

АБСОЛЮТНОЕ И МИР В УЧЕНИИ Вл. СОЛОВЬЕВА

В.Ю. Инговатов

Принято считать, что метафизика В.С. Соловьева выводится им из общего понятия Абсолюта. Между тем, эта правильная в общих своих контурах мысль, должна быть подвергнута некоторой переоценке. Основным делом своей жизни философ считал создание христианской философии, в которой бы истина Богочеловеческого Откровения миру была представлена не в ложных формах «мертвой буквы» и оторванных от реалий бытия современного ему человека схоластических схем, а в качестве живого, нравственного и преобразующего слова. Отсюда вытекает известное стремление Владимира Соловьева пересмотреть *рациональную направленность* западной философии, которое проходит стержневой линией через все его метафизические построения. Новоевропейский принцип автономизации философии объявляется им односторонним и разрушительным по своим последствиям для умственного и духовного бытия человека. Свою задачу он видел в реализации «синтетического замысла», суть которого состоял в выработке «цельного знания» о Боге, мире и человеке. «Цельное знание» представлялось философу как синтез религии, философии и науки, который бы опирался на соединение трех элементов познания – опыта, разума и веры – в единое целое. При этом мистическое начало (вера) непременно должно здесь занимать верховное место по сравнению с рациональным и эмпирическим началами нашего знания. Философия может и должна обладать относительной самостоятельностью только с той целью, чтобы совместно с наукой обратиться к решению высшей задачи познания, определяемой теологией.

Но содержание философии В.С. Соловьева не сводится до прежнего положения «служанки теологии». Его система совершенно свободна от крайности насильственного противопоставления и подчинения «истин разума» - «истинам веры». С точки зрения философа, истина не может определяться только как мысль разума, только как факт опыта или только как догмат веры, поскольку является и первым, и вторым, и третьим. Философия, таким образом, вместе с научным знанием сводится у него к свободной теософии. Для реализации поставленной задачи

по «организации цельного знания» необходимой становится своеобразная «организация действительности» или теургия, которая, в свою очередь, может быть осуществлена при свободном принятии обществом Абсолютных начал бытия или свободной теократии.

Сам В.С. Соловьев обычно подчеркивал, что он не имеет какой-то собственной, оригинальной философии. Его задача состоит в оправдании «веры отцов». Этим он хотел подчеркнуть, что свои философские истины он обрел в христианстве, в вере своих предков и теперь хочет показать найденное знание другим людям. Поэтому и тип своих философских построений он предпочитает называть мистицизмом, поскольку для получения всей полноты истины оказывается недостаточным одного лишь эмпиризма или рационализма западной мысли. Только вера, как источник знания о трансцендентном мире, достраивает наше бытие до цельной полноты. Такое знание целокупно вбирает в себя и феноменальный мир (мир явлений), и высший сверхматериальный мир, содержащий скрытое от человеческого разума знание об Абсолютной сущности бытия. Однако теорию «цельного знания» Владимир Соловьев противопоставляет не только западному рационализму, но и иррационализму славянофилов. Главной особенностью познания он все же считает возможность адекватного проникновения в Сущее. В.С. Соловьев исходит из утверждения, что «цельное знание» совместно с «цельным творчеством» должны способствовать достижению «цельной жизни» [8, с.175-176].

Метафизика В.С. Соловьева, призванная решить проблему соотношения Абсолюта и мира, традиционно определяется как *метафизика всеединства*. В её рамках была выработана формула, согласно которой Абсолютная сфера бытия есть то «положительное всеединство» бытия, к которому только и может быть устремлен сам человек. Конечно, здесь нетрудно обнаружить влияние учений Б. Спинозы и Ф.В.И. Шеллинга. Абсолютное мыслится не отдельным и противостоящим миру, а как его онтологическая основа. По В.С. Соловьеву такое Абсолютное первоначало надо считать *сущим*: «сущее есть сила

бытия, это очевидно уже из того, что оно производит бытие, то есть, проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно не исчезает как сущее, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие» [9, с.701]. Здесь возникает тема «двух Абсолютов», которой он оставался верен до конца своей жизни. Под «первым Абсолютным» он как раз понимал сущее. Что же касается «второго Абсолютного», то это есть «идеальный космос Платона», или «идея» [4, с.38].

В чем же заключена привлекательность неоплатонической традиции по элиминации радикального различия Бога и мира, как двух форм бытия, которую для отечественной философии первым широко озвучил В.С. Соловьёв? Основная идея его метафизики состоит в послышке о том, что мир, как обнаружение бытия космоса, есть «становящееся Абсолютное», содержащее те же элементы бытия, что и Абсолют (отсюда выводится положение о тождестве мира и Абсолюта), но только состояние этих элементов лишено той гармонии, какой они обладают в Боге. Поэтому в метафизике всеединства В.С. Соловьёва нет ясно и четко очерченной идеи творения. Более того, исходя из положения, заимствованного у Ф.В.И. Шеллинга, о том, что не только нельзя мыслить мир без абсолютной основы, но и Абсолют без мира, он утверждает об их онтологическом тождестве. А так как мир полагается Богом из самого себя, то мир, природа, космос могут выступать только результатом *перестановки элементов*, уже субстанционально пребывающих в Боге. Разумеется, эта позиция не может быть признана соответствующей христианской традиции, поскольку идея творения предполагает возникновение явления нового качества, рождение ещё не существовавшего бытия, а не простого перемещения онтологических «ингредиентов» из одного состояния в другое.

