

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**В.В. Чешев**

**ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА  
В.С. СОЛОВЬЕВА**

**Учебное пособие**

Томск  
Издательский Дом Томского государственного университета  
2019

УДК 11(470)"18"  
ББК 87.3(2)522-685  
Ч57

**Чешев В.В.**

Ч57 Философия всеединства В.С. Соловьева : учеб. пособие. – Томск : Издательский Дом ТГУ, 2019. – 110 с.  
ISBN 978-5-94621-879-5

Учебное пособие представляет собой системное изложение философии В.С. Соловьева, концептуальной идеей которой является понятие «всеединство». В работе рассмотрены онтологические и антропологические основания концепции всеединства, история и логика ее становления, а также ее роль в религиозно-теологических поисках философа. Показаны творческие этапы развития русского философа и роль его идей для современной философской мысли.

Для студентов философского факультета, изучающих историю русской философии, а также всех интересующихся философией В.С. Соловьева.

УДК 11(470)"18"  
ББК 87.3(2)522-685

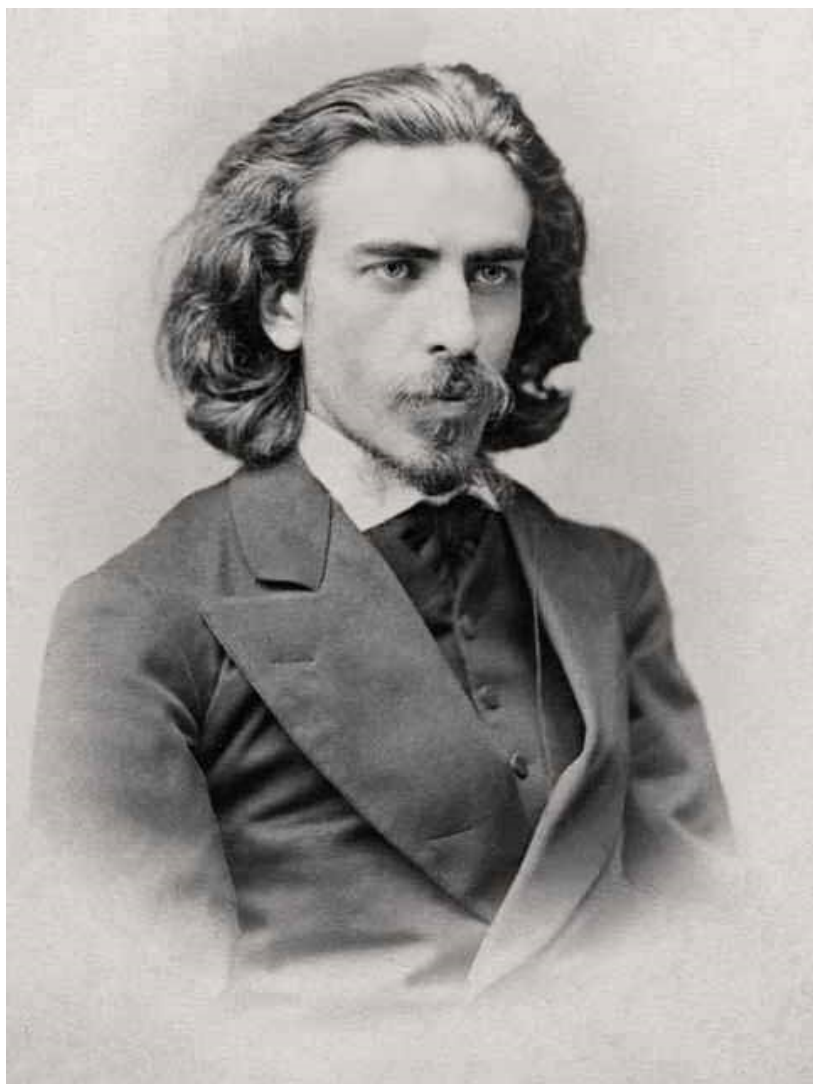
**Рецензенты:**

*М.Н. Кокаревич*, д-р филос. наук, профессор;  
*Д.Л. Ситникова*, канд. филос. наук, доцент

© Чешев В.В., 2019  
ISBN 978-5-94621-879-5 © Томский государственный университет, 2019

Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она и так уже существует по природе вещей, а в подлинном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого.

*В.С. Соловьев*



## Введение

В истории русской философии XIX века немало имен талантливых мыслителей. Но философским сообществом России, а также и мировым философским сообществом признано, что наиболее крупной системно мыслящей персоной в русской философии XIX века является Владимир Сергеевич Соловьев. Его справедливо называют религиозным философом.

В основе его онтологических, теоретико-познавательных и антропологических представлений лежит идея абсолютного начала, иначе Творца, который, как полагал В.С. Соловьев, своим существованием и фактом своего творения предопределяет внутреннее единство мира.

Русскую религиозную философию XIX века называют иногда ренессансом религиозного сознания, во многом утраченного в Европе после серии буржуазных революций. В.С. Соловьев предстает как вершина этого ренессанса, который самой Россией принят не был. Но причина неприятия заключалась не только в консервативности социальной среды, как светской, так и духовной. Более важно то, что промышленная эра, в которую должна была вступить и начала вступать Россия в XIX веке, требует развития опытной науки, так как новая эпоха опирается прежде всего на светское сознание, светское обществоведение и светскую философию.

Однако религиозная философия В.С. Соловьева удивительна тем, что она не порывает с проблемами общественной жизни, ищет ответы на эти проблемы, и по этой причине сохраняет внутреннюю связь с сознанием светским.

Вопросы, поставленные В.С. Соловьевым, и предложенные им ответы актуальны и сегодня. Это утверждение касается, прежде всего, нравственного учения философа, системно оформившегося в поздний период его творчества.

Поставленные русским философом вопросы о природе нравственных начал и их проявлении в индивидуальной и общественной жизни могут быть легко осмыслены и ассимилированы светской философией.

Своим творчеством В.С. Соловьев был погружен в бурную умственную жизнь русского общества второй половины XIX века.

Изучение его философского творчества позволяет полнее и глубже понять становление русской философии и русского обществоведения XIX века.

## Тема 1. Творческий путь В.С. Соловьева

*Общественная среда и философское сознание России в XIX веке.* Философское сознание русского общества начинает формироваться в XVIII веке под воздействием складывавшихся в России общественных условий жизни и под влиянием европейского Просвещения. Как и в странах Европы, этот процесс породил своеобразный диалог религиозного и светского сознания, который проявлялся в различных формах, прежде всего через становление светского языка, позволявшего выражать новое мировоззрение. Речь идет, в первую очередь, о формировании русского литературного языка в сочинениях русских литераторов, поэтов, философов и т.д. Важную роль играло при этом становление российской науки, начало которого было положено Петром I. Проникающие в общественную жизнь научные знания не могли не влиять на мировоззрение, на представления о мире, о человеке и обществе. Политизированный вариант мировоззрения того времени, складывавшегося под влиянием французского Просвещения, ярко представлен «Путешествием» Радищева, главной темой которого являются защита личности и протест против самодержавия, навеянный республиканскими идеями французской революции. В рамках складывающегося светского сознания XIX века формируются первые образцы русской философии, в которой обозначились две мировоззренческие позиции, получившие название «славянофильство» и «западничество». С ними так или иначе связана и творческая судьба В.С. Соловьева.

Для понимания причин возникновения названных направлений уместно осознать положение России в XVIII–XIX вв., когда Европа уже шагнула в промышленный век и активно перестраивала общественные отношения, «отливая» их в формы, соответствующие европейскому проекту буржуазного общества. В России того периода еще не было активных сил, способных к со-

зданию и осуществлению собственной идеи промышленного общества. Консервативные феодальные структуры занимали охранительные позиции и по этой причине были неспособны ощутить «векание времени» и встать на путь трансформации, ведущий к новой стадии развития. Однако в начале XIX века активизировались интеллектуальные поиски русского цивилизационного самосознания. В первой половине XIX века они проявили себя как некий внутренний раскол интеллектуальных сил России на славянофилов и западников.

Западное влияние оказалось наиболее значительным внешним фактором, отразившимся на процессах, происходивших и происходящих в России. Эта ориентация стала ощутимой еще в XVII веке отчасти как следствие потрясшего Россию смутного времени в условиях «консервативной глухоты» правящих элит, их неспособности найти новые социальные и политические формы жизни общества. Европейское влияние могло принимать разные формы – как позитивные, заключенные в стремление осмыслить европейский опыт и использовать его для преобразования русской жизни, так и негативные, выразившиеся в отрицании культурно-исторического опыта России ради подражания западным формам жизни и попыткам их прямого переноса в русскую жизнь. В.О. Ключевский писал об этой негативной стороне: «Влияние наступает, когда общество, его воспринимающее, начинает признавать превосходство среды или культуры влияющей и необходимость у нее учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и самые основы житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения. Такие признаки появляются у нас только в отношении к Западной Европе с XVII века» [1, с. 241].

В начале XIX века отношение к западной культуре и западному образу жизни в русском общественном сознании приобретает устойчивые формы, выраженные течениями славянофилов (такое название дали им сторонники западного влияния) и западников. Эти настроения и направления мысли складывались в условиях пробуждения и становления светской, преимуще-

ственно городской, дворянской культуры. Пробуждение национального самосознания выразилось в становлении отечественной поэзии, русской классической литературы, театрального искусства, оперной музыки, городского романса, русской истории, науки, философии. Одним из важных исторических факторов в этом процессе стала победа в Отечественной войне 1812 года. Политическим событием, отразившим ситуацию в России в начале XIX века, явилось декабрьское восстание 1825 года, идейные основы которого были навеяны французским Просвещением и Французской буржуазной революцией.

В этот период обостряется вопрос о русской культурно-исторической идентичности, о культурных архетипах, на которые опирается русская история. Старшие славянофилы, среди которых наиболее авторитетными были А.С. Хомяков, братья Иван и Константин Аксаковы, Ю.Ф. Самарин, И.В. Киреевский, обращаются к осмыслению архетипов русской культуры и русской жизни. Все они – защитники православной веры, и являются по основам своего мировоззрения религиозными философами, что вполне естественно для названного периода русской истории. Неудивительно, что особенности русского сознания, русского быта, русской политической истории они связывают с русским православием, которое сопоставляют с католическим христианством и протестантизмом. Главное, на что указывали славянофилы, – это общинное (соборное) сознание и соответствующая этому сознанию личность, чувствующая свою связь с целым и способная к самоотречению во имя целого. Понятие «община» в сочинениях славянофилов обозначает не столько социальные формы жизни, сколько тип мировоззрения, в котором доминирует духовная общность, чувство человеческого родства, присутствующее как в вере, так в социальных формах жизни народа.

Неудивительно, что в сочинениях славянофилов часто звучит тема разобщенности русской элиты и русского народа, которую предстояло преодолеть в новой истории.

В противоположность славянофилам русские «западники», увлеченные успехами промышленного и культурного развития

Европы, сосредоточивали свое внимание на тех культурных основаниях, которые позволили Европе встать на путь промышленного развития и занять ведущее положение в мире. Неудивительно, что успехи европейского развития они связывают с особенностями европейского христианского сознания и с формированием в нем индивидуального начала, которое, хотя и в односторонней форме, поддержано протестантизмом. Названными культурными основаниями они объясняют умственный и промышленный прогресс стран Европы. В таком случае все, что радикально отличает русскую историю от европейской, предстает в их глазах как признак регресса, отсталости, как тормоз в историческом движении.

В яркой и крайне резкой форме эта позиция была выражена П.Я. Чаадаевым в «философических письмах», в частности в первом из восьми писем, в котором автор осуждает русское православие как «византийское наследие» в отличие от католицизма, способствовавшего, по его убеждению, европейскому прогрессу. Общая оценка русской истории оказывается у него крайне мрачной, предполагающей, что лишь отказ от прошлого сможет открыть дорогу будущему.

Для критической позиции западников имелось немало фактических оснований в русской жизни. Однако проблема здесь заключалась в том, что западники в своей критике приходили часто к полному отрицанию ценностей и смысла русской истории. Но с этим никак не могли согласиться те, кто более глубоко и полно ощущал русскую историю, ее значение в прошлом и перспективу в будущем.

Для почвенников и славянофилов будущая история должна была раскрыть потенциал общинного (соборного) духа, сохраняемого народной жизнью. Соединение общинного духа с европейским опытом, наукой и промышленными достижениями должно было обеспечить собственное и самобытное развитие русской цивилизации. Такой синтез мог совершиться через вовлечение в новый исторический процесс народной массы с ее соборным традиционализмом и формами общинного сотрудничества. Осу-

ществление названного социального процесса требовало сближения элиты и народа, еще заключенного в то время в крепостную кабалу. Если на Западе промышленный прогресс был органически связан с индивидуальной инициативой и соответствующими формами жизни, то в России он должен был принять другие формы. Движение в промышленную фазу на основе общинного сознания предполагало иные формы общественной жизни, удовлетворяющие духу общины. Это, в конечном счете, в явной или неявной форме подразумевалось в философии славянофилов.

В.С. Соловьев, живший и творивший во второй половине XIX века, не мог пройти мимо названных установок русской философии. Он являл собой мыслителя, независимого в своих суждениях от той или иной группы и избегающего политической борьбы и принадлежности к общественным движениям. Организационно он не принадлежал ни к тому, ни к другому направлению, хотя в разные периоды жизни по ряду вопросов мог сотрудничать или быть близким тому или другому идейному лагерю.

*Жизненный путь и творческая биография В.С. Соловьева.* Владимир Сергеевич Соловьев родился 16.01.1853 г. (г. Москва) в семье известного русского историка С.М. Соловьева – автора многотомной истории России. Умер В.С. Соловьев 31 июля 1900 г. в имении Узкое под Москвой, принадлежавшем тогда князю П.Н. Трубецкому.

Отец философа Сергей Михайлович Соловьев происходил из семьи священников. В.Л. Величко (поэт и биограф В.С. Соловьева) утверждает, что в 4-м или 5-м поколениях Соловьевы – выходцы из великоросских крестьян, и в жилах В.С. Соловьева текла чисто славянская кровь. Дед философа Михаил Васильевич Соловьев был протоиереем при Московском коммерческом училище и лишь в последний год жизни перешел на должность священника при церкви Покрова в Левшине. Именно дед привил внуку религиозное чувство. В последний год своей жизни, когда внуку было 8 лет, он привел мальчика Владимира в алтарь, поставил на колени около престола, горячо молился и посвятил отрока на служение Богу.

Сергей Михайлович (отец Владимира) родился недоношенным, рос нервным и чувствительным ребенком. Но собственными усилиями и большой целеустремленностью сам воспитал в себе человека железной воли и неустанного работника. Главным делом его жизни стала «История России», каждый год из-под его пера появлялся очередной том. Неустанной работе историка был подчинен ритм семейной жизни. Вставал он всегда в семь часов и сразу садился за работу. По своим воззрениям он был, как сообщает его внучатый племянник, русский патриот и убежденный западник. Отец оказал сильное влияние на своего сына как личными качествами, так и мировоззренческими установками и гражданской позицией.

Мать Владимира Соловьева – Романова Поликсена Владимировна – имела малороссийские корни с примесью крови польской. Ее отец Владимир Павлович Романов из малороссийских дворян, ее мать Екатерина Федоровна Бржеская из обрусевших польских помещиков. По мужской линии известный философ Г.С. Сковорода был ей двоюродным дедом. В юности Поликсена Владимировна была красавица восточного типа, мечтательница и фантазерка. Но в замужестве на ее плечи легли заботы о муже и детях. Всего в семье Соловьевых родилось 12 детей, четверо из них умерли в раннем возрасте. Из всех детей она особенно любила первенца, старшего сына Всеволода Сергеевича Соловьева, писателя, известного в свое время (Серебряный век) историческими романами и не чуждого влиянию оккультизма. Выжившие дети рождались в таком порядке: Всеволод (01.01.1849), Вера (10.01.1850), Надежда (05.06.1851), **Владимир** (16.01.1853), Любовь (20.09.1857), Михаил (16.04.1862), Мария (09.10.1863) Поликсена (20.03.1867).

В.Л. Величко утверждает, что в детстве Владимир Соловьев любил все, что веяло народным духом, знал множество народных песен, был буквально влюблен в кучера, здорового детину с большой бородой, от которого исходила простонародная сила. С детства обладал большим воображением и вносил в жизнь свои фантазии, давая имена вещам, которыми пользовал-

ся. В нем рано пробудилось религиозное чувство, принявшее, возможно после упомянутой сцены у алтаря, форму религиозной экзальтации. Мальчик готовил себя к монашеству и к возможным страданиям за веру ввиду близкого пришествия Антихриста. Например, чтобы закалять свою волю, зимой по ночам открывал форточку и сбрасывал с себя одеяло. Отец, заметивший религиозное возбуждение сына, принял тактичные меры для смягчения религиозности сына. В день именин вместе с жителями святых он подарил сыну книгу о греческом Олимпе, украшенную изображениями олимпийских богов и богинь. Книга внесла в мир мальчика образцы античной красоты, сохранившие влияние на протяжении всей жизни философа.

В 11-летнем возрасте Владимир Соловьев поступил в третий класс Московской первой гимназии. Учился успешно на отлично почти по всем наукам, кроме физико-математических. В гимназии он подружился с Н.И. Кареевым (1950–1931), ставшим впоследствии историком, и с князем Д.Н. Цертелевым (1852–1911), ставшим его другом на всю жизнь. В этом возрасте увлекался среди прочего естественными науками и в определенное время в возрасте примерно 13 лет в его сознании произошел перелом от крайней религиозности к крайнему атеизму. Владимир даже выбросил из окна в мусорную яму некоторые иконы, чем, разумеется, поразил и огорчил родителей. Тогда и появились длинные волосы, придававшие лицу пророческий и монашеский вид. Друг Соловьева Лев Михайлович Лопатин вспоминал впоследствии: «Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист 60-ых годов». Этот период атеизма продолжался до 16-летнего возраста. В гимназии случилось событие, в котором юноша проявил свой характер и свою принципиальность. Здесь имелась традиция писать для общего обозрения имена лучших гимназистов на «золотой доске». Однажды директор рассердился на Н.И. Кареева, тогда первого ученика гимназии, и велел стереть с доски его имя. На следующий день доска была чиста, были стерты все имена. Событие чрезвычайное для гимназической дисциплины,

но на вопрос «кто это сделал?» В. Соловьев немедленно признался: «Это сделал я». Основание поступка было изложено им так: «Если Кареева стерли с золотой доски, то мы также не желаем быть на этой доске». От серьезных последствий Владимира спас авторитет отца.

В 1869 году В.С. Соловьев поступает в Московский университет на историко-филологический факультет, но в первый же год обучения переходит на факультет физико-математический. Сам В. Соловьев сообщает об этом периоде: «Я поступил в университет с вполне определившимся отрицательным отношением к религии и с потребностью нового положительного содержания для ума. В естественных науках, которым я думал себя посвящать, меня интересовали не специальные подробности, а философская сторона естествознания. Поэтому я серьезно занялся только двумя естественными науками: морфологией растений и сравнительной анатомией» [3, с. 67]. При этом, как свидетельствовал сам В.С. Соловьев, «ища философию в естественных науках, естественно было обратиться к самой философии. Интерес к ней был во мне раздражен, но не удовлетворен известной книгой Льюиса. Вслед за ней я прочел Куно Фишера, Этику Спинозы, Логику Гегеля и главные сочинения Фейербаха. Материализм, до которого я своим умом додумался прежде, принял теперь более утонченный, идеалистический характер под влиянием Спинозизма и гегельянства» [3, с. 59].

В университете совершается радикальный перелом в сознании В. Соловьева, когда он от утонченного материализма возвращается к религиозному сознанию. Но это возвращение произошло через глубокие размышления, через философскую литературу, в которую он погрузился. Как пишет племянник В.С. Соловьева, «в шестнадцать лет в его руки попадает Спиноза, бывший для него, как Платон для блаженного Августина, преддверием положительного религиозного мирозерцания... а с 16 лет начинает сложную философскую эволюцию, от Спинозы и Гегеля, через Канта к Шопенгауэру и Шеллингу» [3, с. 61].

В 1872 г. В.С. Соловьев вышел из физико-математического факультета (переход со второго на третий курс не состоялся) и зачислился вольнослушателем на историко-филологический факультет МГУ. Сам он не без иронии вспоминал уже на закате жизни о своем увлечении естественными науками, с которыми расстался в университетском учении: «Хотя “человеколюбие к мелким скотам”, по выражению одного героя Достоевского, составляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая “поперечный разрез”, и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические старания оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях» [3, с. 69].

