

## БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ФИЛОСОФИИ Вл. СОЛОВЬЕВА

*Л.К. Нагорная*

Стержнем философской системы Вл. Соловьева является учение о Богочеловечестве, то есть «превращение мирского царства в Царство Божие, что не от мира сего». Верной логике и схеме, свою центральную идею философ проводит через теософские, историко-софские и теургические построения. Соловьев, как и другие философы Богочеловечества, отрицательно относился к «историческому христианству» и противопоставлял ему христианство будущего. Философия Соловьева глубоко и всесторонне проанализирована в трудах его современников, а также в более поздних работах религиозных философов и теологов [1]. Суждения различны и иногда взаимоисключаемы, но что признается всеми, - это существование определенной системы в его философии. Любая объективно-идеалистическая система предполагает существование метода и «безусловного сущего», т.е. выведение природного мира явлений из мира Божественной сущности и возвращение идеи феноменального мира к своему творцу. По этому поводу в работах Вл. Соловьева ощущается исключительное влияние «абсолютного» идеализма Гегеля. Соловьев так же, как Гегель, попытался связать все существующее с «абсолютным обоснованием». У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым» [2].

Можно обосновывать и анализировать философский оптимизм или пессимизм ученого, его апокалиптические и трагические послышки, подвергать временному структурированию его взгляды, но это только запутывает интересующую нас проблему. На наш взгляд, все силы своего философствования Вл. Соловьев направил на реорганизацию и организацию существующего мира. Задача эта глобальна. Сначала он вырабатывает метод, который бы помог понять возможность такой организации, затем в рамках этого метода исследует человека и социальные формы его бытия и, последнее, самое сложное, - обращается к качеству общества, его нравственности, следованию идеалам Добра и Красоты, мечтает об осуществлении идеала такого общества на земле. Философия Соловьева сложна и противоречива, и вряд ли надо упрощать ее так, как это сделал Г. Флоровский: «Оригинальным мыслителем Соловьев

не был... Всегда оставался он только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и кончая немецким идеализмом» [3].

Свой метод организации мира Вл. Соловьев выстраивает, начиная с работ «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1888), «Кризис западной философии» (1874). Прежде всего, уже во введении к книге «Кризис западной философии» ученый отстаивает свое убеждение по поводу того, что философия есть дело личного разума, и поэтому «... философское познание есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания, субъект философии есть по преимуществу единичное я как познающее... поэтому философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение отдельных лиц» [4].

Эти рассуждения можно принять за преамбулу ко всей философии Вл. Соловьева, здесь право и на ошибку, и на оригинальность творчества субъекта. Отстаивая метафизику от нападок позитивистов, философ отстаивает право существования и таких метафизических проблем для философии, как проблема Богочеловечества. Становлению метода Вл. Соловьева в философии в какой-то мере посвящена работа В.Н. Акулинина «Философия всеединства», но эта работа носит более исторический, нежели философский характер и не вскрывает влияние метода на все последующие философские воззрения Вл. Соловьева. Анализ метода философии Вл. Соловьева необходим для того, чтобы выяснить сходство и различие данной концепции от похожих идеалистических систем Запада. Безусловно, понятия «соборности», «всеединства» мы встречаем в работах А. Хомякова, Н. Федорова и других, но разработка всеединства как метода целостного восприятия имеет место лишь в философии Соловьева.

Как бы изначальное ядро к этому методу философ находит у Канта, считая, что именно в системе трансцендентального идеализма, которая у Канта «недоговоренная и незаконченная», есть два момента, с которых должно начаться новое развитие. Преемником Канта является Фихте, который по-

своему объяснил эти два момента в его философии: во-первых, непризнание самобытной сущности вне познающего субъекта; во-вторых, учение о первоначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции. Вл. Соловьев дает высокую оценку этим догадкам в философии Канта, сетует на то, что Фихте эти его принципы развивает в полную и замкнутую систему.

Главное для нашего исследования здесь то, что, говоря о познании, философ делает следующие замечания, то есть заостряет свое внимание на том, что «всякое познание, всякий опыт возможен, очевидно, только под условием единства познания в познающем, т.е. при постоянном сопровождении самосознания: я мыслю», и «...так как познание есть, по Канту, сведение многообразности чувственных данных к единству, полагаемому трансцендентальной апперцепцией, то общие формы познания – категории – суть лишь условия, при которых многообразный материал чувственности может быть отнесен к единству самосознания...» [5]. Считаем, что эти послышки философии Канта оказали начальное влияние на становление метода Всеединства философа. Не случайно, эта работа написана прежде, чем «Критика отвлеченных начал» и «Философии цельного знания», где «априори» метод был уже сформулирован.