Сказанное выше, в целом, справедливо и для любых форм платонизма и пантеизма. Идеалистический монизм в платонизме дал В.С. Соловьёву обоснование против материалистического дуализма манихейского толка. Но если у Платона смысл посюстороннего присутствия личности полностью объективирован, то В.С. Соловьёв, следуя христианской традиции, придает человеческому «Я» активное начало в поиске жизненной цели. Смысл уже не существует сам по себе, он не оторван от субъекта и не является лишь принципом осмысления инобытия. Поиск смысла жизни напрямую связан с поиском Бога как Абсолютного блага. Вера античного

грека в силу собственного разума на этом пути бессильна: трансцендентные истины не подвластны человеческому уму. Здесь начинают действовать иные силы, иные законы, определяющие человеческое существование. Но что способно укрепить христианскую веру в том, что человеку может открыться тайна истинного блага в его земном бытии? Апостол Павел говорит по этому поводу: «... любящим Бога, призванным по Его соизволению, все содействует ко благу» [Римл. 8:28]. Любовь становится высшим светом, озаряющим путь к благу. Она соединяет как бы два берега бытия: телесный и духовный. Истинное предназначение «Я» проявляет себя в мире через любовь к Богу и любовь ко всем ближним окружающим человека людям. В этом высшем христианском императиве сосредоточена вся сущность нового, теоцентрично ориентированного человека. В отличие от античного платонизма любовь в христианстве не является одной лишь демонстрацией устремленности человека к интеллигентной красоте. У Платона Эрос влечет «Я» к благу, к высшей идее, он есть мост между чувственной и сверхчувственной природой. В конечном итоге высшая ступень любви, на которую может подняться человек, тождественна анамнесису, то есть припоминанию душой абсолютного и самого прекрасного из миров. В христианстве любовь лишена античной ограниченности: через образ Христа она преодолевает двойственность человеческой явленности в мире, ибо не принижает человека до слепого служения чему-то абстрактному и далекому, равно как и не заставляет его рабски удовлетворять собственную тягу к наслаждению. Соединяя через символ креста вертикальный («любовь к Богу») и горизонтальный («любовь к ближнему») векторы любви христианство наполняет бытие человека подлинным смыслом не только в мечтаниях вернуться к изначальному благу, но, прежде всего, в повседневной реальности его земного существования. Любовь к Богу и любовь к ближнему есть, поэтому, *необходимое условие* на пути обретения подлинного существования. Она выражает то высшее благо, которым и является Бог. «Никто не благ, как только один Бог» [Матф. 19:17]. Всеблагодатью Абсолюта пронизано бытие личности. И то, что человек не может полностью освободиться от беспокойных и мучительных поисков смысла собственного присутствия показывает нам участие Абсолюта в существовании любого эмпирического «Я».

Вообще надо сказать, что мотивы пантеизма представляют из себя способ упрощенного видения источников зла в мире. Пантеизм очень невнятно решая проблему свободы, вынужден искать источники зла не только в мире, но и в Абсолюте. В сущности любой тип теизма всегда превращается в пантеизм, когда начинает не просто отождествлять Бога и мир, но, самое главное, когда он начинает *отрицать* саму жизнь в Боге. Тогда начало жизни приписывается уже только миру, а Бог мыслится как статический акт. На самом же деле христианская традиция заставляет посмотреть на проблему взаимодействия Бога и мира иначе: *оставаясь абсолютным субъектом бытия, Бог предоставил человеку возможность быть свободным субъектом своей нравственной жизни.*

В.С. Соловьев, хорошо осознавая противоречивый характер своей концепции, пытался снять возможные обвинения тем, что центр тяжести в его учении переносится на личность. Но, по его мнению, первичной реальностью в мире является не отдельное лицо – конкретный индивид, а человечество, которое становится отдельным существом через «положительное всеединство». Индивид есть только результат индивидуализации всеединства, которое неотчуждаемо присутствует в каждой из собственных индивидуализаций. Вслед за И. Кантом русский философ пытается обосновать три великих метафизических истины: существования Бога, свободы человека и его бессмертия. Но кардинальное различие между Соловьевым и Кантом состоит в том, что философская мысль Соловьева исходит из идеи тождества мира и Абсолюта. Существование мира невозможно без Бога, но и существование Бога нельзя мыслить без бытия мира. Поскольку абсолютная основа мира – Бог – не только есть воплощенное всемогущество, но и милость, то Он желает, чтобы все существовало в Нем, и, в то же время, чтобы Он был во всем. Соединение мира и Бога в свободное всеединство является, таким образом, начальной и конечной идеей метафизики Соловьева. Правда, сам Соловьев стремился избегать заостренной постановки вопроса о соотношении личности и человечества, индивидуального и социального. Ему намного ближе и интересней был иной поворот этой проблемы: *насколько возможно существование человечества как единого и живого организма?* И, надо отметить, к поискам разрешения этой проблемы Соловьев обращался на протяжении всего периода своего творчества.