Соединение естественнонаучных занятий с пристрастным изучением философии, преимущественно немецкой классической, способствовало в последующем приверженности к эволюционной теории Дарвина и любви к природе, освященной разумом. Переход В. Соловьева с естественного факультета на гуманитарный был обусловлен заменой интереса к изучению природы на более фундаментальный и значительный интерес к изучению человеческой жизни и ее духовных оснований. Кузине Кате (своей первой любви) он пишет в 1871 году: «Достойны изучения сами по себе только человеческая природа и жизнь, а их всего лучше можно узнать в истинных поэтических произведениях, поэтому советую тебе – читай по возможности великих поэтов» [3, с. 69]. А позднее, в 1872 году, высказывается следующим образом: «Я того мнения, что изучать пустые призраки внешних явлений – еще глупее, чем жить пустыми призраками. Но главное дело в том, что эта “наука” не может достигнуть своей цели. Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных жи-

вотных, кипятят какую-нибудь дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают природу!» И заканчивает письмо собственным стихотворением: «Этим ослам нужно бы на лбу написать:

Природа с красоты своей  
Покрова снять не позволяет,  
И ты машинами не выудишь у ней,  
Чего твой дух не угадает» [3, с. 69].

В тональности этого четверостишья чувствуется влияние Ф. Шеллинга, которым многие увлекались в русском обществе. В.С. Соловьев также пережил влияние немецкой философии, в частности, одно время очень увлекался философией А. Шопенгауэра.

В 1873 г. он подал заявление об отчислении из студентов и о допуске к сдаче кандидатских экзаменов, которые успешно выдержал. В его кандидатском аттестате лишь одна четверка по греческому языку и древней истории. По завершении университетского периода жизни у него формируется свое мировоззрение, свой собственный взгляд на фундаментальные вопросы, которыми должна быть занята философия. В литературе о В. Соловьеве всегда появляется ключевое слово, с которым связывают его творчество. Это слово – «всеединство», осмысление которого необходимо для адекватной оценки системного философского воззрения русского мыслителя. Возвращение В.С. Соловьева к религиозному сознанию по своей форме и содержанию далеко от простой и непосредственной веры рядового прихожанина. Можно сказать, что он возвращается к христианству с «открытыми глазами», т.е. через философско-мировоззренческий поиск, в котором были пройдены стадии атеизма и материализма, философского пантеизма и даже протестантского индивидуализма. Поэтому всеединство философа предстает как новое осмысление христианства, точнее, новое осмысление его всечеловеческого содержания. Для В.С. Соловьева осуществленное всеединство – это **всеединое человечество**, одухотворенное и объединенное христианской этикой, воплощающее в

этом состоянии синтез духовных и материальных начал человеческой природы и человеческого бытия. На этой основе формируется основная задача всей жизни В.С. Соловьева. Она заключается в выработке вселенского мировоззрения, основанием которого является христианство. Это новое мировоззрение не возникает из пустоты, оно не отрицает прошлого опыта мысли человечества, оно предстает как новое осмысление религиозной веры, как синтез религиозных и религиозно-философских поисков прошлого, как христианство, преобразование в соответствии с запросами времени. В этом случае весь прошлый духовно-интеллектуальный опыт человечества представляется В.С. Соловьевым как восхождение к всеединству, всеединому человечеству. Глубокое и осмысленное возвращение к христианству означает для него «замену веры слуха верой разума», примирение евангельского символа веры с новой философией, проще сказать, соединение веры и разума в форме концепции всеединства. При этом для В.С. Соловьева всеединство – не надуманная задача искусственного объединения человечества, а реальный процесс, продолжение акта творения мира, осуществляющегося в человеческой истории. По этой причине В.С. Соловьев не отрицает духовные поиски прошлого, не стремится к некоей новой истине, стирающей предшествующий опыт. Наоборот, эта новая фаза исторического движения должна характеризоваться синтезом позитивного опыта прошлого, востребованного самим ходом человеческого развития. Это задача, которую решало христианство со времени первых апологетов, со времени Тертуллиана и Климента Александрийского. Поэтому, отметим еще раз, В. Соловьев не отрицает все предшествующее движение духа, он видит в нем последовательные ступени, необходимые этапы формирования сознания всеединства. Его всеединство – не революция и не ниспровержение прошлого, это стремление к синтезу прошлого, настоящего и будущего.

Творческий путь В.С. Соловьева представляет собой последовательное проведение в жизнь этого мировоззрения. Оно потребовало как неутомимой работы мысли, так и бескомпромис-

сных поступков. Как всякий мыслитель он не мог быть прав во всем и на все времена. Но позиция его была честная и бескомпромиссная, какие бы неприятности она на него ни навлекала.

В творческой жизни философа принято выделять три периода, хронологически примерно совпадающих с соответствующими тремя десятилетиями XIX века.

**Первый период** приходится на 70-е годы XIX века. В 1873 году он успешно завершает учебу в Московском университете, сдав экзамены и получив, как было принято в то время, степень кандидата. Следующим шагом в творческом развитии философа была защита магистерской диссертации. Темой исследования В.С. Соловьева стала философия Запада, точнее, кризис западной философии, выразившийся в распространении позитивизма, заслонившем все ее предшествующие поиски. Работа «Кризис западной философии (против позитивистов)» была защищена в Петербургском университете, что было вызвано, в числе прочего, этическими соображениям, так как в этот период (1871–1877 гг.) ректором Московского университета был отец философа историк С.М. Соловьев. Защита магистерской диссертации привлекла внимание образованного общества и прошла с большим успехом. При всех частных расхождениях в оценке работы общее отношение было восторженным; по словам одного из очевидцев, «Россию можно поздравить с еще одним гениальным человеком». К сдержанной положительной оценке работы после прочтения текста диссертации присоединился и Л.Н. Толстой.

Успешная защита магистерской работы позволила В.С. Соловьеву занять место доцента на кафедре философии Московского университета. Собственно, он добивался этого места ради поездки за границу для продолжения своих поисков. В то время в Московском университете было принято предоставлять оплачиваемую годичную заграничную командировку для подготовки докторской диссертации. Такой возможностью воспользовался молодой философ, и в октябре 1875 года он отправился в Европу. Его целью была библиотека Британского музея, в которой он намеревался найти литературу по гностической космологии.

Увлечение гностицизмом было обусловлено поиском оснований космологической картины мира, принятой христианством. Соловьевский мистицизм того времени был, с одной стороны, следствием разрыва с естественнонаучным материализмом. С другой стороны, это был этап в развитии собственного религиозно-философского учения, фундаментальным онтологическим основанием которого является акт Творения. В конечном счете гностическое увлечение философа, его мистицизм и даже увлечение спиритизмом стали данью процессу вхождения в создаваемое им мировоззрение разумного христианства. Оно привело его в Египет, он даже путешествовал по пустыне, подвергая риску свою жизнь. В этих гностических воззрениях В.С. Соловьеву мнилась трансцендентальная связь с Софией, душой мира, одной из ипостасей творения, «ответственной» за космологическое движение к всеединству. Собственно, «по ее указанию» он и направился в Египет на свидание с ней.

Философу было присуще мистическое чувство трансцендентности, близости с сущностными началами сотворенной реальности. В его творчестве оно трансформировалось в рациональную религиозно-философскую концепцию, обращенную к актуальным проблемам общественного развития, в рациональные суждения о человеке и человеческой истории. Главной темой его философствования была реальная жизнь, рассматриваемая как обретение всеединства, как процесс одухотворения материальной жизни, завершаемый становлением богочеловечества. Этот реальный процесс и участие в нем были главным мотивом его творчества, в котором он по-своему анализирует те социальные формы, которые должны возникать в исследуемом им историческом движении. Эта обращенность к миру высказана в его переписке с Катей Романовой: «Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его» [3, с. 88].

Из научной командировки В.С. Соловьев возвратился в 1876 году, причем как человек, далекий от восхищения европейской жизнью и близкий к славянофилам в оценке европейской и

русской жизни. Начавшаяся в 1877 году война с Турцией побудила в нем патриотические чувства, он отправился на Балканы в качестве военного корреспондента и даже купил себе в дорогу револьвер. Однако философ возвратился из Румынии, не добравшись до зоны прямых военных столкновений, скорее всего, как полагает его племянник, осознав свою непригодность к выполнению поставленной задачи. Возвратившись в Москву, В.С. Соловьев начинает работу над докторской диссертацией, оставив при этом гностические поиски, которыми был увлечен в период лондонской командировки. Творческой вершиной и высшей точкой его признания и популярности в этот период жизни стал цикл публичных лекций «Чтения о богочеловечестве» в зимнем сезоне 1878/79 г. В этих чтениях В.С. Соловьев излагает основания пути к богочеловечеству как конечной цели христианства. Докторская диссертация под названием «Критика отвлеченных начал» была защищена им в апреле 1880 г. также в Петербургском университете, где с критическими суждениями вступили семь оппонентов; в целом защита была признана блестящей. Накануне этого события В.С. Соловьев простился со своим отцом, умершим в Москве осенью 1879 года.

Племянник философа С.М. Соловьев называет первое десятилетие его творческой активности периодом умозрительным и славянофильским. По своей мировоззренческой позиции Соловьев согласен в этот период с верой славянофилов в значительную историческую роль России для будущей истории Европы и человечества. В частности, в статье «Три силы» он полагает, что Россия и русский народ должны стать той третьей силой, которая даст человеческому развитию его безусловное содержание.

**Второй период** творческой активности В. Соловьева (80-е годы XIX века) называют иногда церковно-публицистическим. Он отмечен, наряду с другими обстоятельствами, фактическим разрывом со славянофилами, вызванным в числе прочего его желанием найти путь к объединению христианства. Русский философ полагал всеединство не абстрактной идеей, но актуальной человеческой задачей. Как указывалось, согласно убеждениям

В.С. Соловьева христианство должно было стать объединительным мировоззрением, и философ обращается к поиску реальных средств, способствующих одухотворению материальной жизни, ее реальному преобразению на пути к всеединству. Это период религиозно-теологического поиска. Объединение преобразенного христианства виделось ему главной практической задачей, поскольку разделенное в себя христианство не могло выполнить приписываемую ему задачу. Наряду с теоретической работой и писательской работой В.С. Соловьев начинает искать путь к реальному объединению христианской церкви. Речь идет, прежде всего, об объединении православных и католиков, т.е. восточной (византийской) и западной (римской) церковью. Русский философ ищет сторонников такого объединения в противоположном лагере и находит единомышленника в лице Штросмайера, католического епископа в Загребе (Хорватия). Для обсуждения идеи объединения церковью он навещает Загреб в 1886 году. Разумеется, В.С. Соловьев не имел в виду простое административно-организационное объединение церковью. По его замыслу, объединение должно было состояться как следствие внутреннего преобразования обеих ветвей христианства, в ходе которого сложилось бы новое понимание веры, снимающее внутренние и внешние противоречия, породившие раскол. Объединенная церковь должна была стать католической (вселенской) и иметь своего верховного понтифика, т.е. папу.

Такой ход мыслей, как и действия, предпринятые русским философом, не могли получить поддержки ни у славянофилов, ни у российского общества в целом, ни у политической власти. Инициатива В.С. Соловьева не нашла поддержки ни на Востоке, ни на Западе, а сам философ оказался в противостоянии с русским обществом и русской церковью. Его поддерживала собственная вера во «вселенского человека» и грядущее богочеловечество.

Как человек православный, как человек русского общества В.С. Соловьев желал преобразования православной церкви, которая, как он полагал, должна была сделать свой шаг навстречу единому вселенскому христианству. Отсюда его критика рус-

ской церкви, вызвавшая по понятным причинам довольно резкую негативную реакцию. Раздражающим и неприемлемым для русского религиозного общества было папство, которое В.С. Соловьев считал необходимым для объединенной церкви. В России это воспринималось как капитуляция перед католичеством, как предательство русского православия. На данном пути произошел фактический разрыв со славянофильским движением, которое В.С. Соловьев осуждает как узконационалистическое. На этом фоне неизбежно было его сближение с противоположным западным полюсом, он начинает публиковаться в изданиях западного направления. Кульминация его борьбы приходится на вторую половину 80-х годов XIX века, когда теоретик всеединства публикует серию статей «по национальному вопросу», а также вступает в полемику с Н. Страховым по теории культурных типов Н.Я. Данилевского, которая была неприемлема для В.С. Соловьева. Борьба русского философа с общественным мнением того времени не могла привести к успеху и породила лишь взаимное отчуждение, которое достигло крайнего напряжения в начале 90-х годов, когда философ прочел свой реферат «О причинах упадка средневекового мирозерцания». Негативная реакция общества была настолько сильной, что протоиерей церкви, которую посещал В.С. Соловьев, отказал ему в причастии, а публичные выступления философа были запрещены политической властью. Вопрос воссоединения церквей, неприемлемый и для католической церкви, был оставлен философом.

**Третий** творческий период жизни В.С. Соловьева (последнее десятилетие), который его племянник С.М. Соловьев называет периодом синтеза, стал временем возвращения философа к занятиям собственно философией, поэзией, написанием критических статей, временем активного сотрудничества с энциклопедическим словарем Брокгауза и Ефрона. По приглашению издателей В.С. Соловьев становится редактором философского раздела энциклопедии. Работа в энциклопедии, которая заключалась в редактировании и написании статей для ее философского раздела, была не только сферой приложения творческих усилий и об-

разования, но и средством зарабатывания необходимых материальных средств. Самим В.С. Соловьевым было написано более 60 статей, большинство из которых не потеряло актуальности до сего дня. Философ много внимания уделяет поэтическому творчеству, с которым не расставался всю свою жизнь.

Возвращение к фундаментальным философским проблемам привело к написанию трех важнейших сочинений этого периода: «Оправдание Добра», «Три разговора», «Теоретическая философия». Наиболее значительным стало изложение им нравственной философии в «Оправдании Добра». Книга эта вызвала как восторженное одобрение одних, так и непримиримую критику других читателей. Что касается содержания этого труда, то оно если и не завершает его поиски в сфере этики и антропологии, то является важным этапом развития этих представлений. Фундаментальным основанием нравственного поиска является убеждение, высказанное им еще в начале творческого пути, что человек есть существо метафизическое. Последнее означает, что у человека есть «метафизическая потребность», которая обнаруживается в необходимости нравственного деяния, которое по своей природе есть стремление к целям всеобщим и универсальным. Наиболее упорным и последовательным критиком В.С. Соловьева стал Б.Н. Чичерин – один из лидеров либерального крыла интеллигенции того времени. Важно, что «Оправдание Добра» явилось, по сути, изложением антропологических представлений философа, и его разногласие с Б.Н. Чичериным можно кратко выразить следующим образом. По Б.Н. Чичерину человек есть прежде всего существо свободное, в то время как для Соловьева человек есть прежде всего существо нравственное, способное к самоограничению ради целей всеобщих и универсальных.

«Три разговора» предстают как сочинение пророческое, даже апокалиптическое. Центральные темы трех разговоров – делание добра и будущее человечества. В решении вопросов человеческой нравственности противником В.С. Соловьева является непротивленческая мораль Л.Н. Толстого. Философ утверждает,

что зло может быть собирательным и противостоять ему может также собирательное добро, т.е. осознанное и организованное делание добра как осуществление моральной природы человека. Эта тема разворачивается в легенде об Антихристе, завершающей «Три разговора», а также выливается в убеждение в окончательной победе христианской идеи делания добра над ее ложной формой, явленной Антихристом.

«Теоретическая философия» осталась сочинением незаконченным, по своей проблематике и ее обсуждению она является в некотором смысле предтечей феноменологии XX века.

В.С. Соловьев не был женат, не имел семьи. Этим определялся его неустроенная жизнь. Лето по большей части он проводил у друзей в их сельских имениях. Зимой мог снимать квартиру, жить у родственников или путешествовать за границу. Свободно владел французским и немецким, его отдельные сочинения были изданы за рубежом на французском языке.

Жизнь и философские усилия Соловьева – пример попытки свободного религиозного философствования в России. Эта попытка не дала результата, к которому стремился философ, но его усилия были искренними и последовательными, нередко наталкивавшимися на крайнюю консервативность той или иной части русского общества. Наконец, В.С. Соловьев – мыслитель по ментальности, глубоко русский не в плоско этническом значении слова, но по его отношению к культурным и нравственным цивилизационным основаниям общества. Его философия есть своеобразное отражение русской ментальности, русского культурного архетипа.

### **Контрольные вопросы**

1. Как влияла культурная среда на становление мировоззрения философа?
2. Особенности становления религиозного сознания в жизни В.С. Соловьева.
3. Назовите ключевые события в творческой биографии В.С. Соловьева.

## Литература

1. Ключевский В.О. Сочинения : в 9 т. Т. 3: Курс русской истории. Ч. 3. М. : Мысль, 1988. 414 с.
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М. : Молодая гвардия, 2009. 617 с.
3. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. 434 с.

## **Тема 2. Христианское сознание и концепция всеединства в творчестве В.С. Соловьева**

Концепция всеединства в творчестве В.С. Соловьева не является отвлеченной онтологической конструкцией. Она представляла для философа ядро нового понимания христианства и его роли в человеческой истории. Единство мира у философа есть некий процесс, осуществляемый онтологически, в сознании человека и в мировой истории, так что всеединство представляет собой вселенский принцип, реализация которого завершается в человеческой истории. Этот процесс, обнаруживающийся во множественном мире, имеет свое начало в сущности Единого, порождающего телесный материальный мир. Поэтому рассмотрение концепции всеединства должно начинаться с его онтологических оснований.

**2.1. Всеединство как онтологическая проблема. Христианская космология в учении В.С. Соловьева.** Понятие «всеединство» в философии В.С. Соловьева имеет ряд смысловых значений, которые в той или иной форме выражают его основную идею. Фундаментальная роль принадлежит здесь идее внутреннего единства мира, ибо так он сотворен, имеет единую сущность, обусловленную Абсолютом (Творцом). Это единство не статично, оно реализуется в динамике сотворенного мира, и движение к полной реализации присущего миру внутреннего единства принимает провиденциальный характер, оно предстает как развертывание космологического процесса, частью которого становится человеческая история. Поэтому важно обращение к онтологическим основаниям концепции всеединства, точнее, к христианской космологии, с которой она изначально связана.

Как известно, одним из побудительных мотивов для возврата русского философа к религиозной вере и религиозному фило-

софствованию стали сочинения Б. Спинозы, учение голландского ученого об единой субстанции, которую он называл Богом. Представление о едином Творце мира лежит в основании всех религий монотеизма. Онтология христианства на начальной стадии своего развития восприняла идеи неоплатонизма, точнее, онтологию Плотина, согласно которой Единое «творит мир» вследствие переизбытка и эманации (истечения) Бытия. Бытие являет себя в трех ипостасях: Единое как начало всего, Логос как разумное начало возникающего мира и Дух, или Душа мира. В христианстве эти три ипостаси представлены концепцией Троицы неслиянной и нераздельной. Это основной догмат христианской онтологии и христианской веры в целом. Принятый религиозным сознанием, он получает ту или иную интерпретацию в теологических и философских учениях. Неудивительно, что проблема сотворения мира, его отношения к Единому, проблема внутренней динамики сотворенного мира стали предметом пристального внимания в период становления соловьевской концепции всеединства.

Космологическое учение философа, представляющее собой онтологию всеединства, складывалось под воздействие гностицизма, который возник в свое время «в точке встречи» язычества и христианства в первые века распространения христианства. Появление гностических концепций обусловлено, по сути, реакцией языческого мировоззрения, языческого мышления на распространение христианства. Эта реакция была в целом отрицательная, она отражала концептуальное несогласие языческого мировоззрения с жизнеутверждающими началами христианства. Принципиальное различие между учениями гностиков и христиан заключалась в оценке тварного мира и, соответственно, положения человека в этом мире. Гностицизм, одним из вариантов которого было эзотерическое учение манихеев, полагает земной материальный мир как некую ошибку космогонического процесса, совершенную отпавшей от Единого сущностью, называемой в ряде гностических учений Софией-Ахамот (помышление, премудрость). В гностицизме манихеев сотворенный мир

изначально есть зло, он не может быть одухотворен, в нем нет спасения. В силу условий творения в нем есть частицы духа (света), но они заточены в темнице материи, от которой должны освободиться путем уничтожения названной темницы.

Космология является основанием гностических учений, которыми определяется представление о человеке и его спасении. Эти учения несут в себе мистическое начало, поскольку вводимые ими сущности не могут получить рациональное определение, они являются по большей части образами, которые адепт этого учения скорее переживает, отчасти представляет, нежели понятийно определяет, хотя и стремится придать им системную соподчиненность. Мистицизм присущ также христианству в его представлениях о первой сущности, об акте творения и об отношении христианского Творца к сотворенному миру. Однако в христианстве материальный мир может быть одухотворен и спасен, такова изначальная воля Творца. Человек в этом мире утверждается как носитель духовного начала, позволяющего ему преобразовать себя и мир. Тем самым в христианском сознании обретает смысл человеческое существование, оно открывает путь к спасению, оно окрашено жизнеутверждающим мироощущением. Это одна из причин, в силу которой христианство вступает в борьбу с языческим гностицизмом, которое, с его точки зрения, является ересью, направленной против исходных догм христианства. Тем не менее интеллектуально-мистический опыт гностиков представлял интерес для В.С. Соловьева по ряду причин. С одной стороны, он сам был склонен к мистицизму, считал возможным мистический контакт с теми сущностями, которые действуют в сотворенном мире. С другой стороны, русский философ мог рассчитывать на использование интеллектуального опыта мистиков для выстраивания собственного учения в духе христианского гнозиса.