Соловьева часто называют шеллингианцем. Шеллинг, безусловно, оказал на него влияние, прежде всего, в том смысле, что у философа в разработке вышеназванных принципов Канта появляется понятие «абсолютного субъекта», «безусловного субъекта», понятие, без которого религиозный философ не может развить свою концепцию Богочеловечества и метод. В философии Шеллинга он видит прогресс идеализма. «У Фихте субъект был односторонним, он оставался в себе самом, и объективная природа была лишь его отрицанием, у Шеллинга же субъект, так сказать, вбирает в себя природу, которая получает положительную действительность, но лишь как проявление, самоопределение безусловного субъекта...» [6]. Хотя и это безусловное, абсолютное начало мыслится лишь в возможности, в понятии.

Далее Вл. Соловьев обращается к Гегелю и подробно разбирает диалектический метод, называя систему Гегеля «системой абсолютного рационализма». В своей философской системе Вл. Соловьев обращается к диалектическому методу Гегеля, но для него он тоже односторонность. Для метода цело-

стного восприятия мира, всеединства не хватает третьего элемента, который вводит философ: «... непонятный, иррациональный элемент во всяком явлении, очевидно, и есть внутренняя его сущность...», «...независимая от нашего представления и относящаяся к этому последнему как содержание к форме...» [7].

И эмпиризм, и рационализм – это отвлеченные начала, не дающие истины и целостного знания о мире. Свои представления о всеединстве Вл. Соловьев формулирует в работе «Критика отвлеченных начал», где он раскрывает путь к истинному познанию, которое невозможно без предположения «безусловного бытия», то есть «истинно-сущего и всеединого». И что немаловажно для нашего исследования учения Богочеловечества, он подчеркивает: «Это начало как всеединое не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренне связан и со всем существующим, как заключающемся во всеедином, и действительно познавать это все» [8].

Выстраивая свою методологию, Вл. Соловьев, говоря о всеедином, сразу же выделяет имманентную связь «абсолютно сущего» и субъекта познающего, творца и творения. Казалось бы, свой метод познания, как традиционно принято на Западе, Вл. Соловьев развивает в рамках гносеологии, но она у него выступает как момент, как функция субъекта в целостном мире. Философия Соловьева онтологична, но не лишена и гносеологии, которая как бы составляет момент, аспект его системы. Метод мыслителя по организации мира в своем основном сводится к следующему: разум есть соотношение всех существ в единстве всего, всеединство есть форма истины, соотносящиеся же существа – «все», что составляют содержание истины, безусловное начало, то есть единое обнимает собою или содержит в себе все.

Ясно и конкретно видно различие метода и системы Гегеля и Соловьева, изложенное Е. Трубецким: «... основное начало Гегеля есть чисто отрицательное, всеединое, из которого ничего вывести нельзя: поэтому оно не может быть началом всего, не может быть принципом истины. Напротив, таким принципом, по Соловьеву, «может быть всеединое только в положительном смысле, то есть не то, что содержится во всем, а то, а то, что в себе содержит, что есть абсолютное не как

отрешенное (ото всего), а как совершенное (во всем). Всеединое может существовать только как форма абсолютной реальности: она не только мыслимое, но вместе с тем и истинно сущее» [9]. Что следует из этого метода? Соловьевым отрицается хаос, энтропия, зло существующего мира, и его универсальный метод «положительного всеединства поможет преобразованию мира».

Его оппонент и биограф Е. Трубецкой, пожалуй, лучше всех знакомый с философской системой Вл. Соловьева, считает, что если бы у Соловьева не было ничего, кроме шеллингианской гностики и его национально-мессианической метафизики о Третьем Риме, то его учение уже бы умерло. Задача исследователя, считает его биограф, - доказать, что «... все эти отжившие ныне мечты «Соловьева исторического» находятся в полном противоречии с той центральной идеей Богочеловечества, которая составляет бессмертную душу его учения» [10].

