «собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром для себя... следовательно, обладать самосознанием и личностью»[92]. Истинное устройство мира таково, что он состоит из существ, или, иначе говоря, из идей, личностей. От атома до абсолютно-сущего все есть идея и личность, поскольку идея в полноте своего бытия выступает как личность, личность же вне идеи уже не личность, а бессмысленная пустота.

Абсолютно-сущее тоже не мыслимо в качестве абстрактной идеи, пусть и абсолютной идеи; полнота его бытия требует, чтобы оно было личностью. В генезисе мировых религий Соловьев прослеживал развитие личностного начала божества, достигающее своего апогея в христианстве.

Если бы атомы не были существами, идеями, личностью, то

они оказались бы за бортом эволюции, прогресса. Дело в том, что, по Соловьеву, эволюция, прогресс не поток, который подхватывает пассивно плывущие в нем предметы. Прогресс неосуществим, если его участники являются объектами, движимыми чьей-то волей. Истинный прогресс связан с деятельностью субъектов, обладающих собственной волей, идеей, личностным содержанием.

Поскольку законы эволюции распространяются на всю природу, включая атомы, то в природе должно быть собственное стремление к совершенствованию, единению, сближению с абсолютно-сущим. И действительно, признаки такого стремления налицо. В области физики обнаруживаются могучие силы тяготения, которые Соловьев интерпретирует как первое зримое проявление стремления к единению, свойственного природе, начиная с низших этапов ее развития. Тенденция к единению усиливается постепенно, но неуклонно. Собственно, ее рост и есть внутреннее содержание эволюции, прогресса. Химия открывает явления химического сродства, которые определяют следующую, более высокую ступень в развитии мирового процесса. В живой природе силы единения действуют неоспоримо наглядно. С появлением человека возникают новые возможности для реализации всемирного процесса единения, поскольку личностное начало приобретает в человеке несравнимую с живой и неживой природой глубину и значительность. Стихийные, неосознанные стремления к единству отныне получают разумное осмысление. Человек становится выразителем ведущей тенденции природы; он представитель ее основных интересов.

Если человек отклоняется от линии прогресса, увлекаемый процессами запредельной дифференциации, разъединения, то он не только отрывается от природы, но и встает в позицию противостояния ей: между ними возникают враждебные отношения агрессора и жертвы. Но стоит ему вернуться на правильный путь, и враждебность исчезнет без следа. Преследуя свои цели, человек будет одновременно осуществлять и органичные потребности природы, эволюционирующей, как и человеческое общество, к единению с абсолютно-сущим.

Знакомство с эволюционными идеями Соловьева невольно заставляет сопоставлять их с космологической теорией Тейяра де Шардена. Оба мыслителя придавали исключительное значение процессам эволюции, много общего у них в характеристике активных деятелей и различных этапов эволюции; оба писали о целеполагании в эволюции и ее финализме. Но финал эволюции — точка Омеги у Тейяра[93] и богочеловечество у Соловьева обрисованы поразному.

У Соловьева человечество, будучи вершиной эволюции, огромным напряжением сознания, воли, чувств каждого человека достигает такого состояния совершенства, одухотворенности, что способно преодолеть сначала разобщенность, разорванность в своем собственном существовании, затем разрыв между человеком и природой, и наконец, между материальным и идеальным. Соединение с Абсо-

лютно-сущим, с Богом создаст богочеловечество. Возвышенное, одухотворенное человечество становится партнером Бога для выполнения грандиозной задачи — перевоплощения универсума, космоса. Перевоплощение подразумевает создание мира, в котором сохраняется полнота и многообразие бытия, освобожденного от гибели, распада, уничтожения. Соловьев всемерно поддерживал идеи Н. Ф. Федорова, но его замысел был еще более грандиозным — предполагалось не только сохранение людей, их воскрешение, но и спасение всего мира от гибели, распада, разрушения. Тотальный проект обуздания всеразрушающего времени по плечу лишь богочеловечеству, одно человечество справиться с этим не в состоянии. Космическая по масштабам деятельность развертывается, по мысли Соловьева, не в трансцендентном мире, а в здешнем, земном. Е. Трубецкой считал, что именно эта мысль легла в основу заблуждений философа.

Проблема единства и множества лежит на поверхности философии всеединства, ее нельзя не увидеть. Труднее заметить проблему времени, хотя она занимает в воззрениях Соловьева не менее важное место. Смысл всеединства — противостоять разрушению, неизбежно связанному с течением времени. Всепожирающий Хронос всесилен, но человечество, вставшее вровень с Богом, должно победить его.