Увлечение В.С. Соловьева гностическими учениями приходится на период построения онтологии всеединства, иначе говоря, космологии творения, на которую должно было, по мысли философа, опираться обновленное христианство, ибо принцип

всеединства предопределен самим актом творения. Основания вселенской космологии философ изложил в трактате «София», который был написан на французском языке во время его первой зарубежной командировки и впервые опубликован также на французском только в 1977 году. Русский перевод этой работы вошел во второй том незавершенного собрания сочинений (2000). Трактат остался незаконченным, но его структура и содержание дают представление не только о космологии В.С. Соловьева. В нем затронут вопрос о метафизической (сверхматериальной) природе человека и возможности метафизического познания.

Сочинение распадается на две части, в первой из которых излагаются начала вселенского учения (учения о Вселенной), а во второй части продолжается обсуждение темы в форме диалога философа и Софии. В.С. Соловьев начинает обсуждение проблемы с обоснования возможности и необходимости космологического учения. В первой главе речь идет о метафизической природе человека, в частности о том, что если целью жизни человека является удовлетворение всех соответствующих его природе потребностей, то «он должен удовлетворить одну потребность, присущую исключительно ему, потребность в моральном деянии и познании истины» [1, с. 9]. Моральная сторона жизни выражается в стремлении к целям общим и универсальным в отличие от животного, поведение которого ограничивается исключительно целями его индивидуального существования. Однако «ни всеобщие цели моральной деятельности, ни всеобщие истины познания не даны в видимой, или непосредственной, природе вещей» [Там же, с. 11]. Поэтому метафизическая потребность человека в том, чтобы он поднялся над кажущейся реальностью, утвердился в качестве существа, превосходящего непосредственно данную природу. Простым выражением такого возвышения человека над его природным (физическим) существованием является его способность смеяться. Смех открывает человеку, что он свободен, он «гражданин другого мира», в то время как животное, полностью поглощенное природной реаль-

ностью не может занять по отношению к ней позицию критическую и отрицающую, именно поэтому оно не способно смеяться. Главное же, о чем хочет сказать философ во введении к «Софии», касается философско-религиозных учений: «Первым произведением потребности человека как метафизического существа являются все религиозные и философские системы, желающие дать человеческому разуму всеобщие истины, которые он ищет, а человеческой деятельности ее высшие принципы и нормы» [1, с. 11].

Вопрос, решение которого предваряет вселенское учение, касается принципиальной возможности метафизического познания, т.е. познания сущностей, которые по природе своей сверхчувственны и не даны непосредственно человеческому сознанию. Здесь В.С. Соловьев обращается к уже фиксированной в европейской философии особенности восприятия чувственного мира. Главная особенность в том, что в чувственном восприятии вещи даны человеку опосредовано, они раскрывают себя «для другого», обнаруживают себя по отношению к этому другому. Непосредственная данность сущности вещи может быть только данностью для самой себя. Тогда наше сознание дает универсальный пример обнаружения сущего в себе и для себя: «Во внутренних состояниях нашего сознания, т.е. в тех, в которых мы реально не определены другим существом, мы имеем непосредственное обнаружение сущего, что и есть первый элемент метафизического познания. Так как именно сущее, а не явление мы познаем в нашем внутреннем опыте, то с помощью этого опыта мы можем дать положительное определение сущему» [Там же, с. 35].

Такая гносеологическая предпосылка возможности метафизического познания имеет в своем основании некий онтологический постулат, а именно, что имеется Абсолют, являющий себя во множественных формах, особенности и иерархия которых, явленные в космогоническом процессе, должны быть постигнуты познающим мышлением: «Первым началом вселенского учения (учения о вселенной. – В.Ч.) является абсолютное начало всего существующего» [1, с. 45]. Этому началу необходимо дать

определение, чтобы соединить с ним понятия, раскрывающие космогонический процесс: «Абсолютное начало, которое не может быть определено ни как существо (отдельное), ни как бытие (вообще), ни как небытие (в смысле лишенности), должно быть понято как возможность (положительная) бытия; начало не есть бытие, оно им обладает, но не определено, не ограничено им» [1, с. 51]. Главный постулат, сопровождающий то или иное определение единого, заключается в том, что «определенное бытие предполагает множественность. Таким образом, начало бытия должно быть и началом множественности» [Там же]. В соответствии с этим «главная цель мирового процесса есть действительное обнаружение единства, или божественной духовности, во всей реальности, или воплощение Бога во всех существах, что может быть также определено как материализация божества» [1, с. 59].

В христианстве космогонический процесс предстает как акт свободной воли Творца. Теология христианства, понятийно интерпретирующая сотворение мира, обратилась в свое время к онтологии неоплатонизма, в которой Единое являет себя как мысль (Логос) и как Душа, оживляющая творение. Эта схема используется в космогонии В.С. Соловьева, содержание которой может быть рассмотрено в сравнении с каноническим христианством и еретическим гностицизмом. Космогонический процесс представлен у русского философа следующим образом. Единое (Абсолют) являет себя самому себе как чистая мысль (Логос), в свою очередь Логос обретает себя в Душе, которая по логике событий должна соединять в себе мысль и дух: «Ум есть Дух, вступивший в идеальный процесс, Душа есть Дух, вступивший в процесс реальный» [Там же, с. 11]. Все составляющие триады (Единое, Логос, Душа) неразрывны. Единство, будучи всегда одним и тем же, в первом мире существует, во втором мыслится, в третьем – чувствуется. Каждая из этих ипостасей содержит в себе две другие, но каждая из них является материей для другой более высокой ступени творения (эманации).

Термин «материя» употреблен здесь не в его обычном понимании как обозначение протяженных и плотных тел, но как сфера творения, как сфера, в которой проявляет себя другая субстанция, более высокая в космологической последовательности. Душа в этот ряд является тем «субъектом», который непосредственно действует в мире телесном, именно она решает задачу приведения к единству сотворенного множественного мира, поскольку «главная цель мирового процесса есть действительное обнаружение единства, или божественной духовности, во всей реальности, или воплощение бога во всех существах, что может быть также определено как материализация божества [1, с. 59].

В этой связи появляется соловьевская «софиология» – учение о душе мира, определенным образом вобравшее в себя гностические мотивы. Как и в гностических мифах, София творит мир как самостоятельная сила, отпавшая от единого духа, хотя это творчество не является ее абсолютным произволом, как это было в концепциях гностиков: «Душа, оказываясь обладательницей магической силы бытия, хотела воспользоваться ею от себя. Она хотела быть для себя, создавать свой мир и управлять им как божественный Дух, и, уподобляясь ему, соединиться с ним и познать его непосредственно» [Там же, с. 121]. Двойственность ее положения в том, что она находится под воздействием абсолютных начал, но в то же время действует самостоятельно, как бы забывая о них. Как творящая сила она порождает мир множественный. Отсюда, по мысли философа, возникает ее страдательное положение, суть которого во внутренней раздвоенности между единством и множественностью. В теории космогонического процесса, осуществляемого на этой его стадии, появляются две космогонические силы, а именно Димиург и Сатана, оба порожденные Душой, так сказать, ее сыновья. Димиург осуществляет множественность и влечет ее к единству, в то время как Сатана индивидуализирует мир, порождая его раздробленности. При этом он стремится к внешнему единству за счет доминирования какого-либо одного элемента творения. Поскольку Сатана стремится к принудительному единству, достигаемому

властью одного существа, то такое единство представляется философу внешним и потому ложным. Борьба Димиурга и Сатаны предстают в религиозно-гностической мистике В.С. Соловьева как содержание космологического процесса.

Согласно представлению В.С. Соловьева Душа должна внести светлое начало единства, пробуждающегося в самом мире. Она должна одухотворить мир, и сделать это может лишь через возвращение к Логосу и тем самым через возвращение к Абсолюту, к Единому началу мира. Душа мира реально возвращает мир к внутреннему единству – таково наиболее важное положение учения о Софии в теории В.С. Соловьева. На ранней стадии творчества он верил в возможность своего собственного мистического контакта с Душой мира, возможно, верил, как можно судить по его сочинению, в то, что она будет направлять его пророческие мысли и усилия, обращенные к преобразованию христианства. В более зрелом возрасте это настроение не является доминирующим в его творчестве. Прямое обращение к космогонии и упоминание в этой связи Софии встречаются еще дважды, а именно в его чтениях о богочеловечестве и в космогонической части трактата «Россия и вселенская церковь». Учение о Софии выливаются у В.С. Соловьева в христианский гнозис, в христианскую теологию, объясняющую сотворение мира.

Усилия философа были направлены на решение реальных задач, связанных с преобразованием христианства и преобразованием мира. Что же касается различия космогонии В.С. Соловьева и гностической космогонии, то наиболее важная сторона заключается в следующем. Гностическая космогония вступает в непримиримое противоречие с христианской в том, что касается мира и человека. Для гнозиса сотворенный мира есть некое недоразумение. Он есть мир тьмы, и единственное правильное, что должно с ним произойти, это его устранение, его полное разрушение. Ни о каком одухотворении этого мира не может быть и речи. Гностическая концепция утверждает, что в силу ряда обстоятельств в этот акт своевольного и неправомерного творения вмешались силы Плеромы, и в создаваемый мир тьмы

оказались включенными частицы света, частицы, причастные Единому, которые должны быть спасены, т.е. возвратиться в мир света путем полного разрушения телесной оболочки, в которую они заключены. В рамках этих представлений гностики делили людей на три категории: 1) пневматики, носители света; 2) психики, которые сами не причастны высшему миру, но способны слышать пневматиков и воспринимать их учение; 3) наконец, гилики, люди тьмы, которых гнозис не коснулся и коснуться не может. В конечном счете мировоззрение гностиков является жизнеотрицающим, отразившим историческое умирание языческого мира. Это пессимистическое мироощущение исключает одухотворение материи и всеобщее спасение, т.е. соединение с высшим миром. Напротив, мироощущение и миропонимание христианства являются выражением жизнеутверждающего воззрения, в котором естественно возникает мысль о единстве духовных и материальных начал. Онтология гностицизма и христианская онтология (христианский гнозис) отразили это принципиальное различие, в связи с чем мистика В.С. Соловьева приобретает светлый жизнеутверждающий характер.

Мировой процесс приобретает в религиозной онтологии провиденциалистский характер, его конечная цель – полное воссоединение двух миров, или свободное и сознательное подчинение людей божеству. Только в человеческой истории достигается эта конечная цель, средство ее достижения, которым владеет София, есть любовь: «Цель морали – объединить духовные существа свободной и внутренней связью; единственная связь такого рода есть любовь» [1, с. 67]. Наш материальный мир не является принципиально новым миром в сравнении с миром абсолюта. Это не что иное, как третий мир, мир душ и тел в состоянии отдаления от двух других миров. Обретение единства в этом мире осуществляется через человека, в котором соединяются ум, дух и душа, которым соответствуют истина, воля и красота. Но человек для В.С. Соловьева – не абстрактный самодостаточный индивид, понятие человека в его философии тождественно понятию человечества: «Целью космического про-

цесса является осуществление души и Бога в душе. То есть порождение несовершенного единства в наисовершенном множестве, или совершенно целостного и в то же время в высшей мере различного существа – порождение совершенного организма. Таким организмом является человек. Но человек индивидуальный не есть человек: человек – это Человечество; человеческий организм не есть организм индивидуального человека, который является лишь усовершенствованием животного организма; истинно человеческий организм – это организм социальный. Таким образом, вселенской задачей является произведение совершенного социального организма» [1, с. 137].

Здесь ключ к пониманию В.С. Соловьевым смысла и значения концепции всеединства. Из абстрактной сферы космологии концепция всеединства переходит в область человеческой истории, целью которой становится порождение совершенного общественного организма, посредством которого и решается христианская задача одухотворения материи, задача свободного подчинения духу, подчинения мира высшим христианским смыслам. Эта мысль направляет в дальнейшем творческие усилия философа.

**2.2. Проблема преобразования христианского сознания как путь к всеединству.** Космология В.С. Соловьева, не лишенная гностического влияния, ценна не сама по себе. Точнее сказать, она имеет самостоятельную ценность как некий интеллектуальный продукт. Но интерес философа к космологии продиктован этическим наполнением идеи всеединства и ее обоснованием. В истории человеческой мысли всякое философское учение имеет мировоззренческое значение, философская картина мира обосновывает мирочувствование, дает ему рациональную опору. Концепция всеединства не является здесь исключением. Всеединое человечество, объединенное деланием добра, чувством всечеловеческой солидарности, вытекающим из высшей (метафизической) природы человека, – такова жизненная цель философа, сформировавшаяся еще в процессе становления его мировоззрения. Эта цель может быть достигнута, как полагал философ, преобразованием христианства, которое в своей преобразо-

ванной форме будет средством решения поставленной задачи. Это задача пророка, задача Учителя человечества, совсем не чуждая В.С. Соловьеву. Но всякое религиозное сознание требует учения о мире как сотворенном высшими началами. В этом контексте становится понятным его увлечение христианской теологией, а также теологическим опытом прошлого, включая учения гностиков.

По мысли философа, новая версия христианства не требует отрицания религиозного опыта прошлого. Наоборот, она должна была явиться как некий синтез, как высший продукт религиозного сознания, способный объяснить и синтезировать односторонние учения других эпох. Эта мысль, в частности, выражена в диалогах словами Софии: «Истинная вселенская религия – это дерево с бесчисленными ветвями, отягощенное плодами и простирающее свою дарохранительницу на всю Землю и на грядущие миры. Это не плод абстракции, или обобщения, это реальный свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют. Единственное, что она разрушает, – это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и ненависть» [1, с. 79]. Поэтому христианство как «вселенская религия» не может быть эклектическим слиянием различных вер, как это предполагается, по сути, экуменизмом. Однако обновленная религия требует критической оценки философско-религиозных учений прошлого, которая сопровождает развитие В.С. Соловьевым собственного «вселенского учения».

С целью изучения истории религиозного мышления В.С. Соловьев обращается на ранней стадии творчества к истории древних религий, точнее, к изучению мифологического сознания. Эта работа была проделана в 1873 году и представлена очерком «Мифологический процесс в древнем язычестве». Философ настаивает в работе на том, что началом мифических воззрений был языческий монотеизм, в котором высшее начало имело еще неопределенный вид, а различные его названия соответствовали различным формам его проявления, и «сознание, что все боже-

ства суть лишь различные имена одного и того же бога, проявляется здесь и там в Ведах» [4, с. 20]. Поэтому «несомненно, что боги Вед, неразрывно связанные с явлениями природы, никогда с ними не отождествляются: явление природы представляется лишь постоянным выражением или действием божества» [Там же]. Такого рода монотеизм предшествует политеизму, возникающему как результат движения от небесного (астрального) к земному. Таким, как полагает философ, был действительный процесс развития мифологической религии. В этом движении появляются божества, отождествляемые с теми или иными явлениями природы. Этот путь прямо противоположен распространённому представлению, будто мифологическое сознание возникало из наименования непонятных и необъяснимых явлений природы. Основные выводы соловьевского рассмотрения мифа сводятся к следующему:

1. Древнейшее известное нам состояние религиозного сознания в древнем язычестве с безусловной необходимостью предполагает предшествующий ему первобытный монотеизм.

2. Когда первобытный чистый монотеизм стал невозможным для человека и явилась необходимость внешнего проявления духовного единого божества, то эта необходимость поставила рядом с ним независимое от него материальное начало природы в образе женского божества.

3. Сам ход мифологического процесса осуществляется в три этапа, представленных В.С. Соловьевым в его очерке.

«Мифологический процесс» был опубликован в «Православном обозрении» в 1873 году. Эта работа стала одним из первых шагов для рассмотрения истории религии и становления религии вселенской, о которой думал философ. Поскольку вселенской религией должно было стать преобразованное христианство, то перед философом возникал важный вопрос об отношении христианства к другим мировым религиям. Необходимо было оценить их значение в мировом религиозном процессе. Буддизм является одной из религий, родившихся на Востоке, и философ даёт ему оценку как некой фазе всемирно-исто-

рического процесса. Как уже отмечалось, в ведической мифологии появляется недифференцированная мысль о едином начале существующего. Отсюда, по мысли В.С. Соловьева, начинается противопоставление природной и сверхприродной, т.е. высшей, реальности. «Испытывая факт своего физического бессилия перед природой, человек сознал свое духовное превосходство, выражающееся в способности не хотеть и не бояться – не хотеть даров природной жизни и не бояться ее зла» [6, с. 77]. Он освобождается от власти природных сил, и это освобождение, первое пробуждение человеческого духа совершается в Индии и называется буддизмом. Буддийский мудрец ищет высшей реальности как противоположности реальности природной. Он находит ее в нирване, которая есть отрицательное обозначение истины, признание истинного божества как отрицательной бесконечности. Буддизм предстает в истории религиозной мысли как первый шаг к обнаружению метафизической реальности, но этот шаг отрицательный, т.е. ограничивающийся отказом от природного существования. Вывод философа: буддизм как ложное единство не может быть религией спасения.

Восточному религиозному сознанию В.С. Соловьев противопоставляет сознание западное, точнее, христианское сознание Европы, открывающее путь одухотворения и преображения мира. Но вселенское по своим основаниям христианство не едино, оно расколото на восточное (византийское) и западное (римское). Кроме того, в ходе борьбы с папским католицизмом возникла протестантская ветвь христианства, рассматриваемая В.С. Соловьевым как временное отклонение, которое должно раствориться в едином вселенском христианстве. Философ обращается к истории христианского сознания, в частности к истории европейской религиозно-философской мысли, хотя его магистерская диссертация «Кризис европейской философии» написана как светское философское исследование. Обращаясь в этом сочинении к кризису европейского философского сознания, проявлением которого он считает распространение позитивизма, философ хочет показать, что выходом из кризиса может

быть лишь возвращение к обновленному христианству через возвращение к метафизике, к признанию абсолютного всеначала.

Основная мысль, определившая структуру работы, заключается в критике разума, утверждающегося в себе самом (самоутверждающегося) без абсолюта, т.е. критике разума, покидающего абсолютную метафизическую реальность. Собственно, речь идет о европейском антропоцентризме, исходящем из самодостаточного индивида и покидающем тем самым почву объективной реальности. На этом пути не может быть всеединства, может быть только всеобщая рознь. Борьба Разума и Авторитета начинается в религиозной философии с проблемы соотношения Разума и Веры, поставленной еще христианскими апологетами. Философия по природе своей является критическим самосознанием и, как полагает В.С. Соловьев, «философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия является, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как внешнему» [3, с. 6]. Тогда и возникает проблема, суть которой в следующем:

1. Христианское учение, утвержденное католической церковью как божественное Откровение, есть безусловная истина; но мое личное мышление не соответствует этому учению, мой разум не согласен с ним, следовательно, мышление заблуждается и мой разум ложен. Постулат: должно подчинить разум авторитету, отказаться от самостоятельного мышления.

2. Но если мое мышление разумно, то оно не может противоречить истине; итак, если учение церкви истинно, то оно должно быть согласно с моим разумным мышлением. (Ибо истинный авторитет не противоречит правому разуму, ни правый разум истинному авторитету, так как несомненно, что оба происходят из одного источника – божественной мудрости.) Постулат: должно снять противоречие разума и веры, должно примирить их.

3. Но это примирение оказывается в действительности признанием исключительных прав разума, и кажущееся условие – правый разум не противоречит истинному авторитету – в действительности оставляет за разумом безусловное значение.

В самом деле, разум не противоречит истинному авторитету, но какой авторитет истинный? Тот, который не противоречит разуму: истинный авторитет не противоречит правому разуму. Поэтому решающее значение принадлежит все-таки разуму. Авторитет же сам по себе еще не имеет значения, он может быть ложным, значение же он получает лишь поскольку он истинен, истинность же его определяется согласием с разумом. Итак, истинен один разум, и авторитет теряет всякое значение; если он согласен с разумом, то он, очевидно, не нужен, если же он противоречит разуму, то он ложен. Таким образом, в исходе развития получает такое же двойство разума и авторитета, какое было и в первом моменте, но уже с обратным отношением: теперь уже разуму принадлежит безусловное значение, а авторитет, поскольку различается от разума, признается ложным.