Метод Вл. Соловьева, изложенный выше, помог ему в теософских и историософских построениях довести понимание человека до Богочеловека, понимание общества как формы существования человечества до Богочеловечества. Для философа христианство – это, прежде всего, религия Богочеловечества, отсюда он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека. Человек для него – это прежде всего связующее звено между божественным и природным миром. Он признает только свободное соединение человека с Богом, ибо именно в этом процессе раскрываются все возможные силы человека.

Антропология Вл. Соловьева начинается с работы «Философские начала цельного знания» (1877). Прежде всего, в этой работе он формирует закон развития, так как без этого считает невозможным раскрывать природу живого организма. Он считает, что развитие – это процесс имманентный, то есть все определяющие начала и составные элементы должны находиться уже в зародыше. Отсюда: «... Развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели» [11]. В этой работе он останавливается на физической природе человека: человек, как всякое индивидуальное существо, состоит из большого числа органических элементов, которые являются самостоятельными. В организме человека есть крупные части, голова, руки, грудь, но главными являются нервная, кровеносная и мускульная системы. Природа

человека, по Соловьеву, представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю. Но уже говоря о природе субъекта, философ использует способ осмысления мира как всеединства. Человека он практически не разделяет с обществом. Так, он считает, что «... в организме человечества мы различаем, во-первых, составные его части – племена и, во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях, как необходимые для его органической жизни» [12]. Трудно согласиться с Зеньковским, который антропологию Вл. Соловьева начинает раскрывать с понимания им божественной сущности человека, то, что разрабатывается в «Чтениях»..., «начиная с Абсолюта, Мировой души, т.е. с космологической концепции человека» [13]. На наш взгляд, если следовать его методу, то во всем необходим синтез философии и веры. И природное состояние человека Соловьев начинает исследовать, используя данные анатомии, физиологии и т.д., причем он считает, что основные формы общечеловеческой жизни свой источник имеют «... в началах, определяющих самую природу человека». Безусловно, здесь же философ от научных представлений о человеке переходит к метафизическим построениям, касаясь основных форм бытия человека. Предметом чувства человека является объективная красота мышления, объективная истина воли – объективное благо. Какова же цель существования? И здесь приоритетным для человека по сравнению с материальным, правоммерным существованием Вл. Соловьев считает абсолютное существование – полное и вечное.

Таким образом, «... достижение абсолютного существования, или вечной и блаженной жизни, есть высшая цель для всех одинаково, ... она и становится необходимо принципом общественного союза, который может быть назван духовным или священным обществом (церковь)» [14].

Божественная природа человека, то положительное, что в развитии приведет человека к Богочеловеку, анализируется Соловьевым в работах «Чтения о Богочеловечестве» и «Духовные основы жизни» (1882-1884). Особенно в работах очевиден мистицизм Вл. Соловьева, без которого, вероятно, трудно представить и его космизм, и его Богочеловечество. В целом вся философия его религиозна и мистична. Теософические и историософические конструкции вообще невозможны

без мистицизма, а тем более представления о таинственном слиянии Божеского и человеческого в Богочеловечество невозможны без мистического. Мистицизм был свойственен всем философам, занимающимся учением о Богочеловечестве.

Нам импонирует точка зрения крупного русского философа К. Леонтьева по этому поводу. Он утверждает, что «мистицизм (т.е. расположение веровать в нечто таинственное, выше видимого мира и выше нашего разума стоящее) до того теперь нужен человечеству, что не только мистицизм какого бы то ни было христианского оттенка приносит пользу, отвлекая ум от господствующей утилитарной пошлости и мелочной практичности нашей, но даже и всякий мистицизм, - мусульманский, буддийский, индивидуально-фантастический, спиритический и т.д.» [15]. Эта цитата философа-эстета актуальна и для нашей современной жизни. Что касается трудов Вл. Соловьева, то мистицизм делает их возвышенными, духовными; в них получил развитие общехристианский мистицизм.

Большое внимание критике мистицизма Вл. Соловьева уделил русский философ-рационалист Б.Н. Чичерин в своей работе «Мистицизм в науке», критикуя его за подчинение научной точки зрения мистической. Б. Чичерин по сути дела не понял особенностей философии и метода Вл. Соловьева. Это обычное расхождение философа-рационалиста и философа, занимающегося религиозной антропологией. К Б. Чичерину и его критике Вл. Соловьева мы вернемся при анализе теургических проблем.