Время, по представлениям Соловьева, не обладает абсолютным существованием, оно является принадлежностью лишь определенной стадии бытия мира. В Абсолютно-сущем, содержащим «матрицу» будущего развития мира, — кстати, вспомним, что партнерство человека с Богом тоже запрограммировано в «матрице», поскольку в Абсолютно-сущем человек присутствует изначально и без него нет самого Бога, — времени нет. Оно появляется в мире развертывания потенций, сопровождающемся удалением от Абсолюта, отделением от него. Но на высшей стадии эволюции благодаря деятельности богочеловечества время, по крайней мере его всеразрушающая стрела, вновь исчезнет. Богочеловечество создаст новый космос, победивший хаос, в котором человек, человечество обретут бессмертие, природа будет спасена от разрушения: в нем «ничто не должно быть подавлено и уничтожено».

В творчестве Соловьева многие исследователи отмечают положения, перекликающиеся с теми идеями, которые были развиты в персонализме, философской антропологии, феноменологии, экзистенциализме (И. Балакина, Г. Даам, В. А. Лувакин). Но нельзя не сказать об отношении его философии к идеям космизма, получившим распространение в русской мысли начала XX в. В концепции ноосферы, разработанной В. И. Вернадским, в трудах К. Э. Циолковского человек предстал деятелем космического плана. Тот же масштаб прилагал к человечеству Соловьев, пытавшийся доказать в своей сложной философской системе, что перед человечеством стоит дилемма — или, идя путем совершенствования, взять на себя ответственность за единение и сохранение всего существующего, или, предпочтя разобщенность, бездуховность и пассивность, способствовать гибели мира.

[1] *Лопатин Л.* Философское миросозерцание В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 1(56). С. 49.
[2] См.: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. М., 1983. С. 53—100.
[3] *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 105.
[4] См.: *Коган Л. А.* В. С. Соловьев и Н. Г. Чернышевский // Вопр. философии. 1973. № 11.
[5] См.: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1918.
[6] *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. С. 115.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 116.
[9] Там же. С. 105.
[10] *Трубецкой С.* Основное начало учения В. С. Соловьева // Вопросы психологии и философии. Кн. 1(56). С. 110.
[11] Стихотворения Владимира Соловьева. 5-е изд. М., б. г. С. 78.
[12] *Dahm H.* Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a comparative interpretation: A Contribution to the history of phenomenology. Boston, 1975. P. 203.
[13] *Лопатин Л.* Указ. соч. С. 86.
[14] См.: Там же. С. 87.
[15] См.: *Шкуринов П. С.* К оценке идеализма Вл. Соловьева // Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.
[16] *Асмус В., Рашковский Е., Роднянская И., Хоружий С.* Соловьев Владимир Сергеевич // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
[17] *Коган Л. А.* В. С. Соловьев и Н. Г. Чернышевский // Вопр. философии. 1973. № 11; *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
[18] *Лосев А. Ф.* Указ. соч.
[19] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 2. Б. м., б. г. С. 401.
[20] Там же. С. 412.
[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 402.
[25] Там же. С. 403.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 405.
[28] Там же. С. 406.
[29] Там же. С. 407.
[30] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. 1-е изд. Б. м., б. г. Т. 8. С. 269.
[31] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 408.
[32] Там же.
[33] Там же. С. 409.
[34] Там же. С. 409—410.
[35] Там же. С. 410.
[36] Там же. Т. 1. С. 33.
[37] Там же. С. 34.
[38] Там же. С. 33.
[39] Там же. С. 54.
[40] Там же. С. 56.
[41] Там же.
[42] Там же. С. 57.
[43] Там же.
[44] Там же. С. 282.
[45] Там же. С. 410.
[46] Там же. С. 411.
[47] Там же.
[48] *Соловьев В. С.* Конт // Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон. СПб., 1895. Т. XVI. С. 133.
[49] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 298.
[50] Там же. С. 302.
[51] Там же. С. 120.
[52] Там же. С. 118.
[53] Там же. С. 119.
[54] Там же. С. 121.
[55] Там же. С. 119.
[56] Там же. С. 149.
[57] Там же. С. 332.
[58] Там же. С. 333.
[59] Там же.
[60] См.: *Богомолов А. С.* Гегель и диалектическая концепция развития // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987. С. 70.
[61] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 334.
[62] Там же. С. 336.
[63] Там же. С. 348.
[64] Там же. С. 349.
[65] Там же. С. 350.
[66] Там же. С. 354.
[67] Там же. С. 353.
[68] Там же. С. 354.
[69] Там же. С. 355.
[70] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 96.
[71] Там же. С. 102.
[72] Там же. С. 106.

[73] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 372.
[74] Там же.
[75] Там же.
[76] Там же. С. 111.
[77] Там же. С. 118.
[78] Там же. С. 112.
[79] Там же. С. 116.
[80] Там же.
[81] Там же.
[82] Там же. С. 120—121.
[83] Там же. С. 134.
[84] Там же.
[85] Там же. С. 251.
[86] Там же.
[87] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 48.
[88] Там же. С. 49.
[89] Там же.
[90] Там же.
[91] Там же. С. 50.
[92] Там же. С. 64.
[93] См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.