Философия Просвещения окончательно провозглашает торжество разума и отрицание авторитета. На этом пути «ум человеческий (представляемый западными мыслителями) успокоился, наконец, на отрицательном результате позитивизма, признавшего решение высших вопросов мысли безусловно невозможным и самую их постановку – нелепою» [3, с. 25]. Такому выводу предшествовал поиск объективного начала, объективных оснований для познавательной деятельности разума. Это начало могло представляться лежащим в субъекте (И. Фихте), в объекте (В. Шеллинг, Г. Гегель, А. Шопенгауэр) или в чем-то третьем, ведущем к идее трансцендентной реальности. Рассмотрение всех этих ходов самоутверждающегося разума приводит В.С. Соловьева к следующим выводам.

1. В области теории познания: признание односторонности и потому неистинности обоих направлений философского познания на Западе, а именно направления чисто рационалистического, дающего только возможное познание, и направления чисто

эмпирического, не дающего никакого познания, и тем самым утверждения истинного философского метода.

2. В онтологии (метафизике): признание в качестве абсолютного всеначала – вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей – конкретного всеединого духа.

3. В области этики (философской антропологии): признание, что последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их исключительной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного.

История европейского мышления приводит, как утверждает В.С. Соловьев, к необходимости нового мировоззрения, в котором разум обращается к первоисточнику как к первопричине. Это новый синтез Разума и Веры, в котором «вера разума заменит веру слуха». Таким сознанием должно быть обновленное вселенское христианство. Но должен быть и субъект истории, утверждающий это сознание и завершающий дело одухотворения материи и всеединства. В 70-х годах XIX века, когда умонастроение В.С. Соловьева было близким к славянофилам, он считал, что эту миссию должен совершить русский народ. В статье «Три силы» (1877), написанной на подъеме национальных чувств в войне с Турцией, философ указывает на три ментальные исторические силы, управлявшие или управляющие развитием человечества. Одна из них видит свое осуществление в господине и мертвой массе рабов, другая, прямо противоположная, «стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности» [5, с. 19]. Крайностям двух названных сил противостоит третья, «которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала со свободною множественностью частных форм и элементов и создает таким образом целостность человеческого организма и дает ему тихую внутреннюю жизнь» [5, с. 20].

Под этими тремя мирами или тремя культурами философ понимает мусульманский восток, западную цивилизацию и мир славянский. На мусульманском востоке «абсолютному могуществу в боге соответствует в человеке абсолютное бессилие», и, как полагал В.С. Соловьев, «все социальное тело мусульманства представляет собой сплошную безразличную массу, над которой возвышается один деспот, соединяющий в себе духовную и светскую власть» [Там же, с. 21]. Напротив, «общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, между собою враждебные, должен под конец разбиться на последние элементы, на атомы общества, т.е. отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в эгоизм личный» [Там же, с. 24]. Соответственно этому «чрезвычайное развитие индивидуализма в современном Западе ведет к своему противоположному – к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех устраивает» [Там же, с. 25]. Преодоление этих тупиковых крайностей В.С. Соловьев связывает в указанной статье с третьей силой, «долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание»; «Только славянство, и в особенности Россия остались свободно от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей» [Там же, с. 30]. При этом те, кого философ называет имеющими несчастье принадлежать к русской интеллигенции, «должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться увидеть в себе русский народный характер, перестать творить себе кумира из всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность» [Там же, с. 31].

Концепция всеединства является для В.С. Соловьева программной концептуальной идеей. Ее нельзя ограничить только теологическим (онтологическим) контекстом, учением о душе мира (София) или кратковременным увлечением спиритизмом.

Свою задачу философ видел в обновлении христианства, которое должно обрести форму учения о всеединстве. В рамках этой задачи он стремился построить новую онтологию, антропологию, учение о нравственности и понимании человеческой истории в целом. Философ был весьма последователен в решении этой задачи, на протяжении всей жизни он развивает комплекс своих идей, но никогда не изменяет им.

### **Контрольные вопросы**

1. Представление В.С. Соловьева о всеединстве как космическом и историческом процессе: этапы и конечный результат.
2. Понимание вселенского христианства в философии В.С. Соловьева.
3. Гностицизм и космология В.С. Соловьева: общее и особенное.
4. Единое и многое в онтологии В.С. Соловьева: основания множественности и основания единства.
5. Особенности христианской онтологии, единое и его ипостаси.

### **Литература**

1. Соловьев В.С. София // Сочинения. М. : Наука, 2000. Т. 2. С. 9–161.
2. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М. : Издатель Савин С.А., 2007. С. 544.
3. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2. С. 3–138.
4. Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Сочинения. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 17–37.
5. Соловьев В.С. Три силы // Сочинения : в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 19–31.
6. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 1. С. 59–167.

## Тема 3. Религиозно-философское учение В.С. Соловьева. Чтения о богочеловечестве

Преобразование христианства мыслилось В.С. Соловьевым как переход от христианства слова к христианству мысли. Такой подход вполне соответствует концепции всеединства, заявленной в «Софии», а именно, обретению единства через осознание, через Логос. Структура нового учения сложилась в конце 70-х годов, она изложена в лекциях о богочеловечестве, прочтенных в Петербурге осенью 1878 года. Эти лекции собирали до 500 человек из разных слоев общества. В числе слушателей был также Ф.М. Достоевский. Преображенное богочеловечество, т.е. человечество, соединившееся с Богом, – такова конечная цель учения, которое, по мысли философа, должно стать средством преобразования действительности. Сложность прочтения и рациональной трактовки «Чтений» обусловлена тем, что они не являются академическими лекциям в строгом смысле слова, т.е. рационально организованным и в этом смысле последовательным изложением содержания. Они предстают в немалой степени как проповедь нового, более глубокого, с точки зрения самого философа, понимания христианства, заявленного впервые в «Софии». По этой причине та или иная тема может неоднократно возникать в ходе чтений в том или ином контексте. Наша задача – указать на основные темы чтений, позволяющие раскрыть их содержание.

*Действительность и христианская идея.* В первом чтении дается оценка самой действительности, в частности, той неправде в обществе, которая должна быть устранена. Прежде всего речь идет о состоянии религиозного сознания. Религия есть связь человека с безусловным началом. Удовлетворяет ли этому условию религиозность человека в современном мире, в котором многие отвергают религию? Отвергающие религию люди, как

утверждает философ, в настоящее время по-своему правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности не является тем, чем она должна быть: «Современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет» [3, с. 6]. Однако попытка современной цивилизации устроиться безрелигиозно, что находит свое выражение в социализме и позитивизме, оказывается безуспешной: «Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основывать здание вселенской культуры» [Там же, с. 15].

Текущая действительность не удовлетворяет божественному началу в человеке: «Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни и в знании допускает только ограниченную условную действительность, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов» [Там же, с. 21]. В последнем случае игнорируется самостоятельность духовных сил, и материалистическое воззрение должно стать основанием человеческой жизни. Но это невозможно ввиду односторонней ограниченности материализма, указывающего только на материальные основания человеческой жизни: «Было бы ребячеством ставить вопрос и спорить о том, что необходимее для действительно полной жизни: идея или материальные условия ее осуществления. Очевидно, что и то и другое одинаково необходимо, как в арифметическом произведении одинаково необходимы оба производителя, как для произведения 35 одинаково необходимы и 7 и 5» [Там же, с. 30]. Поэтому религиозное сознание рассматривается В.С. Соловьевым как необходимое и

одухотворяющее материю, поскольку оно наполняет его высшими смыслами, соединяет его с высшим началом. При этом религия должна быть всеобщей и единой. Замена высшего начала природным, сведение жизни к природным процессам не может наполнить смыслом человеческую жизнь. Когда в природе полагается содержание и цель жизни, то природа необходимо получает отрицательное значение для человека: «Кто беспристрастно смотрел на природу человеческую, не усумнится, что если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на природной почве, наверное истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание» [3, с. 43].

**Обоснование христианства как вселенской религии.** Религиозный синтез и преодоление односторонних воззрений прошлого не означают для В.С. Соловьева отказа от умственной истории человечества: «Положительный же религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать все содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии» [Там же, с. 39]. Такой синтез совершается в христианстве, и ключевым пунктом нового мировоззрения является переход от философско-умозрительного представления о божестве к представлению о нем как личности, способной воздействовать на волю человека. Эллинизм с его рациональным божеством не мог быть основанием такого синтеза, поскольку «божество, понимаемое только как идеальный космос, как все или как гармония всего, – такое божество является для человека только как чистый объект, следовательно, только в идеальном созерцании, и религия, которая этим ограничивается, имеет характер умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека. И действительно, нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению. Вся область практической деятельности была предоставлена инстинктам, а не принципам» [Там же, с. 68].

Бог как личность впервые предстает в религии иудаизма. Божество должно быть волящим лицом, живым Богом, чтобы положительно определять личную волю человека: «Только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни, – только та религия, в которой божество открылось как волящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой» [3, с. 69]. Но религии иудаизма присуща односторонность, обусловленная тем, что Бог представлен только как волящее лицо, но не как сущность, заключающая в себе все и имеющая потому внутреннюю предопределенность своих действий. Отношения человека и божества принимают в иудаизме характер закона (завета), поскольку божественное начало, как безусловное Я, как единственное самостоятельное существо, исключает всякую другую самостоятельность. Тогда отношение человека к божеству может быть только безусловным подчинением, безусловным отречением от всякой самостоятельности. Воля же безусловного Я, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый произвол, который является законом для человеческой личности, подчиняющейся ему. Поэтому иудаизм, как полагает философ, есть религия закона, «потому что для самоутверждающегося человеческого Я, пока оно остается в этом самоутверждении, безусловное существо необходимо должно являться как внешнее и воля его – как внешний закон» [Там же, с. 72].

Названную односторонность религиозного сознания, как полагал В.С. Соловьев, начинают сознавать иудейские пророки. Но действительное ее преодоление происходит в христианстве, в новом богочеловеческом завете, основанном на внутреннем законе любви, свободном от всякой исключительности. В христианстве Бог открывается не только как личность, но и как универсальная идея, как всеобъемлющая любовь, освободившаяся от всякого национального эгоизма и принявшая всечеловеческий характер. Но тогда божество должно открыться не только как волящая личность, но и как абсолютная реальность, при-

сутствующая во всем, несущая в себе универсальную необходимость. Это соединение представления о божестве как личности и как универсальной сущности начинается в александрийской школе в точке встречи эллинского и иудейского сознания еще до формирования ведущих догматов христианства, среди которых основным является догмат Троицы. Философско-теологическая интерпретация этого догмата становится у В.С. Соловьева начальным пунктом вселенского христианства, и в построении его нового понимания он видит свою задачу.

*Христианский догмат троичности божества.* В христианской теологии, берущей свое начало в неоплатонизме, троичность божества выводится из представления о нем как охватывающем все, как содержащем в себе все. «Бог есть сущий, то есть Ему принадлежит бытие», – так начинает философ свое рассуждение о триединстве. Но ему нельзя просто быть, поскольку бытие вообще есть лишь отвлеченное понятие, в то время как бытие требует не только известного сущего как субъекта, но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: что есть этот субъект или что он собой представляет? В таком смысле быть – значит полагать себя как что-то (сущее), отличное от сущности, но соотносимое с ней: «Для того же, чтобы она (сущность. – В.Ч.) была действительной, Бог должен не только содержать ее в себе, но и утверждать для себя, т.е. он должен утверждать ее как другое, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное» [3, с. 81].

Содержание, которое существовало в скрытом состоянии, т.е. потенциально, в новом состоянии выступает как действительность, но действительность идеальная. Таким является первый шаг самоутверждения. Но эта новая действительность не является внешней для божественного субъекта, она есть его внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выделяет из себя, или объективирует. В христианской теологии этому шагу соответствует Логос. В.С. Соловьев приводит здесь аналогию в виде отношения ху-

дожника к художественной идее в акте творчества. Действительно, художественная идея не является чем-то внешним и чуждым для художника, она есть содержание его жизни, которое он воплощает в своем созидании. И первым актом художественного творчества становится представление этой идеи как предмета, как некой объективированной реальности. За этой стадией следует воплощение того, что уже содержалось в предыдущей, так что второй способ существования сущего есть выражение того, что есть уже в первом, он является актом самоопределения абсолютного-сущего. Самоопределяясь, сущее являет себя на одном полюсе как единство и как множественность – на другом. Однако и во множестве сущее остается тем же самым единым, являя себя как множество. Таким образом, «мы имеем новое *третье положение* или вид абсолютно-сущего – вид законченного, совершенного единства, или абсолютного, утвердившего себя как *такое*» [3, с. 85]. Тем самым, абсолютная действительность являет в себе «три отношения или три положения абсолютно сущего как определяющего себя относительно своего содержания». Она полагает себя как обладающая этим содержанием в непосредственном субстанциональном единстве, как проявляющая или осуществляющая свое абсолютное содержание и как сохраняющая и утверждающая себя в этом своем содержании. Таково первое проявление троичности и первый шаг к утверждению трех испостасей абсолюта.

Аналогию этим трем отношениям можно увидеть на примере творческого субъекта, реализующего некую свою идею в художественном образе и утверждающего себя, содержание своего сознания в этом образе. Но если для конкретного субъекта эти три отношения проявляются как стадии процесса, разделенные во времени, то такая ситуация оказывается невыносимой для абсолютного субъекта, который должен представлять эти три положения разом, в одном вечном акте. Но в одном акте одновременно они невыносимы, они по необходимости предполагают три разных акта. Потому логика рассуждения философа ведет к признанию того, что для вечного существования трех названных

отношений необходимо предположить три вечных субъекта (ипостаси), полагающих друг друга, связанных друг с другом и не тождественных друг другу. Это положение, как отмечает философ, не может принять «механическое» (рассудочное) мышление, берущее разные понятия в их отвлеченной отдельности. Нераздельная троичность божественной сущности в некотором смысле остается мистической, непостижимой для разума, поскольку речь идет о внутренней жизни сущего, которая не может быть охвачена формальными рамками человеческого рассудка.

Единое, Логос и Душа были названы тремя состояниями Абсолюта еще в александрийском неоплатонизме. Но в христианской теологии представление о названной тройственности обретает новые черты, на которые указывает философ. Прежде всего аргументируется нераздельность и неслиянность ипостасей божественного начала. Каждое из них, существуя как отдельный субъект, по-своему обладает безусловным содержанием, определяющим их единство. При этом Единое, полагающее себя в Логосе, т.е. полагающее себя как другое, раскрывает себя как воля. Но «чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно очевидно должно быть известным образом дано ему как другое, т.е. представляться им или ему. Таким образом, бытие сущего определяется не только как воля, но и как представление» [3, с. 98]. Но представляемое и представляющий получают возможность воздействовать друг на друга, и в этом качестве они становятся ощутительными. То есть третий способ бытия вслед за волей и представлением есть не что иное, как чувство: «Итак, сущий хочет своей сущности или содержания, представляет ее, чувствует ее, отсюда само бытие его, которое есть ни что иное, как это отношение его к сущности, определяется как воля, представление, чувство» [Там же]. Содержание воли сущего есть благо, содержание представления есть истина и содержание чувства – красота. Триединство являет себя здесь в том, что «благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, под которыми для абсолютного является его содержание, или все, – или три различные стороны, с которых абсолютно-

сущее сводит все к единству» [3, с. 103]. Иначе говоря, абсолютное осуществляет благо через истину в красоте.

***Образ Христа и суть христианства.*** Если бы христианство сводилось к учению о троичности божества, то оно, как полагает философ, не представляло бы собой никакой новой мировой силы, было бы только эклектической системой, которые часто встречаются в школах, но никогда не действуют в жизни, не совершают мировых исторических переворотов. «Христианство же имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таковом мы находим Христа и только Христа – вот истина, много раз высказанная, но мало усвоенная» [Там же, с. 105]. Христос есть индивидуальное воплощение всеединства. Бог, как осуществивший свое содержание, есть живой божественный организм, и этот организм не только может быть, но и с необходимостью требует индивидуальности. Как утверждает философ, это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос, указывающий в своей проповеди на себя как на живую воплощенную истину: «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную». Так, в христианской онтологии возникает представление о живом осуществленном единстве ипостасей триединого бога, бог «оживает» для человека, из области умозрительной переходит в сферу практического поведения, практической жизни человека. Личность Христа предстает как осуществленное единство. Но, как отмечает философ, единство, осуществленное во множественности и через множественность (единство произведенное) в христианской теологии носит название Софии. Поэтому «осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София». Тем самым христианская теология находит свое завершение в личности Христа.

***Человек и человечество в христианской антропологии В.С. Соловьева.*** Человек в учении философа есть связующее

звено между божественным и природным миром. Представление о человеке нельзя ограничить его физическим телом (физическим существованием) или психическими процессами, сопровождающими его жизнь: «Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинного сущего» [3, с. 115]. Человек дает в себе место божественному единству, и в таком случае необходимо признавать в нем вечное идеальное начало: «Если человек как явление есть временный преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ» [Там же, с. 118]. Человек для В.С. Соловьева – это все человечество, а не его отдельный атом, и человечество в таком случае предстает как центр мира и «окружность Божества»: «Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божье и вечная душа мира» [Там же]. Только признавая, что человек своею сущностью коренится в вечном божественном мире, можно принять две христианские истины, именно вечность человека как идеального (трансцендентного) существа и его свободу.

Решение вопроса о свободе человека – одна из фундаментальных проблем христианской антропологии, к которой обращается В.С. Соловьев. Сама возможность свободной воли получает объяснение в рамках космологического процесса, учение о котором является неотъемлемой частью концепции всеединства. Действительное бытие природного мира по необходимости противопоставляется бытию мира божественного, поскольку природный мир обособляется от него. С одной стороны, это обособление должно иметь место как полагание и проявление божественной сущности. Обособившаяся природная реальность получает собственное существование как существование множественное, в рамках которого каждое существующее утверждает себя в своей обособленности. Иначе говоря, все существующее

обретает собственную волю к действию. С другой стороны, все природное существование есть лишь отражение единой идеи, и в своем самоутверждении есть отпадение от нее, которое (отпадение) само по себе есть зло. Воля, как утверждает философ, есть действие от себя, внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого. Но субъекты природного мира не могут обладать волей как чисто физические существа, поскольку сама возможность воли, само ее существование предопределены их метафизической природой. Поскольку божество есть вечное и абсолютное самоопределение, осуществляемое в природном мире, полнота бытия в этом мире открывается «как бесконечное стремление, как неутомимая жажда жизни, как темный, вечно ищущий света, огонь жизни» [3, с. 126]. Но в этой третьей сфере, т.е. сфере тварного мира, должно получить свое реальное осуществление единство божественного начала. Эту сферу В.С. Соловьев называет Софией, душой мира, высшим проявлением которого является идеальное человечество, содержащее в себе и связывающее собою все особенные живые существа или души. Двойственность существа Софии (тварного мира) в том, что, заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободной.

В.С. Соловьев возвращается в чтениях о богочеловечестве к теме Софии как души мира. С одной стороны, она действует как воспринявшая (через Логос) единое божественное начало, которому дает действительное полное осуществление во всем. С другой стороны, она определяется божественным началом не по внешней необходимости, а по собственному воздействию. Свободная в положительном смысле как всем обладающая, она определяется божеством не внешним образом, но по собственному внутреннему воздействию. Она хочет обладать миром от себя, обладать им как Бог: «В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога» [Там же, с. 132]. Но обособляясь, она теряет власть над миром, которым

может обладать и обладает лишь в силу своей причастности Единому как посредница между творением и Божеством: «С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется от всего, – частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, которого корень есть зло, а плод – страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суеде и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т.е. мировой души как единого свободного начала природной жизни» [3, с. 133]. Таким образом, свободная воля в теософии В.С. Соловьева предстает как акт самодеятельного отпадения от единого начала. Но точно так же обретение этого единства должно совершаться как акт свободной воли, возвращающей к единству через Логос, через разум, через разумное приобщение к единству божественного существа. Всеединство не может достигаться внешним принудительным актом, оно может быть только результатом внутреннего самоопределения, внутренним актом воли, возвращающей к единству.

***Путь к богочеловечеству.*** Космологическое объяснение свободы воли, явленной в повествовании о Софии, открывает подход к свободе воли человека и его пути к богочеловечеству, т.е. к одухотворению и слиянию с божеством. Путь к богочеловечеству есть движение к всеединству. Воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель мирового процесса, совершается соединением божественного Логоса с душою мира. Но реализация этого процесса не совершается одним первоначальным актом, он идет через ряд несовершенных состояний к совершенному организму. Причина этого, как указывает философ, «...заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, – это слово есть свобода. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов: длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собой и с Бо-

гом и возродиться в форме абсолютного организма» [3, с. 137]. Это возвращение к единству начинается в космогоническом процессе, например, через собирание вещественных частиц под действием всемирного тяготения и вплоть до совершенной формы человеческого организма. На данной стадии начинается новый процесс обретения единства в форме сознания и свободной деятельности: «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек в сознании своем, имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (Логос) всего существующего, является в идее как *все* и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» [Там же, с. 139–140].