Интересна также точка зрения Э.Л. Радлова на мистицизм Вл. Соловьева. Радлов причислял Вл. Соловьева к мистикам, потому как его стояние духа – интеллектуальная интуиция, поэтическое вдохновение и религиозное настроение – позволили видеть, ощущать трансцендентный мир. Такой мистицизм есть достижение высшего человеческого сознания. Радлов мистицизм делит на восточный и западный, причем, восточная мистика – это путь познания, западная мистика – путь деятельный. «Мистицизм Соловьева принадлежит ко второму типу, к типу западных мистиков, Соловьев – «русский Сократ» [16]. Он подчеркивает в этой работе безусловное влияние Вл. Соловьева на духовный перелом у Н. Бердяева и С. Булгакова, их переход от марксизма к мистицизму и признанию религиозной истины.

Действительно, для многих современников Н. Федорова, Вл. Соловьева, Н. Бердяева

было ясно, с чем связано их «свободомыслие в интерпретации христианства и недовольство «исторической церковью», по сути дела отрицающей возможность исторического процесса по пути к Богочеловечеству. Они видели свою задачу в развитии христианской истины. Христианское учение, по их мнению, не закончило свое развитие в двух отношениях: во-первых, в плане догматическом; во-вторых, принципы христианства не проникли ни в личную жизнь христиан, ни в жизнь самой церкви. Поэтому учение о Богочеловечестве каждого из вышеназванных философов связано, прежде всего, с деятельной, активной жизнью христианина.

Очень сложно представлено в философии Вл. Соловьева учение о божественном в природе человека. Есть идеал Богочеловека – Иисус Христос, символ Добра, Красоты и Истины. Каким образом человек должен развивать в себе заложенные от природы качества божественного? Здесь возникает сложная связь безусловного Абсолюта, Софии и Логоса ( в понимании Вл. Соловьева это и есть Иисус Христос), далее мира и человека. Каков путь соединения этих начал – природных и божественных в едином космосе? Судя по учению Вл. Соловьева, эти связи не могут быть поняты естественным путем и раскрываются только в общении интимного мистического между Богом и человеком, в Богочеловеческом единстве: «Такое понимание откровения вытекает из основного принципа всего религиозного и философского учения Соловьева» [17].

Идея Богочеловечества – центр всего его учения. Именно здесь сплетаются все нити мыслей Вл. Соловьева. Абсолютным философ считает «необходимое предположение всей нашей сознательной, разумной жизни», то есть идеальная необходимость божественного мира ясна для исследователя в области систем объективно-идеалистической философии. Задача состоит в том, чтобы понять, как возможно существование несовершенного, изменчивого, условного бытия рядом с полнотой Абсолютного. Связующим звеном между божественным и природным миром, по мнению религиозных философов, является человек. Именно он объединяет в себе мировые противоположности безусловного и условного, абсолютного и преходящего. Такое утверждение обрекает в лучшем смысле слова философскую систему Вл. Соловьева на антропоцентризм, признание наряду с теодицеей антроподицей.

Философ считает, что традиционная форма религии исходит от веры в Бога, но не доводит этой веры до конца. Внецерковная цивилизация исходит из веры в человека, но и она не доводит своей веры до конца; «... последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» [18]. Верность своему методу, где все является отвлеченным и только всеединство есть истина, сохраняется у него и в приведенном выше высказывании. Человек также нечто отвлеченное, если он не объединяется через положительное с другими субъектами, а затем с Богом, образуя Всеединство или Богочеловечество. Человек, по Соловьеву, это и всеобщее, и частное. По форме своего сознания он всеобщее, но он и особенный, конкретный, то есть и частное. Сочетая в себе всеобщее и частное, человек является субъектом как божественных, так и небожественных состояний. В идее – человек – носитель всеединства, в конкретном, реальном мире он, конечно, ограниченное существо.

В учении об идеях Вл. Соловьев следует Платону «... основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы – атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи» [19]. Каждый субъект, являясь содержанием безусловного начала, составляя целое, должен иметь свое определенное содержание, то есть он не может быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, он сам есть вечная идея. По Соловьеву, целостное всеединство не есть нечто безличное серое, оно вбирает в себя яркую индивидуальность каждой конкретной истины, отсюда богатство и значимость идеального общества – Богочеловечества. Таким образом, человек может быть свободен и в Боге, иначе не было бы его самостоятельности и индивидуальности.