Это утверждение позволяет раскрыть сущность богочеловека и богочеловечества: «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – которое имеет и Бог, но он способен восхотеть иметь ее как Бог, т.е. может от себя восхотеть быть как Бог. ... Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того, чтобы иметь ее от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем» [Там же, с. 141]. Вместе с этим возникает зло как проявление исключительного самоутверждения. Противодействие злу предстает как свободное сознательное действие индивидуального человека, и этот новый возникающий процесс имеет целью внутреннее нравственное преодоление злого начала, т.е. начала, разъединяющего и атомизирующего человечество. В сознании человека совершается «теогонический процесс» восхождения к постижению всеединства: «Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно историче-

ский процесс человечества» [3, с. 145]. Названный процесс самоутверждения может порождать как величайшее зло, так и величайшее благо. Содержанием этого процесса является деятельное преодоление силы зла, т.е. эгоизма, ибо без реального приложения усилия к достижению этой цели сама цель останется созерцательной и абстрактной: «Сущность добра дается действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра» [Там же, с. 150].

***Преображение человека и торжество нравственного начала.*** В завершающей части чтений (чтения 11-е и 12-е) В.С. Соловьев обращается к пути (способу) обретения полноты бытия, одухотворения человека и одухотворения мира и, тем самым, осуществления всеединства. Философ исходит из того, что «человек есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместимость этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), т.е. отношение первых двух» [Там же, с. 155]. При посредстве разума человеческая жизнь становится деятельным согласованием природного начала с божественным, или свободное подчинение первого начала последнему, что и определяет духовного человека. В этом движении к совершенному человеку участвуют две воли, идущие от божественного и человеческого начала: «Понятие духовного человека предполагает одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями» [Там же, с. 156]. Единство этих волей достигается свободным подчинением человеческой воли воле божественной. На этом пути человеку предстоит преодолеть три искушения, о которых сказано в Евангелии.

Злой дух испытывает Христа, и первым таким соблазном является «искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством достижения этой цели». Скажи и камни сии будут хлебом, а люди пойдут за тем, кто даст им хлеб. Христос преодолевает это искушение плоти, указав, что не хлебом единым жив человек, но и словом Божиим, что жизнь не сводится к плотским материальным интересам. Второе искушение – сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, попасть греху ума – гордыне. Оно было предложено Христу, когда злой дух поставил его на крышу храма и предложил броситься вниз: если ты сын божий, то ангелы подхватят тебя. Спаситель преодолевает этот грех ума, сказав другую заповедь: не искушай Господа Бога твоего. Наконец, третье искушение, которое есть соблазн обретения власти над всем миром, чтобы вести мир к совершенству. Но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству. Тогда нужно применить свою божественную силу для подчинения мира, нужно прибегнуть к насилию. Но такое действие обнаруживает неверие в силу добра и обращает ко злу как средству решения задачи. Христос отвергает и этот соблазн, победив искушение благовидного властолюбия.

Христос являет пример преодоления злого начала на уровне личности. «Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушением злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, причем самые предметы искушения, которые в психологическом плане лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью богочеловека» [3, с. 161]. В реальной истории, как полагает философ, должное отношение между Божеством и природой

в человеке должно быть усвоено человечеством. Реальный посредник этого процесса есть Церковь, понимаемая как духовное тело человечества. Церковь также подвержена искушениям на пути к богочеловечеству, как и конкретная личность. В.С. Соловьев обращается к той стороне дела и указывает, что искушения, которым подвергался Христос, в историческом процессе следуют в обратном порядке. Первым искушением церкви явилась власть. Появление этого искушения исторически обусловлено тем, что церковь состояла из людей, принявших Христа. Но принять его можно было внутренним и внешним образом. Внешнее принятие христианства дает основание для первого в истории церкви искушения покорить Христу весь вне лежащий и враждебный мир. А так как во зло лежащий мир не покорится добровольно, то покорить его надо насильно. Этот соблазн овладел той частью церкви, которая принадлежала Риму, т.е. католической церковью, и римская иерархия увлекла на данный путь значительную часть западного человечества. Порок этого пути в том, что он обнаруживает неверие в добро. Прибегать к силе в деле христианской веры – значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога.

Протестантизм стал реакцией на ложность католического пути: «Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства» [3, с. 163]. Но личная вера сама по себе не содержит критерия истинности, а такой критерий необходим. И в той ситуации протестантизм обращается к деятельности личного разума, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины. В результате «протестантство естественно переходит в рационализм, – переход исторически неизбежный и исторически несомненно совершающийся» [Там же, с. 164]. На этом основании новое мировоззрение приходит к выводу, что разум – источник всех законов, в том числе и законов общественной жизни. Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума есть гордость ума, и

человечество в протестантизме и вышедшим из него рационализме подпало под второе искушение. Однако, как утверждает В.С. Соловьев, путь этот ложный, поскольку быстро обнаруживается противоречие между абсолютными притязаниями разума и его бессилием. В частности, он бессилен против страстей, что выразилось в хаосе насилия Французской революции. Разум человеческий не смог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человека, а в науке – с фактами эмпирической действительности, подчинив себя данным фактам. На этой основе возникает третий соблазн (первый в искушениях Христа): заключить, что материальное начало в жизни составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знаний. Этот соблазн проявляет себя как материализм и позитивизм, точнее, как европейский социализм и позитивизм, обреченные в истории, как полагает философ, на неудачу: «Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином будет жив человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу» [3, с. 166].

Однако не все человечество пошло этим путем. Его избрали Рим и следовавшие за ним романо-германские народы, Восток же и Византия остались в стороне. Восток, как утверждает философ, сохранил истину Христову, но, храня ее в душе, не дал ей реального выражения, не создал христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую. Христианская культура, в понимании В.С. Соловьева, должна основываться на свободном согласовании низших начал через их добровольное подчинение началу высшему, подчинение ему не как силе, но как благу. Но для этого необходима самостоятельность тех, кто вовлечен в православную церковь. Однако человеческий элемент оказался в восточно-христианском обществе слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения

божественного начала во внешнюю действительность. Потому христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенной в человеке восточном. Чтобы общество стало богочеловеческим, оно должно сохранять во всей чистоте божественное начало и со всей полнотой развивать человеческую самодеятельность. Оба направления – восточное, хранящее истину, и западное, развившее человеческое начало в ущерб христианской истине, – «не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве» [3, с. 168]. Отсюда философ заключает, что «оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества» [Там же, с. 169].

«Чтения о богочеловечестве» стали первым системным изложением философии В.С. Соловьева. В них изображена не только онтологическая основа всеединства, но дано также представление о всеединстве как историческом процессе, осуществляемом человечеством в его истории. Русское общество, слушавшее эти чтения и принимавшее в целом их религиозно-философский настрой, настороженно отнеслось к прозвучавшим в заключительных лекциях суждениям о восточной церкви и о необходимости своеобразного синтеза восточного и западного духовного опыта, к необходимости свободного развития разумного начала в человеке, односторонне явленного западной культурой. Философ полагал, что разум человека, познавший свою немощь, может вступить в свободное сочетание с божественной основой христианства, сохраняемого в Восточной церкви. В рамках свободной русской религиозной мысли «Чтения» предстают как поиск ответа на актуальные проблемы исторического развития человечества. В условиях медленного созревания предпосылок для перехода России к промышленной стадии развития русский «религиозный ренессанс» полагал ошибочным стремление организовать общество вне безусловной религиозной сферы, поддерживающей высшие начала и высшие смыслы человеческой жизни.

## Контрольные вопросы

1. Какова роль «Чтений о богочеловечестве» в развитии философии В.С. Соловьева?
2. Как решается в «Чтениях» онтологическая проблема триединства?
3. Человек как природное и высшее существо, роль разума в сочетании высшего и низшего начал в человеке.
4. Что представляет собой богочеловечество в философии В.С. Соловьева?
5. Путь к богочеловечеству и роль церкви в осуществлении богочеловеческого начала.

## Литература

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, ч. 1. Л., 1991. С. 7–71.
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М. : Молодая гвардия, 2009. 617 с.
3. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 2. С. 5–170.

## **Тема 4. Религиозные искания В.С. Соловьева. Россия и вселенская церковь**

*Проблема деятельного осуществления всеединства и духовного преобразования человечества.* Историки называют 80-е годы XIX века временем религиозно-философской активности и религиозно-философской публицистики В.С. Соловьева. В этот период он обращается к поиску практического пути осуществления основной идеи всеединства, сложившейся к этому времени в его сознании. Такая постановка задачи вела среди прочего к обсуждению политических вопросов и по необходимости была связана с выражением определенной гражданской позиции философа. Как уже отмечалось, преобразованное христианское сознание должно было стать путеводителем этого исторического процесса. Но тогда встает важный практический вопрос обретения единства самого этого сознания и единства христианской церкви, понимаемой и как духовная связь людей и как организация. Мысль философа в том, что лишь единая христианская церковь сможет объединить человечество, но для этого она сама должна преодолеть внутренний раскол. Речь идет прежде всего о преодолении отчуждения между православной и католической церковью. В.С. Соловьев полагает, что каждая из них несет в себе достоинства и недостатки. В ряде работ философ начинает обсуждать исторические причины этого раскола и необходимость его преодоления. Одной из первых системных публикаций на эту тему стала в 1882–1883 гг. серия статей в еженедельной газете И.С. Аксакова «Русь» под общим названием «Великий спор и христианская политика».

Приступая к обсуждению вопроса о христианской политике, философ указывает на реальное положение дел, не соответствующее духу христианства: «В политике христианских народов

доселе царствует безбожная вражда и раздор, о царстве Божиим здесь нет и помину. Для многих этого достаточно: так оно есть, значит, так тому и быть. Нельзя однако выдержать до конца такого преклонения перед фактом, ибо тогда пришлось бы преклоняться перед чумою и холерою, которые тоже суть факты. Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели... цель есть царствие Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикой» [1, с. 59]. Христианская политика предполагает решение великого спора Востока и Запада, проходящего через всю историю человечества. Это не столько политический, сколько культурно-исторический, можно сказать, цивилизационный спор, и задачу текущего момента философ видит в поиске духовных оснований запада и востока, на которых это примирение возможно. Речь шла не столько о текущей политике, сколько о принципиальном культурно-историческом разъединении, которое должно быть преодолено.

В.С. Соловьев обращается к историческому анализу «культурного разлома» Востока и Запада. Философ указывает на характерные культурные черты названных регионов. Ими являются свободная активность индивида в западном мире и воля к единству, причем единству внешнему, преимущественно принудительному, в мире восточном: «С самого начала человеческой истории ясно обозначилась противоположность двух культур – восточной и западной. Основание культуры восточной – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самодеятельность человека» [Там же, с. 75]. На основании подчинения сверхчеловеческому идеалу восточное образование выработало свой нравственный идеал, главные черты которого – смирение и покорность высшим силам. Его оборотной стороной явились раболепство, косность и апатия. Иная ситуация на Западе, где греческие города были основаны дружинами бездомных пришельцев, а Рим – шайкой разбойников. Отсюда такие добродетели западного человека,

как независимость и энергия. Им соответствовали пороки в виде личной гордости, склонности к самоуправству и раздорам. В результате исторического развития, как полагает философ, «Запад почувствовал, что искомый им совершенный человек не может быть таким сам по себе, а только во внутреннем соединении с совершенством Бога, а Восток почувствовал, что совершенный Бог может обнаружить свое совершенство только в совершенном человеке» [1, с. 85]. Обе культуры сошлись в потребности истинного богочеловека, и реакцией на эту потребность стало христианство.

Христианство в данном контексте философ определяет как откровение совершенного Бога в совершенном человеке. В свою очередь, «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству» [Там же]. Тайна богочеловечества, о которой философом были ранее прочитаны публичные лекции, – соединение совершенного божества с совершенным человечеством – есть узел всемирной истории: «Воплощенная истина говорит Востоку: совершенное Божество, которого ты ищешь, ты можешь найти только в соединении с настоящим человечеством, и цари-волхвы с Востока приходят поклониться рожденному Богочеловеку, Христос говорит Западу: человек, которого ты ищешь, не может быть только человеком; совершенный человек есть лишь явление совершенного Бога, – и владыка Запада Рим, в лице Понтийского Пилата, торжественно утверждает эту истину и указывает на Христа: се человек» [Там же, с. 86].

Христианство вступает в борьбу с ересями языческого мира и одерживает в ней победу. Оставалась третья задача – пересоздание самой жизни общества согласно истине Христовой, «и в этой-то задаче, при разрешении которой наиболее должна действовать свободная воля человеческая, в которой Бог предоставляет человеку наиболее простора, – в этой жизненной задаче христианское человечество оказалось несостоятельным» [Там же, с. 99]. Кстати, в этом пункте В.С. Соловьев дает объяснение

успеху ислама на Востоке: «Мусульмане, таким образом, имеют перед нами то преимущество, что их жизнь согласуется с их верой, что они живут по закону своей религии, так что хотя вера их не истинна, но жизнь их не лжива; ибо закон ее один и согласен сам с собой, у них нет другого правила жизни, кроме того, которое дается их религией» [1, с. 102]. Напротив, мы – христиане, веруя в духовного человека, т.е. внутренне соединенного с божеством, живем по закону человека природного, т.е. чуждого божества.

***Православная и католическая церковь, необходимость единства церкви в учении В.С. Соловьева.*** Как полагал В.С. Соловьев, христианская церковь в историческом контексте представляет собой примирение двух основных начал религиозного сознания, именно, восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самостоятельность человека. Принявшее христианство человечество должно верить в открывшуюся ему истину и действовать для проведения этой истины в свой человеческий мир. Есть две опасности, препятствующие вступлению человечества на этот путь. С одной стороны, ему грозит неподвижность Востока, с другой – суетность Запада. Здесь начало раскола, поразившего христианство: «Хотя в христианстве и исторический Восток и исторический Запад нашли свою высшую истину, но прежде чем вполне проникнуться этой истиной и возродиться в новом человечестве – Вселенской Церкви, – они временно наложили на само христианство печать своей односторонности» [Там же, с. 104]. Здесь философ формулирует тезис, выражающий главную претензию к восточному христианству: «Восток, православный в богословии и неправославный в жизни, понял богочеловечность Христа, но не мог понять богочеловеческого значения Церкви; он хотел иметь в Церкви только божественное, а не богочеловеческое. Для него церковь была прежде всего святыня, данная свыше в окончательной форме, сохраняемая преданием и усвояемая благочестием. И поистине это есть самое первое в церкви, но для Востока это было и первое и последнее» [Там же].

Здесь речь идет прежде всего о византийском Востоке, откуда православие было принесено на Русь. Церковь, как утверждает в этом сочинении В.С. Соловьев, не только святыня, она также власть и свобода. Держась за церковь только как за святыню, православный Восток обрел прочный фундамент, но пренебрег постройкой стен и сводов: «Привязавшись всецело к божественным основам церкви, он забыл о ее совершенствовании в человечестве» [1, с. 105]. Напротив, Запад в лице Римской церкви занялся возведением стен и арок без прочного фундамента. В конечном счете культурно-исторический раскол Востока и Запад породил и вероисповедальный раскол, который не смогла преодолеть христианская церковь. На этапе борьбы с ересью восточная и западная церковь были едины, но после утверждения христианских догматов их пути разошлись: «После того как германские варвары окончательно покорены католичеством и главный вождь их получает в Риме императорскую корону, – полагаются основы новой западной цивилизации и самостоятельного образования, делающего христианский Запад независимым от христианского Востока. Прежнее общее дело их – утверждение догмата – покончено, единство высшего интереса исчезает, не сдерживаемые более этим высшим единством антагонизм и соперничество получают преобладание, и завершается разделение Церквей» [Там же, с. 114]. Настоящей причиной разрыва было ни «filioque» и не «опресноки», а древний культурно-политический антагонизм Востока и Запада.

Разделение церквей совершилось, как утверждает философ, оттого, что церковные люди поддались антихристианскому духу соперничества и своеволия. Россия приняла христианство с Востока, но «в Византии люди хотели только беречь, а не творить истину, и вся их общественная жизнь, лишенная религиозной задачи, представляла бесплодную и бесцельную игру дурных человеческих страстей» [Там же, с. 119]. Философ упрекает константинопольскую церковь за то, что она полагает совершенство церкви не в будущем, но в прошедшем, и это прошедшее принимает за вершину церковного знания. При этом местные пре-

дания и местные обряды возводятся на степень вселенских, и происходит замещение истины вселенской местными церковными обычаями. Неудивительно, что «Россия, принявшая православное христианство из Византии, получила его в том виде, который оно имело там в X и XI веке; вместе с православием она получила и византизм, т.е. смешение вечных и существенных форм Церкви с временными и случайными, вселенского предания с местным» [1, с. 126]. При таком подходе рано или поздно мог возникнуть вопрос, почему именно греческому, а не русскому преданию должно быть приписано вселенское значение. И этот вопрос оказался актуальным после того, как Константинополь был завоеван турками, а Москва предстала русскому иноку как Третий Рим: «На место Христовой, вечной и всемирной, в умах этих благочестивых людей незаметно становится старая русская вера» [Там же]. Это стало основанием раскола, когда патриарх Никон, заявивший, что он по вере грек, решил исправить церковные книги согласно греческим текстам. Русский раскол, как показывает В.С. Соловьев, был исконным плодом и законным наследником византизма: «Для патриарха Никона точность буквы, и именно буквы греческой, была непременным условием православия. Где же его преимущество перед староверами, которые условием православия ставили также точность буквы, только не греческой, а русской? Они были неправы перед вселенским православием, сводя его к местному русскому преданию, но лучшим оправданием для них служили их противники, которые, объявляя это русское предание ересью, сами отождествляли вселенское православие с таким же местным преданием, только не русским, а чужим, греческим» [Там же, с. 128]. Однако во вселенском христианстве, заключает философ, нет места ни космополитизму, ни национализму. Все человечество имеет общую задачу осуществления Царства Божия в мире, предполагающую разделение исторического труда. Разные народы имеют особую долю в общем деле, но этим общее дело не должно разрушаться, но поддерживаться участниками исторического процесса.

Развитие этой мысли обращает философа к вопросу о папстве, весьма болезненному для русского православного сознания. В этом вопросе, утверждает В.С. Соловьев, раскрывается сущность «великого спора». Если Церковь Божия имеет в мире определенную практическую задачу, то должна ли она быть единой и сосредоточенной для ее выполнения? Римская церковь ответила на этот вопрос утвердительно, закрепив принцип авторитета (папства), практически объединяющего земную деятельность церкви. Философ соглашается с необходимостью папства, поскольку по отношению к церкви оно утверждает безусловное единство духовной власти и церковного авторитета, по отношению к государству (светской власти) утверждается безусловное верховенство церкви и по отношению к личности – безусловная обязательность церковного авторитета. Исторически проблема папства обозначила себя не как отказ от этих функций, но как ложное их исполнение, выразившееся в том, что философ называет папизмом. Именно папизм привел к тому, что Рим объединил разнородные элементы во вражде к самому себе. В качестве духовного авторитета папство должно быть не преимуществом господства, но преимуществом служения. Его приоритет должен исходить из веры и основываться на доверии. Папизм в этом вопросе выразился в том, что в римском папстве появляется «ревнивое, суетливое отношение к своей власти, является стремление поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силой оружия. Воинственная церковь превращается в церковь воюющую. Вместо спокойной, уверенной в себе силы является напряженное усилие, вместо ревности о вере и церкви является ревность господству в церкви, духовная высота превращается в плотское высокомерие, одним словом – все черты высшего духовного служения заменяются чертами вещественного господства» [1, с. 140]. Неудивительно, что попытка насильственного подчинения местных церквей римскому папизму вызвала с необходимостью их противодействие, и хотя она не была причиной раскола, но папизм закрепил совершив-

шийся раскол и сделал безуспешными все попытки к воссоединению.

Этот дух папизма проявил себя и в отношениях между властью и государством. По сути папство представляет собой идею теократии, т.е. признания высшей ценностью власть духовную. Но папизм извращает идею теократии, придав ей характер насильственного владычества. Результатом стала взаимная борьба церкви и власти, закончившаяся поражением папства в этой борьбе, поскольку «теократическая идея требует, чтобы все мирские дела и интересы (как низшие по существу) были подчинены интересам и делам духовным, как высшим по существу; но эта идея никак не требует, чтобы особые представители духовных интересов брали на себя также и мирские дела» [1, с. 141].

Наконец, и в отношении к личности стремление папизма насильственно добиваться присоединения к Римской церкви, означало лишение человека свободы совести. Крайней реакцией на эти действия стал протестантизм, и этот «протест, приведший к самосознанию человеческой личности, поражает папизм в самое сердце». Заслуга протестантизма в решительном утверждении свободы лица и неприкосновенности личной совести. Его отрицательная сторона заключается в отказе от обязательного для отдельного лица значения вселенской церковной истины. Ни религия, ни совесть не позволяют человеку ставить личное мнение мерилom истины и свой произвол мерилom правды: «Со стороны человеческих представителей духовной власти требование насильственного подчинения было нарушением христианской правды; но отказ в добровольном подчинении был таким же нарушением правды со стороны протестантов» [Там же, с. 154]. Философ приходит к выводу, что Церковь насильственно объединяема быть не может, насильственно над миром господствовать не может, человек насильно спасен быть не может. Соответственно, «настоящая христианская жизнь начнется тогда, когда все свободные силы человечества, оставив в покое свои спорные права и обратившись к своим бесспорным обязанностям, добровольно и по совести примутся за все то, к чему

средневековый папизм стремился путем принуждения и насилия. Здесь конец великого спора и начало христианской политики» [1, с. 156].

В заключении «Великого спора» философ утверждает, что свободное соединение человечества в Церковь Христову есть цель христианской политики. Но эта цель не может быть достигнута, пока церковь разделена, и В.С. Соловьев указывает на основание для объединения церквей, каковым является их одинаковая причастность религиозной истине христианства: «Прежде всего должно признать, что как мы, восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой, – что разделение церквей не изменило их отношения к Христу и к Его таинственной благодати. С этой стороны нам не нужно и думать о соединении; в этом мы и без того едино» (с. 160). Такое воссоединение требует от обеих сторон критической оценки своей позиции и «когда это будет признано, на место взаимного осуждения станет взаимное оправдание. Признавая правду в другом, мы свою правду делаем вполне правою, достигаем полноты внутреннего оправдания. Такое превращение своей частной правды во вселенскую и есть начало всемирной христианской политики» [Там же, с. 164].

***Теологический поиск и общественная реакция. Разрыв со славянофильством и борьба с «национализмом».*** Философ стремился сделать свой шаг на пути объединения церкви Запада и церкви Востока с целью создания единой христианской церкви. Практическим успехом он увенчаться не мог, поскольку в силу исторических причин такие действия не могла поддержать ни католическая, ни православная церкви. Для реализации этих усилий нужна была внутренняя реформация как католической, так и православной церкви. В.С. Соловьев это понимал и не считал возможным прямое присоединение православной церкви к католической или наоборот. Но он не мог отказаться от задачи преобразования христианской веры и придания деятельного начала восточной церкви. Безуспешность усилий и отрицатель-

ное отношение общества к ним лишь обострили его критику православной церкви России. Она проявилась в сочинении «Россия и вселенская церковь», опубликованном на французском языке в 1889 году в Париже.

Философ начинает свое сочинение с основного упрека Восточной церкви, высказанного им ранее в ряде работ. Он рассказывает притчу о святом Николае и святом Кассиане, которые были посланы апостолом Петром навестить Землю. В пути им встретился крестьянин с груженой телегой, застрявшей в грязи. Николай предлагает Кассиану помочь крестьянину, но тот отказывается, не желая марать свою белую хламиду. Николай сам оказывает помощь крестьянину, испачкавшись и изорвав одежду. При возвращении апостол Петр спросил святого Николая, где и как он изодрал одежду. Узнав о причине, он произносит свой приговор: «Тебя, святой Николай, за то, что ты не побоялся испачкаться, выручая ближнего из беды, будут праздновать два раза в году, и ты будешь в глазах всех крестьян святой Руси самым большим святым после меня. А ты, святой Кассиан, довольствуйся непорочной белизной своей хламиды, а праздновать тебя будут лишь в високосные годы – раз в четыре года» [2, с. 280].

Святые Николай и Кассиан здесь предстают как образы Западной и Восточной церкви: «Для восточного христианства религия вот уже тысячу лет как отождествляется с личным благочестием, и молитва признана за единственное религиозное дело. Западная Церковь, не отрицая важности индивидуального благочестия, как истинного зачатка всякой религии, хочет, чтобы этот зачаток развился и принес плоды в общественной деятельности, направленной во славу Божию на всеобщее благо человечества. Восточный человек молится, западный молится и работает. Кто из двух прав? ...У нас есть на Востоке молящаяся Церковь, но где у нас Церковь действующая, которая выступала бы в качестве духовной силы, безусловно независимой от земных властей?» [Там же, с. 281–282].

Философ упрекает Восточную церковь в ее созерцательности и в пассивном отношении к осуществлению основной цели хри-

стианства – одухотворения материального мира. Этот упрек адресован также славянофилам последней четверти XIX века, которые, как полагал философ, не видели слабости религиозного сознания России, о которых он говорит в своем сочинении. Он формулирует ключевой вопрос, возникающий в его дискуссии со славянофилами: в чем смысл существования России? Как отмечает В.С. Соловьев, «русский патриотизм упорно повторяет, варьируя на все лады, неизменную фразу: Россия велика, и на нее возложена величественная миссия в этом мире. В чем собственно состоит эта миссия и что Россия должна совершить, – что мы сами должны сделать, – чтобы выполнить сказанную миссию, – это представляется доселе крайне смутным» [2, с. 285]. Философ задает вопрос: «Что же должна делать преобразованная Петром Великим и его преемниками Россия, какую цель ставит себе современная России?»

Заслугу славянофилов В.С. Соловьев видит в том, что они поняли важность этой проблемы. Но кроме них есть и такие (прагматические) патриоты, которые из реакции против смутной идеи панславизма утверждали, «что нет никакой необходимости в том, чтобы народ был носителем какой-то определенной идеи и преследовал какую-либо высшую цель в человечестве, но что ему вполне достаточно быть независимым, иметь учреждения, приспособленные к его национальному характеру, и достаточно могущества и авторитета, чтобы с успехом защищать свои материальные интересы в делах этого мира. Желать всего этого для своей страны, работать над тем, чтобы сделать ее богатой и могущественной, – вот и довольно для доброго патриота» [Там же, с. 287]. В.С. Соловьев возражает такому «патриотизму», утверждающему принцип, что народы живут одним хлебом насущным. Но это неверно и нежелательно, поскольку «исторические народы жили не только для самих себя, но также и для всего человечества, покупая бессмертными делами право утверждать свою национальность. В этом отличительный характер великой расы, и патриотизм, который не понимает всей ценности этого характера, патриотизм низкой пробы» [Там же].

Историческая задача России, как ее понимал В.С. Соловьев, заключается в полном и всестороннем осуществлении христианства. Для этого само исповедуемое христианство и христианская церковь должны принять вселенский (кафолический) характер, в то время как исторический процесс породил раздробленность церквей и ограниченность веры. Главный упрек В.С. Соловьева, направленный Восточной церкви и, в частности, Русской церкви, заключается в том, что она приняла ограниченный национальный характер, отказавшись тем самым на деле от исполнения своей вселенской задачи. Чтобы церковь стала способной осуществить христианский идеал в человеческом обществе, она должна прежде всего освободиться от этого порока. Как и в более ранней публикации («Великой спор и христианская политика»), В.С. Соловьев показывает, что раскол Восточной и Римской церквей породила их национальная ограниченность. Но если Римская церковь все-таки сохранила в себе вселенское начало и осталась наднациональной, то Русская православная церковь оказалась в руках светской власти и стала «государственным ведомством по духовной части». Протест раскольников против «огосударствления» церкви не привел к возрождению ее кафолического характера. В результате, как утверждает философ, «эта Церковь “установленная” царем, злоупотребляет, тем не менее, иерархическим принципом, присваивая себе власть над народом, принадлежащую по праву лишь независимой и Вселенской Церкви, основанной Христом» [2, с. 297]. Такая ситуация ведет к «омертвлению Церкви», т.е. к утрате ею способности быть независимым духовным вождем народов.

В критике состояния Русской православной церкви В.С. Соловьев обращается к полемическим сочинениям самих славянофилов, в частности к публицистике И.С. Аксакова, неформального главы славянофилов во второй половине XIX в., в которых поднимался вопрос о религиозной свободе (свободе совести) и свободе церковной (независимость церкви от государства). Одно обуславливается другим, и решающим фактором здесь, утверждает И.С. Аксаков, в отношении церкви XIX века, оказы-

вается подчиненность церкви государству: «Наше современное церковное управление отдалось исключительно интересам Государства, получая взамен обеспечение своего существования, находящегося под угрозой старообрядчества. При такой чисто материальной цели и средства не могут носить другого характера. Меры принуждения и насилия, изложенные в русском Уложении о наказаниях, – вот в сущности единственное оборонительное оружие, которое наше казенное православие умеет противопоставить как местным староверам, так и представителям чужих исповеданий, желающим оспаривать у него власть над душами» [2, с. 310–311]. Как отмечает В.С. Соловьев, присоединяясь к критике И.С. Аксакова, церковь отказалась от своей церковной свободы; а государство взамен этого гарантировало ей существование и положение церкви господствующей, упразднив религиозную свободу в России. Поэтому, по признанию самих защитников этой церкви, что как только религиозная свобода будет признана в России, половина крестьян отойдет в раскол, а половина людей (женщины в особенности) перейдет в католичество. Как заключает И.С. Аксаков, которого цитирует философ, «дух истины, дух любви, дух жизни, дух свободы... в его спасительном веянии нуждается русская Церковь» [Там же, с. 322].

В.С. Соловьев указывает также на национальную ограниченность других восточных церквей, порождающую их взаимные распри и недоброжелательность. Этой национальной ограниченностью обусловлена неспособность православных церквей созвать вселенский собор, авторитет которого определял бы внутрицерковные дела. Здесь возникает вопрос о внутреннем устройстве церкви, в решении которого позиция В.С. Соловьева вызывала резкое неприятие русского общества из-за его поддержки папства в католической церкви. Как утверждал философ, вселенская церковь должна быть единой и это единство достигается тем, что в ней должен быть единый пастырь. Этот завет исполнен в Римской церкви, и во второй части сочинения философ обращается специально к истории возникновения папства и обоснованию этого церковного института. Третья часть

сочинения посвящена теологической проблеме, рассмотренной в ряде других работ. Вновь особое внимание уделено учению о троичном начале в христианстве и его роли в понимании и осуществлении христианства.

**Публицистика В.С. Соловьева. Критика славянофильства.** В.С. Соловьеву был свойствен яркий талант публициста и полемиста. Это талант проявился в серии актуальных философских и общественно-политических статей, составивших два выпуска сборника «Национальный вопрос в России» (1883–1991). Основная тема – полемика с партией славянофилов, одним из вождей которых был в то время редактор газеты «Русь» И.С. Аксаков. Расхождение со славянофилами было обусловлено различным пониманием патриотизма и роли России в мировой истории. Свой взгляд на эти вопросы философ изложил в статье «О народности и народных делах России». В соответствии со своей концепцией истории человечества как осуществления вселенской «христианской правды» В.С. Соловьев осуждает ложный патриотизм, понимаемый как национализм, как решение узконациональных задач: «Если... национальное чувство является только в образе национального эгоизма, – то, без всякого сомнения, оно есть отречение от вселенского христианства и возвращение к языческому и ветхозаветному партикуляризму» [3, с. 280]. Ставя служение народности как высшую цель, каждый народ обрекает себя тем самым на нравственное одиночество. Народ, о служении которому говорили славянофилы, сам должен верить и служить чему-то высшему и безусловному. Народность – не цель, а некая сила, способная служить такой цели: «Народность не есть высшая цель, которой мы должны служить, а есть живая сила, природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование. С этой точки зрения вполне возможно соединить вселенское христианство с патриотизмом» [Там же, с. 281]. Осуждению В.С. Соловьев подвергает не национальное чувство, которое естественно и необходимо для народа, но национализм, отрывающий это чувство

от главной задачи истории: «Национальное самосознание есть великое дело; но когда самосознание народа переходит в самодовольство, а самодовольство доходит до самообожания, тогда естественный конец для него есть самоуничтожение» [3, с. 282].

Соловьевский взгляд на историю оказывается несовместимым с цивилизационной концепцией истории, в частности с теорией цивилизационных культурно-исторических типов, предложенной Н.Я. Данилевским в его книге «Россия и Европа». Главный порок этого сочинения философ видит в том, что его автор «стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельской проповедью. Мысль русского писателя, как утверждает философ, не имеет крыльев, чтобы подняться хотя бы в теории над этой темною действительностью. Задача его в том, чтобы возвести существующую в человечестве рознь в закругленную и законченную систему и вывести из этой системы некоторые практические постулаты для той дроби человечества, к которой принадлежит сам автор» [Там же, с. 335]. Можно дискутировать, насколько справедлива такая оценка, но она вытекает из исходных постулатов воззрения философа, согласно которым «человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а как целое к частям, как реальный и живой организм к своим органам или членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела» [Там же, с. 380].

Соловьев настаивает на открытости России внешнему миру и участии ее во всемирно-историческом процессе осуществления христианской идеи, в то время как славянофильство, по его оценке, «есть только систематическая форма нашего национализма, и вся сущность его именно только в утверждении непрременной удачи нашего национального дела» [Там же, с. 393]. Такая установка славянофильства предопределила, как полагает В.С. Соловьев, деградацию этого течения, о которой он наиболее резко выразился в статье «Славянофильство и его вырождение»: «Поклонение своему народу как преимущественному но-

сителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т.е. поклонение своему народу с прямым отрицанием вселенской правды, – вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами» [4, с. 477]. Острая политическая полемика, совершавшаяся в условиях напряженной борьбы почвенников и западников, неизбежно порождает те или иные хлесткие односторонние оценки. Найти примирение между этими направлениями было столь же невозможно, как и примирительное объединение восточной и западной церкви. Но в реальных общественных условиях того времени разговоры об объединении церковей воспринимались как уступка католицизму, а критика славянофильства была воспринята как переход философа в лагерь западников. Фактически же философ защищал свою собственную позицию, и в ходе этой защиты лишился поддержки как той, так и другой стороны.

### **Контрольные вопросы**

1. Какие причины, по мнению В.С. Соловьева, породили церковный раскол?
2. В чем заключаются возражения В.С. Соловьева против теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского?
3. В.С. Соловьев о достоинствах и недостатках восточной и западной церкви.
4. Оценка В.С. Соловьевым роли протестантизма в религиозном процессе.
5. Основания критики В.С. Соловьевым славянофильства.

### **Литература**

1. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 1. С. 59–167.

2. Соловьев В.В. Россия и вселенская церковь. Минск : Харвест, 1999. 1600 с.

3. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // В.С. Соловьев. Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 1. С. 259–396.

4. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 1. С. 411–637.

## Тема 5. Нравственное учение В.С. Соловьева. Оправдание Добра

Сочинение «Оправдание Добра» написано и опубликовано в 1896 году. Это период творчества философа, когда в силу обстоятельств и в силу запретительных мер практически были прекращены его публичные выступления. Философ возвращается к поэзии и к углублённым теоретическим занятиям. Кроме «Оправдания Добра» к крупным произведениям этого периода относятся «Теоретическая философия» и «Три разговора» с включенной в них повестью об Антихристе. В январе 1900 года В.С. Соловьев был избран почетным академиком Академии наук по разряду изящной словесности Отделения русского языка и словесности. Это было позднее признание таланта. В июле того же года философ умер.

В «Оправдании Добра» изложена нравственная философия В.С. Соловьева, которая органически связана со всеми системными положениями его философии. Наиболее важным в нравственном учении философа является то, что оно не ограничивается представлением об индивидуальной (субъективной) нравственности человека, но рассматривает нравственность как принцип, действующий в истории человечества. В соответствии с этим сочинение разделено на три части: добро в человеческой природе, добро от Бога и добро через историю человечества. Философ определяет нравственность как делание добра, и в таком случае возникает необходимость объяснить, что есть добро и что есть делание добра.

***Смысл жизни и абсолютный характер добра.*** В предисловии к тексту книги В.С. Соловьев обсуждает проблему смысла жизни, который не может устанавливаться произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Смысл жизни должен иметь некое всеобщее содержание, заключающееся в делании добра. В контексте фи-

лософии В.С. Соловьева смысл жизни и делание добра изначально должны быть деятельным осуществлением всеединства: «Всемирный смысл жизни, или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым, не может быть выдумана нами, она дана от века» [1, с. 89]. Нравственное начало как делание добра предстает как движение к всеединству, как одухотворение мира, предполагаемое таким движением. При этом нравственные начала, как и формы их осуществления, не даны одномоментно всему человечеству, они создаются в истории общества. Но если формы осуществления добра возникают исторически, то у самого добра «должны быть внутренние, собственные признаки и определения, не зависящие окончательно ни от каких исторических форм и учреждений, и еще менее от их отрицания» [Там же, с. 96]. Как полагал философ, «нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия... Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется» [Там же]. Поэтому жизненная задача человека определяется внутренними свойствами добра. Нравственный смысл жизни состоит в служении добру чистому, всестороннему и всеильному. Такое служение должно стать добровольным, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание, и дело нравственной философии – оказать ему помощь в этом деле.

Еще два вопроса предваряют изложение нравственной философии В.С. Соловьева. Один из них касается соотношения религии и нравственной философии, другой – свободы воли и нравственности человека. Философ не разделяет точку зрения, что исключительно религия формирует нравственное сознание человека: «Что истинная религия дает силы своим истинным приверженцам исполнять добро – это не подлежит сомнению; но чтобы только через нее давались эти силы и помимо ее невозможно было делать никакого добра – такое исключительное утверждение, требуемое будто бы высшими интересами веры,

на самом деле прямо противоречит учению самого великого поборника прав веры – апостола Павла, признающего, как известно, что и язычники по естественному закону могут делать добро» [1, с. 100]. Дело в том, что следование добру обусловлено его осознанием, а сознание добра возможно и помимо истинной религии, что дает основание признать известную независимость нравственности от положительной религии и нравственной философии. Религии могут быть разными, но этические нормы всеобщи, они не могут зависеть от вероисповедальных различий.

В.С. Соловьев анализирует точку зрения, согласно которой судьба нравственного сознания зависит от того или иного решения вопроса о свободе воли. Если наши действия необходимы так же, как детерминировано, например, поведение животных, то тогда лишаются смысла рассуждения о нравственности человека, ибо снят и вопрос об ответственности за совершаемые поступки. Философ выделяет три вида детерминизма, с которыми можно столкнуться в действительном мире: «1) механический, который, если бы он был единственным, действительно исключил бы нравственность как таковую; 2) психологический, допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласный с другими; 3) разумно-идейный, дающий место всем нравственным требованиям во всей силе и в полном объеме» [Там же, с. 111]. Согласно этой классификации в поступках человека действует необходимость идейно-разумная, которая является собственно нравственной необходимостью. Сущность последней заключается в том, что «мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может быть еще всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта)» [Там же, с. 114]. Поэтому, как утверждает В.С. Соловьев, в нравственных действиях нет свободной воли, которая не определялась бы ничем, кроме нее самой. В нравственных действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон – все-

общий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий. Идея добра изначально заложена в природе человека, она ведет к осуществлению единства, но не действует как внешнее принуждение, которому подчинена воля человека. Нравственный принцип осознан и предстает как принцип идейно-разумный, которому индивид подчиняет свою волю. Но для этого нужен не только разум, но и внутренняя восприимчивость к идее добра: «Для того, чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта» [1, с. 117]. Поэтому когда человек высокого нравственного развития с полным сознанием подчиняет свою волю идее добра, всесторонне им осознанной и до конца продуманной, тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо» [Там же].

Таким образом, добро изначально заключено в человеческой природе. Наш разум это добро в ней находит, развивает и расширяет, возводя его до значения всецелого нравственного совершенства. Этот процесс и предстает предметом нравственной философии В.С. Соловьева.

***Основания нравственности в природе человека.*** Обращаясь к добру в человеческой природе, философ указывает на основные формы нравственного чувства, присущие человеку. Эти чувства действуют именно как атрибутивные («природные») начала, независимо от того, насколько глубоко они осознаны. Такими чувствами являются стыд, жалость (альтруизм) и благоговение. Первичным и в этом смысле низшим и первоначальным является чувство стыда, которое философ называет первым проявлением высшей природы человека. Человек стыдится своей низшей природы, он «признает недолжным и скрывает такой физиологический акт, который не только удовлетворяет его собственному влечению и потребности, но сверх того полезен и необходим для поддержания рода» [1, с. 131]. Существо, стыдящееся своей животной природы, тем самым показывает, что

оно не есть только животное. Поэтому через чувство стыда человек выражает свое безусловное отличие от низшей природы, так как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени. Через чувство стыда, как утверждает философ, осуществляется инстинкт самосохранения в его совершенно особом смысле, именно «здесь охраняется не материальное благополучие субъекта, а его высшее человеческое достоинство, или, точнее говоря, не охраняется, а свидетельствует о себе, что оно еще сохранено в глубине существа» [1, с. 126].