Вл. Соловьев подчеркивает неразрывную связь человека с природой, но говоря о сознании субъекта, он считает, что только личность способна воспринимать «божественную идею» и осуществлять ее в мире. Благодаря этому, по Соловьеву, человек является проводником... «всеединяющего божественного начала в стихийную множественность – устройтеlem и организатором вселенной» [20]. Отсюда огромна роль человека в космической концепции Богочеловече-

ства. Для философа человечество – «центр мира» и «окружность Божества». В идеальном плане в качестве организатора вселенной Соловьев подразумевает Мировую душу, далее эта роль принадлежит человеку, именно личность осуществляет реально порядок природы. Для Соловьева Мировая Душа есть и вечное человечество.

Подробно представление о Мировой Душе в учении Вл. Соловьева исследует В.В. Зеньковский. Это понятие создано Платоном, затем попадает в христианскую метафизику и космологию. И хотя Зеньковский в этом анализе избегает говорить об учении неоплатоника Плотина, нам представляется, что его понятие «Мировой Души» наиболее близко учению В. Соловьева, учению Платона свойственна интеллектуальна четкость платоновского объективного идеализма.

Кратко изложим интересующие нас вопросы из философии Плотина. Духовное начало у него имеет иерархический ряд, представляет собой процесс эманации, низшее связывается с высшим. Если у Платона высшее духовное начало – «идея Блага, у Аристотеля – форма форм», то главное начало у Плотина единое, оно неразлично, это I ступень, далее II уровень – Ум, на этом уровне субъект и объект мышления тождественны, как и вся совокупность идей, которые мыслят самих себя. На этом уровне проявляется целостная интуиция, интеллектуальное созерцание. Следующий уровень эманации – Душа, понимаемая как мировая Душа. На уровне Души объект мысли расходится с субъектом, здесь синтез неделимости и делимости. Мировая Душа «... объемлет своим единством множественные души звезд планет, душу Земли, одушевляющую растения и животных, души демонов, людей и т.д.» [21]. Здесь очевидно сходство между христианской троицей и триадой Плотина.

Но в данном случае нас интересует связь учения о Мировой Душе у Соловьева с Плотиним. В «Чтениях...» Вл. Соловьев пишет, что божественный мир состоит из 3 главных сфер: «сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Все эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собою, представляют полное внутреннее единство или солидарность между собою, так как каждая из них восполняет другую, необходима другой, утверждается другой» [22]. Нет сомнения, что схеме сфер Соловьева соответствует иерархической эманации Единого у Плотина. Итак, природный мир находится в тесной связи с божественным миром, человек

принадлежит к обоим мирам. Ближе всего к божественному миру своим положительным общением с образами славы и красоты стоят личности с поэтическим творчеством, как считает Вл. Соловьев.

Почему важно для нас разобраться в учении Вл. Соловьева о Мировой Душе? Потому, что именно здесь имеет место целостное всеединство, то есть человечество соединяется с Божеством. В восьмом и девятом чтениях Вл. Соловьев как раз в символах христианства Божества, Иисуса Христа, Софии показывает механизм и поднятия низшего к высшему, и, напротив, отпадения. Выражение Соловьева о человеке как о божестве и ничтожестве, очевидно, исходит из двойной природы человека. Механизм связи раскрывается первоначально от высшей субстанции. В целостности божеского существа, по Вл. Соловьеву, присутствует двоякое единство: «... действующее, или производящее, единство божественного творчества, Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное...». «...В божественном существе – в Христе первое, или производящее, единство есть... Божество - Бог как действующая сила, или Логос..., в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо» [23].

Под вторым произведенным единством Вл. Соловьев понимает мистическую Софию, или идеальное человечество. Здесь Христос олицетворяет единство производящего и произведенного, Логос и Софию. Следовательно, совершенное человечество как идеал уже дано в Христе. Итак, если человек как явление есть временный, преходящий, то как сущность он вечен и всеобъемлющ, то есть «каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно хоронится и участвует в универсальном или абсолютном человеке» [24]. Если божественные силы образуют универсальный механизм живого Логоса, то и элементы человеческие образуют также цельный, универсальный, всечеловеческий организм, как «тело Божие», как «вечную душу мира». Здесь душа мира отождествляется с Софией. Таким образом, Богочеловечество или Мировая Душа, или София – это у Соловьева синонимы. Богочеловечество выступает как произведенная действительность Абсолютного. Всеединство объединяет и частное бытие. С точки зрения Вл. Соловьева соединение земного с Божественным есть конечная цель всего мирового процесса. Через христианскую символику Вл. Соловьев соединяет Божественное и челове-

ческое, производящее и произведенное, Логос и Софию. София, соединяясь с логосом, преодолевает дуализм, сливается божественное и природное.