Более высокой степенью проявления нравственного чувства является чувство жалости, или альтруизм. Если стыд выражает отношение человека к его собственной низшей природе, то альтруизм является более активной формой нравственного чувства, он выражает отношение индивида к другому человеческому существу. Жалость заключается в том, что «данный субъект соответственным образом ощущает чужое страдание или потребность, т.е. отзывается на них более или менее болезненно, проявляя таким образом в большей или меньшей степени свою солидарность с другими» [Там же, с. 127]. Поэтому, по заключению Соловьева, если человек бесстыдный представляет собою возвращение к скотскому состоянию, то человек безжалостный падает ниже животного уровня. Жалость есть выражение естественной и очевидной солидарности всего существующего. Напротив, взаимное отчуждение существ бессмысленно и иррационально, оно противоречит их объективной нераздельности.

Наконец, «кроме этих двух основных чувств есть в нас еще одно, третье, несводимое на них, столь же первичное, как они, и определяющее нравственное отношение человека не к низшей стороне его собственной природы, а также не к миру подобных ему существ, а к чему-то особому, что признается им как высшее, чего он ни стыдиться, ни жалеть не может, а перед чем он должен преклоняться. Это чувство благоговения или преклонения перед высшим составляет у человека нравственную основу религии и религиозного порядка жизни» [Там же, с. 129]. Вместе взятые чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают, как указывает В.С. Соловьев, область возможных нравственных

отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его: «Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незабываемые основы нравственной жизни человечества» [1, с. 130].

**Высшая природа нравственности. Единство нравственных начал.** Источник нравственности религиозная философия ищет в самих основания мира, т.е. в божестве, в Абсолюте. Это «Добро от бога» становится предметом анализа во второй части «Оправдания Добра». В.С. Соловьев указывает на единство нравственных начал. Стыд, жалость и благоговение – не разрозненные формы проявления нравственного чувства, все они свидетельствуют о высшей природе человека, все они направляют человека к деланию добра прямо или косвенно. При этом чувство стыда проявляется не только в прямом отношении к физической природе человека. Оно сигнализирует о нарушении им нравственной нормы в любом ее проявлении, и тогда чувство стыда трансформируется в угрызения совести, свидетельствующие о переходе нравственной границы: «Когда человек поступает дурно в каком-нибудь отношении, например, когда он обижает своих ближних положительным или хотя бы отрицательным образом – отказываясь помочь им в нужде, ему бывает потом совестно. Вот настоящее душевное зерно всего человеческого добра и отличительный признак человека как существа нравственного» [Там же, с. 222]. В конечном счете единство нравственных основ проявляется в том, что «человек стыдится плотского пути, потому что это есть путь раздробления, рассеяния жизненной силы, а затем – смерть и тление. Если он действительно этого стыдится, чувствует это как недолжное, то, значит, он должен идти противоположным путем целостности и сосредоточения к бессмертию и нетлению. Если, далее, он действительно жалеет всех себе подобных, то цель его пути – добыть бессмертие и нетление для всех. Совесть говорит ему, что он это должен, значит, может» [Там же, с. 235].

Безусловным началом нравственности является в конечном счете «именно то, что в человеке есть духовное сверхматериаль-

ное существо». Благоговение как религиозное чувство ценно тем, что предмет этого чувства дает о себе знать как высшее или совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецело осуществленное, вечно-сущее: «Внутренняя основа религии состоит не в одном лишь сознании нашей зависимости от безмерно превосходящей нас силы; в чистом своем виде религиозное состояние сводится окончательно к радостному ощущению, что есть существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, – не от чего-то бессмысленно рокового, а от действительного и совершенного Добра – единого, заключающего в себе все» [1, с. 248].

***Нравственность в личной и общественной жизни, нравственность в истории человечества.*** Действительное осуществление Добра совершается в историческом процессе: «Как дух человеческий в природе, для того чтобы реально проявляться, требует необходимо совершеннейшего из физических организмов, так дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая вырабатывается всемирною историей» [Там же, с. 256]. Поэтому, как полагает философ, истина человека заключается в том, чтобы не отделять себя от всех, а быть вместе со всеми. Отсюда и полное выражение безусловного начала нравственности, как его формулирует В.С. Соловьев: «В совершеннейшем внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» [Там же, с. 261]. При этом нравственное начало предписывает нам деятельное служение тем собирательным организациям, с помощью которых человечество удерживается от материального распада. Речь идет, в частности, о государстве и использовании его в качестве средства достижения нравственных целей: «Если я без всякого умаления, а, напротив, с приращением своего нравственного достоинства воспользуюсь материальною силой и движением своих рук, чтобы вытащить

из воды утопающего или дать пищу голодному, то почему пользование духовно-материальными силами государства для блага целых народов и всего человечества есть умаление, а не приращение нашей нравственности?» [1, с. 264].

Оправдание добра как осуществление его в общественной жизни и через общественную жизнь является принципиальным положением нравственной философии В.С. Соловьева. Поскольку же этот нравственный процесс, ведущий к совершенному социальному устройству, осуществляется людьми, то вопрос о соотношении личности и общества приобретает здесь фундаментальное значение. Это отношение выражается, как полагает философ, органическим единством личности и общества: «Представлять личное средоточие своего бытия как действительно отделенное от своей общей и жизненной сферы, связывающей его с другими центрами, есть не более как болезненная иллюзия самосознания» [Там же, с. 281]. Возникновение такой иллюзии В.С. Соловьев сравнивает с поведением петуха, перед глазами которого проводят мелом черту и он принимает эту черту за некую роковую преграду, преступить которую делается для него совершенно невозможным. Между тем определяющее, роковое значение для него этой черты происходит только оттого, что он занят исключительно этим неожиданным представлением и, следовательно, не свободен от него. Подобный самообман может случиться и с человеком, который в силу этого самообмана считает себя действительным в своей отдельности от всего и свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и единственно возможную исходную точку для своих отношений с действительностью. Это, как утверждает философ, есть самообман отвлеченного субъективизма. В действительности же «общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно действующая, а то и другое возможно только в образе общественном» [Там же, с. 283].

Общественная природа человека проявляет себя прежде всего через использование языка, который не мог быть создан лич-

ностью одинокой. Одинокая личность не была бы существом словесным, не была бы человеком. Точно также нравственное развитие личности возможно только в общественной среде и потому общество есть не что иное, как объективно осуществляемое содержание личности. Как утверждает философ, «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество» [1, с. 286]. Отсюда принципиальное суждение В.С. Соловьева о том, что «мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она и так уже существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном освоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую» [Там же]. Это утверждение вполне соответствует основным тезисам концепции всеединства, которая имеет онтологическое основание и онтологическую предопределенность, но реализуется через осознанные усилия людей: «Но самый этот переход – это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей – есть также нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи 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» [Там же].

Связь нравственного состояния личности и нравственного состояния общества является двусторонней, зависящей как от общественной среды, так и от нравственных усилий самой личности. Всякая общественная среда предстает как воплощение нравственности на определенной стадии человеческого развития. Однако нравственная личность в силу своего глубокого стремления к добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно – не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения. Такое столк-

новение выражает противоречие между прежней и новой стадиями лично-общественного развития. Личности принадлежит активное начало, она есть окончательная единица человеческого общества и она выступает началом исторического прогресса. Однако личность руководствует здесь ни индивидуально-эгоистическим интересом, но высшей нравственной мотивацией. В этом контексте подчинение обществу есть возвышение лица: «Чем свободнее это подчинение, т.е. чем самостоятельнее единичное лицо следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованием общественной нравственности, тем более верно и прочною опорой такое лицо может служить для общества; значит, самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза» [2, с. 289].

Развитием положения об органической внутренней связи личности и общества является критика В.С. Соловьевым так называемого отвлеченного субъективизма в нравственности. Отвлеченный субъективизм отрицает нравственность как историческую задачу, или дело собирательного человека, и сводит ее исключительно к субъективным моральным побуждениям отдельных лиц. Но нельзя оставаться нравственным в своей сугубо индивидуальной оболочке, поскольку нравственность определяется взаимоотношением между лицами и тем собирательным целым, к которому они принадлежат. Нельзя быть нравственным вне определенной и положительной связи с государством, нравственность была прежде всего гражданской доблестью.

Философ показывает, что недостаточность субъективного добра и необходимость его собирательного воплощения слишком очевидно доказываются всем ходом человеческой истории. В качестве примера В.С. Соловьев обращается к истории возвращения Одиссея в свою родную Итаку. С одной стороны, Одиссей предстает в поэме Гомера как человек глубоко любящий свою жену и сына, постоянной плачущий о разлуке с ними и о разлуке с родным отчеством, т.е. с Итакой. Но, с другой стороны, Одиссей прибывает в свой дом и при помощи сына расправляется со всеми женихами, осаждавшими Пенелопу. Он просто расстреливает их из лука по время пира, которому они

предаются в его доме. Более того, он расправляется с двенадцатью служанками, так или иначе ухаживавшими за женихами. Наконец, слугу Мелантия он убивает, разрубает его тело на куски и бросает на корм собакам. Любящий супруг, исполненный слезного страдания по родным, совершает в своем доме жестокие бесчеловечные убийства, которые, однако, не находят осуждения в общественном сознании. Тем самым обнаруживается глубокое расхождение между личным пониманием нравственности и нравственным состоянием общества.

В.С. Соловьев не ограничивается литературным примером из Античности. С одной стороны, он указывает, что христианский нравственный идеал гораздо более совершенен, нежели античный. С другой стороны, если он принят отвлеченно-теоретически, без объективного воплощения, то может не оказывать должного влияния на действительную жизнь и действительное нравственное сознание людей, ограничивающихся практическими мерками в оценке своего и чужого поведения. Философ обращается к общественному прецеденту, описанному И.И. Дубасовым в истории Тамбовского края. В ней, в частности, рассказан случай с неким господином К-ровым, в отношении которого следствие установило, что многие крестьяне были им замучены до смерти, что в имении К-рова не было ни одного не избитого крестьянина и ни одной непоруганной крепостной девушки. Но дело не только в личной жестокости помещика, но и в отношении к нему общества. При повальном обыске большинство дворян уезда отозвались о К-рове как об истинно благородном человеке и истинном христианине, а предводитель дворянства даже написал губернатору о том, что весь уезд встревожен «бедствиями» господина К-рова. Кончилось тем, что названный господин был освобожден от уголовной ответственности, и елатомское дворянство успокоилось.

Более трех тысяч лет разделяют события, описанные Гомером, и жизнь «героев» Елатомского уезда, но никакой существенной и прочной перемены в жизни и сознании людей в отношении несвободной части населения не совершилось. Однако решительные перемены все-таки произошли как в России, так и

в Америке в отношении чернокожих рабов, но эти перемены не были вызваны новыми нравственными идеями. Они оказались результатом действия общественного целого, обладающего властью, которое решило положить конец грубому нарушению Божьей и человеческой правды в общественном строе. Только благодаря этому действию основные требования справедливости и человеколюбия были перенесены из тесных и шатких пределов субъективного чувства на широкую и твердую почву объективной действительности и превращены в обязательный закон жизни.

Как отмечает философ, начало совершенного добра не упраздняет объективного строения человеческой общественности. Оно пользуется ею как формой для воплощения своего безусловного нравственного содержания, оно требует, чтобы человеческое общество становилось организованною нравственностью. Поэтому задача состоит не в том, чтобы уничтожить соответствующие общественные расчленения, а в том, чтобы привести их в должную, добрую или нравственную связь между собой. Требование такого нравственного согласия отнимает всякое оправдание у морального субъективизма, который держится на ложно понятой автономии воли. Да, действительно, нравственная воля определяется через саму себя, но организация общественной среды поначалу безусловного добра есть не ограничение, а исполнение личной воли, исполнение того, что она сама хочет. А она хочет, чтобы собирательная организация человека действительно подчинялась безусловному нравственному началу, чтобы лично-общественная среда, по существу, становилась организованным добром.

*Экономика и нравственность в «Оправдании добра».* Особый интерес в нравственной философии В.С. Соловьева представляет его обращение к соотношению этики и хозяйственной деятельности человека. В главе «Экономический вопрос с нравственной точки зрения» находит отражение его отношение к распространявшимся тогда учениям социализма и, в частности, к историческо-философской концепции марксизма. Основная мысль философа сводится к тому, что экономика не может быть вне нравственной сферы, и представление о неких самих по себе дей-

ствующим в истории объективных экономических законах является ложной метафизикой: «Так как подчинение материальных интересов и отношений в человеческом обществе каким-то особым, от себя действующим экономическим законам есть лишь вымысел плохой метафизики, не имеющей и тени основания в действительности, то в силе остается общее требование ума и совести, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и в хозяйственной жизни общество было организованным осуществлением добра... Самостоятельный и безусловный закон для человека, как такого, один – нравственный, и необходимость одна – нравственная» [1, с. 412].

Философ считает принципиально неверным стремление отделить область хозяйственную от нравственной, как это происходит в политической экономии. Точно так же несостоятельно смешение этих двух сфер в учениях социализма. Точка зрения, отделяющая хозяйственную деятельность от нравственных целей, представляется В.С. Соловьеву несостоятельной по той причине, что такое воззрение рассматривает человека только как деятеля экономического, как собственника и потребителя вещественных благ. При этом условии становится возможным утверждение о попустительстве и вседозволенности в хозяйственной сфере (*laissez faire, laissez passer*): «Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся» [Там же, с. 408]. Признание за материальной стороной жизни особого самостоятельного значения имеет следствием отчуждение от высших духовных интересов. Но тогда и в обществе возникает искажение, проявляющееся в подавлении высших начал низшими. Причина этого – не собственность как таковая: «Общественная безнравственность заключается не в индивидуальной и наследственной собственности, не в разделении труда и капитала, не в неравенстве имуществ, а именно в плутократии, которая есть извращение должного общественного порядка, возведение низшей и служебной по существу области –

экономической – на степень высшей и господствующей и низведение всего остального до значения средства и орудия материальных выгод» [1, с. 414].

В.С. Соловьев полагает безнравственным и унижающим человеческое достоинство положение, при котором в обществе доминирует плутократия, подчиняющая все отношения в обществе своим интересам. Социализм в этом отношении более прав, поскольку стремится к преодолению материального неравенства. Но он не прав в своем уповании исключительно на материальное равенство: «То обстоятельство, что социализм изначала – даже в самых идеалистических своих выражениях – ставит нравственное совершенство общества в прямую и всецелую зависимость от его хозяйственного строя и хочет достигнуть нравственного преобразования или перерождения исключительно лишь путем экономического переворота, ясно показывает, что он стоит в сущности на одной и той же почве с враждебным ему мещанским царством – на почве господства материального интереса» [Там же]. Социалисты и их видимые противники, как полагает философ, подают друг другу руку в самом существенном, а именно в том, что видят в массах лишь рабочую силу, лишь производителей вещественного богатства. Хотя социализм и протестует против такой эксплуатации, но этот протест поверхностен, лишен принципиального основания, ибо сам социализм окончательно видит в человеке только (или, во всяком случае, более и прежде всего) экономического деятеля. Выход из этого круга в том, чтобы признать, что «человек не есть прежде всего производитель материальных ценностей или рыночных ценностей, а нечто гораздо более важное, и что, следовательно, и общество есть также нечто большее, чем хозяйственный союз» [1, с. 416].

Безнравственность отношения к человеку как исключительно к трудовому ресурсу выражается также и в нравственном обесценивании труда: «Выставлять своекорыстие или личный интерес как основное побуждение труда – значит отнимать у самого труда значение всеобщей заповеди, делать его чем-то случайным» [1, с. 418]. Согласно нравственной норме отношения к

труду человек должен трудиться для всех, участвовать в общем деле и при этом знать и хотеть такого участия, в то время как «принцип индивидуалистической свободы интересов, когда он усвоится сильными, не заставляет их сильнее трудиться, а порождает древнее рабовладельчество, средневековое господское право и современное экономическое кулачество, или плутократию» [1, с. 419].

Как утверждает философ, вопреки мнимой экономической гармонии, очевидность заставляет признать, что «исходя из частного, материального интереса как цели труда, мы приходим не к общему благу, а только к общему раздору и разрушению. Напротив, идея общего блага в истинном нравственном смысле, т.е. блага всех и каждого, а не большинства только, – идея такого блага, поставленного как принцип и цель труда, заключает в себе и удовлетворение всякого частного интереса в его должных пределах» [Там же, с. 420]. Поэтому «с нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т.е. пищу, одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический отдых, но чтобы он также мог пользоваться и досугом для своего духовного совершенствования. Это и только это требуется безусловно для всякого крестьянина и рабочего, лишнее же от лукавого» [Там же, с. 423].

В.С. Соловьев указывает также на необходимость нравственного отношения к природе в процессе хозяйственной деятельности человека. Речь идет об обязанности человека по отношению к материальной природе, которую он должен обрабатывать, ибо «без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни» [Там же, с. 427].

***Нравственность и право в «Оправдании Добра».*** Важной составляющей нравственной философии В.С. Соловьева является моральная оценка права как одной из сторон общественной организации человека. В европейском сознании праву придается исключительная роль в общественной жизни людей, что нашло выражение в «Левиафане» Т. Гоббса и в идее общественного договора Д. Локка и Ж. Руссо. В.С. Соловьев указывает на взаи-

мообусловленность права и морального сознания общества. С одной стороны, он фиксирует бесспорное различие права и нравственности: «Нравственные требования имеют в себе ту безусловную внутреннюю обязательность, которая совершенно может отсутствовать в постановлениях права положительного» [1, с. 443]. Но это не основание для того, чтобы отрицать связь права и нравственных начал. Нравственность руководствуется идеей добра и стремится к ее полной реализации. Но действительность не удовлетворяет этому требованию, поэтому между идеальным добром и злом действительностью есть промежуточная область права и закона: «При отрицательном отношении к праву, как такому, нравственная проповедь, лишенная объективных средств и опор в чуждой ей реальной среде, осталась бы только невинным пустословием, а само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей потеряло бы свое безусловное основание и в сущности ничем уже более не отличалось бы от произвола» [Там же, с. 446]. Ибо что такое право, как не выражение правды, а к тому, что должно и правильно, сводятся все добродетели.

Философ выделяет три основных различия между правом и нравственностью.

1. Нравственное требование всегда есть требование неограниченное и всеобъемлющее, поскольку оно предполагает нравственное совершенство или, по крайней мере, стремление к нему. Напротив, закон всегда ограничен конкретной сферой его применения, он требует лишь сдерживания тех или иных проявлений безнравственной воли. Поэтому «отношение между двумя началами практической жизни может быть выражено только так, что право есть низший предел или определенный минимум нравственности» [Там же, с. 448].

2. Неограниченная природа нравственных требований ведет к тому, что их исполнение не обуславливается непременно и не исчерпывается никакими определенными внешними проявлениями или материальными действиями. Иначе говоря, нравственное требование выступает как всеобщий принцип, конкретные

формы исполнения которого определяются теми или иными обстоятельствами. Юридическим же законом предписываются или запрещаются вполне определенные действия, совершением или несовершением которых закон удовлетворяется. Поэтому право есть требование реализации некоторого минимума, т.е. осуществление определенного минимального добра.

3. Требование нравственного совершенства как внутреннего состояния предполагает свободное или добровольное исполнение. Всякое принуждение здесь излишне и невозможно, нельзя быть нравственным по принуждению. Напротив, внешнее осуществление известного законодательного порядка допускает прямое или косвенное принуждение. Принудительный характер закона является необходимостью, поскольку никакой искренний человек не станет серьезно уверять, что одним словесным убеждением можно сразу прекратить все убийства, мошенничества и т.д. В результате В.С. Соловьев формулирует отношение нравственности и права следующим образом: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла» [1, с. 450].

Обсуждение соотношения права и нравственности заставляет философа вновь обратиться к проблеме «личность и общество». В частности, как утверждает В.С. Соловьев, нравственный интерес требует личной свободы, без которой невозможно ни личное развитие, ни человеческое достоинство. Но человек не может существовать и развивать свою свободу иначе как в обществе. Поэтому нравственный интерес требует, чтобы свобода не противоречила условиям существования общества, ибо без существования общества нравственность была бы только отвлеченным понятием. Отсюда фундаментальная для общества роль права: «Принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования и, как такое, требуется самим нравственным началом, хотя и не есть его прямое выражение» [1, с. 452]. Соответственно, для осуществления личной свободы необходимо ее стеснение в той

мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом. Сущность права состоит в конечном счете в равновесии двух нравственных интересов, а именно личной свободы и общего блага. Поэтому интерес общего может только ограничивать первый, но не упразднить его. И если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным сознанием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в сохранении, а только в их правомерной отмене.

### **Контрольные вопросы**

1. Что говорит В.С. Соловьев о необходимости нравственного чувства?
2. Первичные основания нравственности по В.С. Соловьеву.
3. В.С. Соловьев о соотношении религиозности и нравственного чувства
4. В чем суть критики В.С. Соловьевым «субъективизма в нравственности»?
5. В чем заключается соловьевское обоснование нравственных начал в экономике? Основные аргументы.
6. Как взаимодействуют право и нравственность в обществе? В чем позиция В.С. Соловьева в этом вопросе?

### **Литература**

1. Соловьев В.С. Оправдание Добра // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–548.

## Тема 6. Философия В.С. Соловьева и современность

*Философия В.С. Соловьева и проблема культурно-исторической идентификации русского общества.* Когда мы обращаемся к истории отечественной философской мысли, то наш интерес не может быть абстрактно-архивным. Продолжение истории есть продолжение жизни народа, и обращение к истории философии есть размышление о прошлом и будущем той культуры и того общества, в котором родилась и развивалась русская философия. Сегодня состояние общественного сознания обусловлено социальной революцией, случившейся в России в начале 90-х годов XX века. Почти весь XX век был для России и бывшей Российской империи временем некапиталистического пути развития. События конца прошлого века оказались поздним вступлением на капиталистический путь, породившим радикальные изменения в политическом сознании общества и его жизненных установках. В такие периоды перед обществом особенно остро встает вопрос о культурно-исторической самоидентификации, от решения которого во многом зависит будущее общества.

Русская цивилизационная идентичность складывалась веками, а ее осознание обществом всегда происходит через философский поиск. На аграрно-феодальной стадии развития формой выражения этой идентичности является по большей части религиозное сознание, в частности, особенности русского культурного типа принято связывать с восточным православием. Однако вхождение в промышленную фазу развития не может не опираться на науку и требует секуляризации мышления. В этих условиях в обществе возникает диалог светского и религиозного сознания, принимающий иногда непримиримый характер, но так или иначе приводящий к определенному решению вопроса об их соотношении. Процессы такого рода неизбежно должны были происходить в России в XIX веке, в частности, они могли направляться желанием модернизировать религиозное сознание,

привести его в соответствие с требованиями исторического процесса. По этому пути фактически направлялись славянофилы, чьи усилия называют иногда религиозным возрождением. На преобразование христианства были направлены усилия Л.Н. Толстого, религиозное сознание оказывается в центре внимания П.Я. Чаадаева, много внимания уделено религиозному сознанию в размышлениях В.В. Розанова и других философов России XIX века. В этом контексте можно рассматривать и философию В.С. Соловьева, ставившего своей задачей преобразование христианской веры, придание ей разумных начал, позволяющих принимать активное участие в делах светских, в преобразовании общественной жизни. Эта идея не была принята ни церковью, ни обществом. Однако в творчестве В.С. Соловьева отразились фундаментальные установки русской культуры, скреплявшие русское общество в его историческом развитии. В частности, речь идет о солидаристской установке русского общинного сознания, сохранявшейся в культуре верхов, но в еще большей степени – в народной жизни. Она заключается в том, что человек обретает себя лишь в единстве с социальным целым.

На этой важной культурно-антропологической характеристике русской культуры изначально настаивали славянофилы. А.С. Хомяков назвал это качество соборностью, неким духовным единством, определяющим взаимоотношение личности и общества. Соборность означает ощущение органической внутренней связи общества и человека, связи между людьми, реализуемой в сознании и общественных отношениях. Подобным образом религиозная онтология всеединства В.С. Соловьева изначально предполагает единое человечество. Это единство реализуется через свободные и деятельные усилия, причем вытекает оно из высшей, а не из телесной природы человека. В таком контексте обретают смысл утверждения философа об обществе как расширенной собирательной личности и о личности как вбирающей в себя высшие основания единства общества. На этом пути общество превращается в собирательный орган делания добра.

История XX века трагическим образом показала актуальность этих представлений, поскольку в самой разрушительной

войне прошлого века столкнулись две противоположные культурно-антропологические позиции. С одной стороны, крайний индивидуализм, принявший форму нацизма и порождающий идею объединения сильного меньшинства ради порабощения слабого и неорганизованного большинства, с другой – идея человеческого братства, традиционно поддерживаемая русской исторической традицией.

Проблема органического единства личности и общества, обсуждаемая в философии всеединства, не только сохранила, но и усилила свою актуальность в современном мире. Острота проблемы определяется также тем, что глобальное общество потребления обращается к телесной (низшей) природе человека, сводит его существование к удовлетворению сугубо материальных потребностей. Мировоззрение и идеология глобализации такого рода дробят общество на «свободных индивидов», свобода которых выражается, в частности, в свободе потребительского отношения к собственному телу, выдаваемой за естественные права человека. Русский философ Н.Ф. Федоров, создававший подобную перспективу европейского промышленного прогресса, пророчески высказался о его возможных следствиях: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений. ...Хотя застой есть смерть и регресс не рай, но прогресс есть истинный ад, и истинно божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса, в выводе их из ада» [3, с. 78]. В.С. Соловьев, в отличие от Н.Ф. Федорова, оценивал промышленный и технический прогресс как благо, как одно из средств, с помощью которого осуществляется дело всеединства. При этом он не только исходит из высших начал, отличающих человека от животного, но указывает на деятельный путь утверждения (оправдания) таких начал. В этой связи сохраняет актуальность исследование философом форм проявления нравственности и нравственных отношений в обществе. Хотя В.С. Соловьев опирается на религиозную доктрину природы человека, его учение о формах проявления нравственных начал может быть

соединено с представлением о его культурно-исторической природе, в изучение которой внесла свой вклад как современная философия, так и современная культурная антропология.

***Светское и религиозное сознание в современных условиях.***  
***В.С. Соловьев как реформатор веры.*** Философские исследования В.С. Соловьева сохраняют свое значение как опыт диалога религиозного и светского сознания, требующего рационализации религиозного мировоззрения. В истории Западной Европы рационализация общественного сознания во многом обязана усилиям ее католических теоретиков. Религиозное образование и возникновение западных средневековых университетов включало в свою сферу не только богословие, но и светские дисциплины, в частности, в так называемый квадравиум входили четыре точные науки из семи дисциплин образовательного цикла, а именно арифметика, геометрия, астрономия и музыка. Протестантский деизм и католическое образование, каждое по своему, подготовили возникновение новой науки. Теоретическое мышление, развитое в прошлом в условиях господства религиозного сознания, в частности усилия по развитию математики, способствовали становлению опытно-теоретического естествознания. Совсем иная ситуация имела место в русской истории. Здесь церковь и религиозное сознание практически не участвовали в развитии нового научного мышления, и преобразователь России был вынужден обратиться к западной образованности для модернизации русского общества и его производительных сил.

Развитие светских форм сознания, неизбежное в ходе предстоящего перехода к промышленной стадии развития, требовало диалога с господствующим религиозным мышлением. Этот диалог, как уже сказано, мог принимать форму острого конфликта, в ходе которого светское сознание становилось откровенно атеистическим, направленным против религиозной веры и церкви. Так было в XVIII веке во Франции накануне Великой французской революции, когда в ее философском сознании доминировали материализм и атеизм. В России религиозное сознание и поддерживающая его церковь не были готовы к промышленному преобразованию общества, были далеки от задач светского

образования и занимали, по сути, охранительно-консервативную позицию. Этим во многом был обусловлен конфликт официальной церкви с теми, кто пытался связать грядущие социальные преобразования с новыми формами религиозного мышления. Искренние поиски русских славянофилов, связывавших с православием особенности русской культуры и русской истории, не нашли серьезной поддержки ни у власти, ни у церкви. На этом фоне в крестьянской массе возникали различные религиозные секты, которые можно было квалифицировать как еретические, а в просвещенной среде критика церкви приводила к поиску веры, также не отвечавшей основным догмам православия. Примером могут служить религиозные искания Л.Н. Толстого, получившие довольно широкое распространение в образованном слое общества.

То или иное реформирование веры могло быть ответом на изменяющуюся ситуацию, и эти усилия шли со стороны общественной мысли России. В.С. Соловьев предстает как один из таких реформаторов, искренне веривших в будущее христианства. Критика философом восточной церкви имела целью способствовать активному участию церкви и веры в преобразовании общества на пути его одухотворения, на пути воплощения в общественном устройстве и общественных отношениях христианского идеала. Однако эта критика вызывала не дискуссию, но жесткое противодействие со стороны церкви, власти и консервативной части общества. Кульминационным эпизодом этого противостояния стал реферат В.С. Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания», прочтенного им 19 октября 1891 года на заседании Московского психологического общества. Ход мысли в том реферате отражал позицию философа, представленную им ранее в различных публикациях. Однако в этом выступлении им была высказана «крамольная мысль», которую можно расценивать как комплимент светскому сознанию и светским деятелям, через усилия которых, как полагал философ, может действовать «дух Христов». Философ ставит вопрос: почему христианство (восточное, прежде всего) за много веков не смогло спасти и переродить христианские общества и воплотить «правду Христову» в общественной жизни?

Причину этой неудачи он видит в том, что его деятели при всей своей святости и праведности думали, что спасти можно и должно только отдельные души: «С тех пор как истинно христианское общество первых веков растворилось в языческой среде и приняло ее характер, самая идея общности исчезла из ума даже лучших христиан. Всю публичную жизнь они предоставили властям церковным и мирским, а свою задачей поставили только индивидуальное спасение. ... За единственным исключением св. Иоанна Златоуста, проповедь восточных аскетов не имела в виду никаких христианских преобразований общественного строя» [1, с. 352].

Значит ли это, что христианская идея покинула человечество? В.С. Соловьев указывает, что социальный прогресс последних веков совершался в духе справедливости и человеколюбия, т.е. в духе Христовом. Этот прогресс совершали люди, не признающие себя христианами: «Но если христиане по имени изменили делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего не христиане по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду – и не пошел, другой сказал: не пойду – и пошел. Который из двух спрашивает Христос, сотворил волю Отца?» [Там же, с. 354]. Философ утверждает тем самым, что развитие общества, включающее в себя нравственный прогресс, не может быть остановлено, и в те моменты, когда называющие себя христианами оказываются неспособными ему содействовать, этому историческому делу могут служить прогрессивные деятели, на словах отрицающие Христа. Такая мысль была расценена властью и церковью как крайне крамольная, и философу были запрещены публичные выступления. Однако в соловьевской интерпретации она была призывом к сотрудничеству всех религиозных и светских сил в деле исторического прогресса: «Неверующие прогрессисты стараются – худо ли, хорошо ли – создать такую солидарность и кое-что уже сделали. Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им. Порицать и мешать другим легко. Попробуйте сами

сделать лучше, создать христианство живое, вселенское» [1, с. 355]. Нетрудно видеть, что для России поставленный философам вопрос не потерял своей актуальности ввиду расширяющегося участия религии и церкви в общественных процессах.

**Философия В.С. Соловьева и ценности современного общества.** Проблема соотношения материальной и высшей (духовной) жизни общества и человека приняла сегодня новые формы в связи с формированием глобального потребительского общества. В философии В.С. Соловьева эта тема является ведущей, и она определенным образом отражена в его отношении к социализму и позитивизму, высказанному еще в магистерской диссертации. С одной стороны, философ принимает правду социализма, идеи которого стали распространяться в Европе с начала XIX века. Эта правда заключается в стремлении социалистов преодолеть неравенство, принявшее новые формы после победы буржуазных революций: «Революция (речь идет о французской революции. – В.Ч.) установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только замещается властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства» [2, с. 7]. Поэтому «стремление социализма к равноправности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены французской революцией и легли в основание всей европейской цивилизации» [Там же, с. 9].

Признавая правду социализма, В.С. Соловьев указывает и на его неправду. Она заключается в том, что социализм, требуя справедливости, сводит последнюю исключительно к равномерности в распределении материального богатства. И в этом пункте, как полагает философ, социализм вступает в противоречие с самим собой. Справедливость является нравственной категорией, которая не может быть сведена к выгоде того или иного класса. Если социализм хочет справедливости, то он должен

указать на корни несправедливости, а эти корни «в том, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло» [2, с. 11]. Если же общественная неправда вытекает из господства эгоистического начала, то общественная правда должна основываться на противоположном, т.е. на принципе самоотрицания или любви. Тем самым философ указывает на необходимость обращения к нравственному началу как основанию общественной жизни. В противном случае социализм остается на позиции своих противников и требует не столько отдавать свое, сколько брать чужое. Поскольку же обращение к нравственному началу в представлении В.С. Соловьева есть обращение к безусловному началу и вере, тот социализм в представлении философа должен обратиться к признанию абсолютного начала, идти к признанию веры, но веры деятельной, обращенной к нравственному преобразованию общества.

В этом контексте, как уже говорилось (см. тему 5), философ была написана глава «Экономика и нравственность» в сочинении «Оправдание Добра». В.С. Соловьев ни разу не произносит в ней имя К. Маркса, но по сути в ней заявлены те основания критики «экономического материализма», которые принимались большинством русских религиозных философов. Критика Соловьева обращена к историософии марксизма, к видению ею оснований человеческой истории и человеческого прогресса. Представление об объективных законах развития материального производства, определяющих человеческую историю, названо им дурной метафизикой, существующей лишь в воображении верящих в нее людей. В действительной истории доминируют нравственные начала, определяющие в числе прочего и цели экономической деятельности. При этом философ не отрицает «объективного строения человеческой общественности», т.е. ряда объективных факторов, влияющих на формирование общественных структур. Но эти структуры должны быть в конечном счете средствами собирательного человечества, средствами делания добра, т.е. средствами реализации нравственных начал в истории.

Религиозная философия В.С. Соловьева не приемлет историософию марксизма с его понятием общественно-экономической формации. Точно так же она не приемлет цивилизационную концепцию истории, в частности понятие культурно-исторического типа Н.Я. Данилевского. Цивилизационная теория представляется для В.С. Соловьева несовместимой с его концепцией всеединства, с концепцией всеединого человечества, которое Н.Я. Данилевским дробится на различные исторические единицы, имеющие разную культурно-историческую генетику. В результате последовательное проведение христианской точки зрения на мир, человека и общество оказывается несовместимым со светскими общественными теориями. В этом смысле концепция В.С. Соловьева, как инструмент преобразования общества, предстает как утопическая. В частности, ни в прошлом, ни в настоящем не реализовалась идея единой христианской церкви, идея объединения католической и православной ветвей христианства. Различное понимание христианства, разделившее его на две основные конфессии, можно приписать тому, что на востоке и на западе формировались разные цивилизации, на чем настаивал Н.Я. Данилевский, и это непреодолимое различие выразилось в противостоянии двух основных христианских церквей.

Когда В.С. Соловьев полагал, что это различие внешнее и не может быть непреодолимыми препятствием, то фактически он исходил из того понимания основ христианства, которое сложилось в русской цивилизации. Благодаря этому он вольно или невольно принял участие в осознании цивилизационной идентичности русского общества, осуществляемой в рамках религиозного мышления. Во всяком случае, его нравственная философия обращает людей к высшим смыслам и высшим мотивациям исторического человечества, необходимость которых может быть обоснована его происхождением и культурной эволюцией. В современной ситуации обращение к русской религиозной философии в лице В.С. Соловьева актуально тем, что дает повод для исследования нравственных, т.е. высших, духовных оснований жизни человека и общества. Особую важность в этом про-

цессе представляют его размышления о роли нравственности в истории.

Будучи религиозным философом В.С. Соловьев предстает как реформатор христианства, его усилия по соединению веры и разума давали ему уверенность в правильности и перспективности религиозного подхода к пониманию соотношения мира и человека. Тем не менее убежденность в том, что «основания всему начала нравственные», заставляет его в ряде случаев переходить тонкую грань, разделяющую религиозный и светский подход к тем или иным проблемам общественного сознания, или, по меньшей мере, видеть эту грань в новом контексте. Это проявилось в вопросе о соотношении религии и нравственности, когда философ указывает, что нравственность – первичное свойство человека, она религией не создается, а лишь выражается, ибо могли возникать в истории человечества верования, противные нравственному чувству. Подобным же образом он указывает на то, что дело человеческого и нравственного прогресса могут осуществлять люди, заявляющие о своем неверии в Христа и объявляющие себя атеистами.

Философия В.С. Соловьева системна, он продумывает и решает основные мировоззренческие проблемы с принятой им единой точки зрения. Важно, что он стремился к деятельному осуществлению своих идей, к активному нравственному преобразованию общества, которое он связывал с поиском совершенной социальной организации. Этим определился его анализ европейского социализма и европейского позитивизма, в целом его оценка европейской истории как последовательно проведенного принципа индивидуализма.

Многие результаты соловьевской мысли, в частности его нравственная философия, могут быть совмещены с современными светскими исследованиями природы человека и ее нравственных начал, проявляющихся как в индивидуальном поведении, так и в общественной жизни. Светское понимание природы нравственности как необходимого результата и одновременно необходимого условия культурно-исторического развития человечества, основанное на современной философской антрополо-

гии и достижениях культурной антропологии, не противоречит тому, что сказано Соловьевым в его нравственной философии. Сохраняют теоретическую ценность и актуальность его статьи о философии и философах, опубликованные в энциклопедическом словаре. В целом творческое наследие В.С. Соловьева остается неотъемлемой частью русской общественной мысли, актуальным опытом поиска русского цивилизационного самосознания. В настоящее время в России есть специалисты по философии В.С. Соловьева, но отечественное соловьевоведение не сложилось. Одним из препятствий этому является отсутствие полного собрания сочинений философа. В советское время его появлению препятствовал атеистический характер идеологии. Но и в настоящее время не находит понимания реформаторское отношение Соловьева к христианству. Главное же значение его творчества заключается в поиске оснований человеческой общности: «Действительная проблема состоит не в констатации очевидных (хотя бы и очень глубоких) различий между людьми (когда каждый – Другой), а в определении фундаментальных оснований их общности. Именно эти основания искал В.С. Соловьев, конечно же, осознавая разобщенность и «инаковость» как бесспорные факты человеческого мира, но усматривая в этих фактах следствия катастрофы, преодоление которых мыслилось им как верховная задача всемирно-исторического развития» [4, с. 19].

### **Контрольные вопросы**

1. Можно ли рассматривать религиозный поиск В.С. Соловьева как рефлексию русского самосознания?
2. Можно ли рассматривать религиозную философию В.С. Соловьева как вариант решения вопроса о соотношении Веры и Разума?
3. Религиозная философия В.С. Соловьева и светское обоснование духовных ценностей: пути взаимодействия.

### **Литература**

1. Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового миросозерцания // Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 1. С. 344–356.

2. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 2. С. 5–170.

3. Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Сочинения. М. : Мысль, 1982.

4. Порус В.Н. Вместо предисловия: идейное наследие В.С. Соловьева в контексте современной культуры // Россия и вселенская церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 19.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b> .....	5
<b>Тема 1. Творческий путь В.С. Соловьева</b> .....	7
Контрольные вопросы .....	24
Литература .....	25
<b>Тема 2. Христианское сознание и концепция всеединства в творчестве В.С. Соловьева</b> .....	26
Контрольные вопросы .....	43
Литература .....	43
<b>Тема 3. Религиозно-философское учение В.С. Соловьева. Чтения о богочеловечестве</b> .....	44
Контрольные вопросы .....	61
Литература .....	61
<b>Тема 4. Религиозные искания В.С. Соловьева. Россия и вселенская церковь</b> .....	62
Контрольные вопросы .....	77
Литература .....	77
<b>Тема 5. Нравственное учение В.С. Соловьева. Оправдание Добра</b> .....	79
Контрольные вопросы .....	96
Литература .....	96
<b>Тема 6. Философия В.С. Соловьева и современность</b> .....	97
Контрольные вопросы .....	107
Литература .....	107

*Учебное издание*

**ЧЕШЕВ Владислав Васильевич**

**ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА  
В.С. СОЛОВЬЕВА**

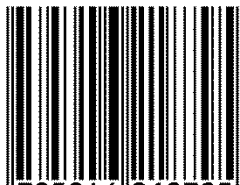
**Учебное пособие**

Редактор Н.А. Афанасьева  
Оригинал-макет А.И. Лелююр  
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой

Подписано к печати 20.11.2019 г. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага для офисной техники. Гарнитура Times.  
Печ. л. 6,8. Усл. печ. л. 6,3.  
Тираж 30 экз. Заказ № 4097.

Отпечатано на оборудовании  
Издательского Дома  
Томского государственного университета  
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36  
Тел. 8+(382-2)–52-98-49  
Сайт: <http://publish.tsu.ru>  
E-mail: [rio.tsu@mail.ru](mailto:rio.tsu@mail.ru)

ISBN 978-5-94621-879-5



9 785946 218795