В.В. Зеньковский утверждает, что Соловьев меняет свое учение о Софии. Если в «Чтениях...» он отождествляет ее с мировой душой, то уже в работе «Россия и Вселенская церковь» он отходит от этого отождествления, и далее понятие Софии у него уже не меняется. В последнем изложении этого учения Соловьев считает, что «самая суть внебожественной природы или хаоса» заключается «в стремлении к раздроблению и разложению тела вселенной», душа мира, носительница хаотической силы «... от века существует в Боге в состоянии чистой мощи» [25]. София же – это объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия. София, по Вл. Соловьеву, – это «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи» [26].

Анализируя чтение девятое, мы не можем согласиться с точкой зрения В.В. Зеньковского, так как уже здесь, в «Чтениях...», Вл. Соловьев глубже и тоньше раскрывает соотношение Мировой Души и Божественного начала. Он показывает функциональные возможности Мировой души, то есть, с одной стороны, лишь от Божественного Логоса она «получает силу надо всем и всем обладает» [27]. Но Мировая Душа, или София, может отделить относительный центр своей жизни от центра жизни Божественной, «может утверждать себя вне Бога» и, с другой стороны, «останавливая свою волю на самой себе, ... она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих», и тогда «... всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов» [28]. Именно в Мировой Душе, пишет философ, в таком случае частные элементы всемирного организма теряют общую связь и влачат эгоистическое существование, в корне которого содержится зло. Как видно, учение о Софии, о Мировой Душе приобретает достаточно законченный вид уже в «Чтениях...», а далее, в других работах оттачиваются детали. Мировая Душа, свободно соединяясь с Божественным Логосом, являет собой идеальное Богочеловечество, отпадая от него, становится частным бытием, распадаясь на отдельные элементы.

Идеи Софии как идеального начала человечества, как женского начала, не новы. Так, еще в древнеиндийской философии, в системе Веданта, Брахман Абсолют является единственной реальностью. Материальная

вселенская иллюзорна, она результат действия Майи, которая в свою очередь выступает как эманация Брахмана. Майя существует лишь потому, что ее реальная причина – Брахман с вечной энергией. Активность Майи связана с Брахманом, который наделяет ее своей имманентной силой. Эта концепция первоначала человечества свернута по сравнению с Богочеловечеством Вл. Соловьева, но какие-то связи, нити протянуты через века философской культурой между Востоком и Западом, и София как мудрость имеет более раннее происхождение, чем философия Вл. Соловьева. Как в восточной, так и в западной религиозной культуре первое идеальное человечество связано с женским началом. Далее в религиях это в значительной мере более персонифицируется; в буддизме Майя – мать Гаутамы, Мария в христианстве – мать Иисуса Христа и т.д.

У Вл. Соловьева совершенно особое отношение к проблеме зла, хаоса. Он связывает эти явления, столь заметные в мирской суете, не с добровольностью самого субъекта, а с тем, что это воля Мировой Души как единого свободного начала природной жизни, которая повергает все в «рабство, тление, отделившись от Божественного центра».

Одна из важных проблем метафизических и теософических построений – это проблема свободы воли. Скорее всего, можно поддержать тех философов, которые считают, что этот вопрос не очень глубоко разработан Вл. Соловьевым. В «Чтениях...» эта проблема рассматривается в девятой главе. Эта проблема чрезвычайно сложна и важна и в разных религиозно-идеалистических системах решается по-разному. Даже если сравнить единомышленников по учению о Богочеловечестве Вл. Соловьева и Н. Бердяева, у последнего свобода воли – центральная идея для «нового христианства» и человечества, у Вл. Соловьева – это один из моментов его сложной философской системы. Проблему свободы Вл. Соловьев рассматривает в метафизической плоскости; начинает излагать свое мнение на свободу в «Критике отвлеченных начал», критикуя теорию Канта-Шопенгауэра, затем продолжает в «Чтениях о Богочеловечестве». Вл. Соловьев считает, что вопрос о свободе воли решается в метафизике, а в этике – вопрос о «нравственной свободе». Понимание свободы философ дает также в работах «История и будущность теократии» и в «Трех разговорах».

Глубоко анализируя содержание материала Вл. Соловьева о свободе воли, Э.Л. Ра-

длов приходит к следующим выводам: во-первых, он на протяжении всего времени сохранил одни и те же воззрения на природу свободы: во-вторых, строго разграничивал вопрос о нравственной свободе, которая возможна на эмпирической почве, от свободы в метафизическом смысле; в-третьих, метафизическое понимание свободы состоит в том, что человек свободен во зле, а не добре, а зло имеет объективный характер [29].

У Соловьева проблема свободы воли возникает в феноменальном мире, и она требует разрешения в метафизическом плане. Философ был хорошо знаком с уже существующими точками зрения на свободу. Так, Кант считал человека свободным лишь потому, что он принадлежит к умопостигаемому миру, в феноменальном мире не следует искать свободы. Точку зрения Канта на свободу пояснил Шопенгауэр. Исходя из того, что действительный мир для сознания человека образуется при помощи априорных понятий и одна из важнейших категорий будет причинность, тщетны усилия найти в феноменальном мире возможность свободы [30]. Противоположная точка зрения изложена в учении блаженного Августина. Он считал, что человек свободен потому, что он всецело принадлежит к умопостигаемому миру, где определяет все божественная благодать и свою волю он может проявлять в действиях, принадлежащих миру явлений. «Человек, по мысли Августина, свободен во зле и не свободен в добре; таким образом, свобода не есть преимущество человека, а недостаток» [31].

Учение Вл. Соловьева о свободе воли согласуется с учением Августина, только он придает злу положительный характер, следуя учению Шеллинга. Свое учение о свободе воли философ увязывает с учением о Мировой Душе, о Богочеловечестве. Он писал в чтении девятом, что когда мы не утверждаем себя в отдельности, то в этом случае «погасает мучительный огонь личной воли» и идет осознание «своего единства со всем другим». Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряженное состояние индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякий же акт воли, по определению своему свободен, то, следовательно, зло есть свободное произведение индивидуальных существ» [32]. Зло, считает Вл. Соловьев, не имеет физического начала, оно у него метафизическое, как следствие грехопадения, итак, «... первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира...» [33].

Процесс отпадения мировой Души от Божественного центра предполагает и обратный путь соединения божественного начала с душой мира и этим самым осуществление воплощения божественной идеи в мире как цели всего мирового движения. Но реализация божественной идеи в мире – это сложный, медленный и мучительно-напряженный процесс. С чем связано такое медленное достижение цели? Соловьев дает этому ответ, считая, что в этом виновата свобода, без которой немислимы ни Бог, ни природа. «Свободным актом Мировой Души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» [34]. Значит, единство это должно быть обоюдным, идти и от Бога, и от природы. Вообще вопрос о свободе воли остается открытым и в философии Вл. Соловьева. Он обращается и к отрицательному взгляду на свободу Канта-Шопенгауэра, и положительному – Шеллинга. Но при всем при этом следует признать, что у Соловьева свобода воли человека проявляется во зле, а добро определено благодатью. И самоутверждение человека через самоотрицание своего эго – это путь к всеединству, к Богочеловечеству.

Как и В.В. Зеньковский, так и Е.В. Трубецкой критикует Вл. Соловьева за его учение о мировой Душе (Софии). «У Трубецкого мир внебожественен, Бог свободен от мира и мир свободен от Бога. Мир не есть явление Божества, мировой процесс совершается вне Бога, Душа мира не есть София. София не в мире, а в Боге» [35]. Н. Бердяев, сам разрабатывая идею Богочеловечества в своей философии, естественно, не мог согласиться с точкой зрения Е.В. Трубецкого на идеи Вл. Соловьева. Он упрекает его в том, что тот порывает с мистическими традициями. Мистицизм немислимы без пантеизма и гностицизма. Мистическое сознание всегда обращалось к сближению мира и Бога, души и Бога. Как считает Бердяев, именно мистический опыт снимает противоположность между трансцендентным и имманентным. «В мистике Бог становится имманентным человеческой душе и душе мировой. Мистика, в известном смысле, всегда имманентна, она не мирится с трансцендентностью Бога человеческой душе» [36].

Подобные представления свойственны всем философам Богочеловечества и карди-

нально отличают их от ортодоксальной теологии религиозных философов, ее приверженцев. Вл. Соловьев утверждает, что смысл мира есть всеединство. Утвердить себя субъекту в своей отдельности невозможно. Разрозненное, бессмысленное бытие призрачное и преходящее, истинное бытие имеет смысл лишь в единстве со всем. Мысль эта актуальна чрезвычайно и для современной жизни. Допустим, что Е. Трубецкой упрекает Вл. Соловьева в утопизме земном, Н.А. Бердяев упрекает Е. Трубецкого в утопизме небесном. Но из всего этого очевидно одно, что рациональные моменты философии Богочеловечества при всем противоречии с теологией современной имеют рациональные начала и для человека, и для общества. Эта философия идеально сочетает в себе реальность и ирреальность, утопизм и действительность. Трудно отрицать нравственную посылку мысли Вл. Соловьева, что «... с одной стороны – эгоизм как усилие обособиться и завладеть жизнью исключительно для себя, откуда напряженный раздор всех, всемирное зло, тьма, хаос и бессмыслие, с другой стороны, - невольное влечение единящей силы, через которую каждое относится ко всему и в этом отношении «Логос» находит свой смысл и разум...» [37].

Вл. Соловьев думал, что мир должен пройти через свободу и свободно прийти к Богу. Он сам прошел школу германского идеализма, для него она была школой свободы мысли, как греческая философия, платонизм были школой свободомыслия для восточной патристики. Безусловно, философия Богочеловечества испытала на себе не только влияние немецкого и византийского свободомыслия, но и атмосферу несвободы, царившую в российском тоталитарном государстве. Тему исторического процесса как пути к Богочеловечеству Вл. Соловьев рассматривает в своей историософии. Мы понимаем, что понятие свободомыслия применимо не только в материалистической школе, но и в идеалистических системах, это доказывалось и нашими исследованиями.

### Литература

1. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1-2. - М., 1913; Радлов Л. В.С. Соловьев. Биографический очерк// Соловьев В.С. Собр. Соч. в 10 т. Т. 10; Леонтьев К. Избранное. - М., 1993; Флоровский Г. Пути русского богословия. - Барнаул, 1983; Лосский Н.О. История русской философии. - М., 1991; Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч.1. - Л., 1991; Новгородцев П.И. Идея права в фило-



- софии Вл. Соловьева// Из истории отечественной философской мысли. - М., 1991; и др.
2. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. - С. 314.
  3. Там же. С. 318.
  4. Соловьев Вл. Кризис западной философии// Соч. Т.2. - М., 1988. С.6.
  5. Там же. С. 28.
  6. Там же. С. 31.
  7. Там же. С. 57.
  8. Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал// Соч. Т.1. - М., 1988. С. 685.
  9. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.1. М., 1913. С. 222-223.
  10. Там же. С.11.
  11. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. Т.2. - М., 1988. С. 142.
  12. Там же. С. 146.
  13. Зеньковский В.В. История русской философии... С. 48-49.
  14. Соловьев Вл. Философские начала... С. 148.
  15. Леонтьев Записки отшельника// Избранное. - М., 1993. - С. 200.
  16. Радлов Э.Л. Характер творчества Вл. Соловьева// Журнал Министерства народного образования. - М., 1909. - С. 186.
  17. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. Соловьева... - С. 324.
  18. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соч. Т. 2. - М., 1989. - С. 27.
  19. Там же. С. 53.
  20. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьева... - С. 328.
  21. Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли// Культура Византии. - М., 1984. - С. 53.
  22. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве... С. 110.
  23. Там же. С. 113.
  24. Там же. С. 118.
  25. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. - М., 1911. - С. 335.
  26. Там же. С. 347.
  27. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве... - С. 132.
  28. Там же. С. 133.
  29. Радлов Э.Л. Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб., 1911. - С. 5-6.
  30. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление// Собр. соч. Т.1. - М., 1992.
  31. Радлов Э.Л. Учение Вл. Соловьева... - С. 4.
  32. Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве... - С. 125.
  33. Там же. С.126.
  34. Там же. С. 137.
  35. Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме// Русская мысль. 1913. - №9. - С.48.
  36. Там же. С. 49.
  37. Соловьев С. Духовные основы жизни. Т. 3. М.-СПб., 1882-1884. - С. 322.