Выдвинув идею теократического общества, Владимир Соловьев разделил социальное бытие нации на три ипостасных члена, с помощью которых постарался уподобить сам социальный организм догмату троичности Бога. К членам «социальной троицы» В.С. Соловьев отнёс власть духовного авторитета священства (власть церкви), светскую власть законно избранного государя (власть государства) и социальную власть, реализуемую через свободу человеческого духа (власть общества). Как и в божественной Троице, где каждая из ипостасей есть совершенный Бог, но в силу их единосущности существует только один Бог, так и в теократическом обществе все три органа власти обладают действительной верховной властью, но в то же время, основываясь и на безусловной солидарности друг с другом, они являются выразителями интересов единого коллективного целого. И так же как в Троице, где третье лицо предполагает два первых, так и в социальном организме должны присутствовать все три ипостасных члена, находящиеся в определенной иерархии между собой: власть государства должна быть подчинена авторитету Вселенской Церкви, а социальным свободам необходимо отвести самое достойное место в общественной и духовной жизни. В таком теократическом устройстве подлинный смысл существования личности может быть осуществлён, если силой духовного самосовершенствования самого человека будет достигнуто соединение земного и небесного, национального и общечеловеческого, индивидуального и социального в единое коллективное целое. Иначе говоря, с точки зрения Владимира Соловьева в его «социальной троице» индивидуальное и социальное бытие личности симфонически сливаются в истинной жизни Вселенской Церкви, в едином соборном коллективе.

В нашей отечественной религиозной философии теократические построения В.С. Соловьева по давней традиции оказывали и оказывают заметное и глубокое влияние на самосознание самых различных мыслителей. Не всегда и не во всем соглашаясь с его религиозно-философскими идеями, многие философы, тем ни менее, испытали сильное влияние от учения о «теократическом идеале» в общественном устройстве. С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, И.А. Ильин — список этот можно продолжить, каждый по-своему пытался разрешить проблему, столь близкую философской интенции В.С. Соловьева: *каким образом*

универсальное реализует себя в индивидуальном, а личное в сверхличном? Теоретическая платформа всеединства, которую пытался отстаивать Соловьев, разумеется, не могла тогда и не может сейчас считаться единственно возможным способом помысливания проблемы взаимоотношения национального и общечеловеческого. И полемика, возникшая в русской философии по поводу учения о всеединстве, является вполне оправданной и даже необходимой. Но важно также отметить, что В.С. Соловьев, разрабатывая свою концепцию всеединства, пытается преодолеть гуманизацию социального идеала, совершенную Новым временем. Тем самым он сознательно разрушает и «метафизический индивидуализм» рациональной философии, противопоставляя ему теорию всеединства. В свою очередь, искание всеединства, то есть *формы* синтеза веры, мысли и опыта человека, должно позволить ответить на вопрос о том, какая цель человеческого существования в этом мире действительно является подлинной? Сам В.С. Соловьев, как уже отмечалось выше, имперсонально пытался ответить на этот вопрос. Эмпирический субъект для него возможен только как *индивидуализация* всеединства, которое неделимо присутствует в каждом человеке. Индивид сам по себе не способен разорвать замкнутость бытия — он есть формальная причина исторического развития. Подлинным же субъектом движения является человечество, как действительный и собирательный организм.

Истинное единство народов есть, по выражению В.С. Соловьёва, не однородность, а «всенародность», то есть, взаимодействие и солидарность наций друг с другом, что позволяет создать условия для самостоятельной и полной жизни каждой из них. Поэтому общечеловеческие ценности, в основе которых находится представление о человеке абстрактном, лишенном национальных свойств, должны уступить своё место представлению об индивидуально-национальном как основе личностного бытия человека в земном мире. В этом отношении, аксиологическая апелляция к общечеловеческому выступает завуалированной формой онтологического отказа от двухтысячелетнего христианского императива любви. У Ф.М. Достоевского, к примеру, один из литературных персонажей, рассуждая о любви к человечеству, с удивлением замечает, что чем более он любит *человечество вообще*, тем меньше остается у него любви к обыкновенному реальному и живому

человеку. И, действительно, подобное вопрошание о том, что легче — любить человечество вообще или конкретного человека, объективно превращает саму эту дилемму в риторическую и бессмысленную кальку с христианского учения о любви.

Развитие человеческого сообщества знает и иные примеры, когда нравственно допустимые нормы в рамках одного социума не признаются таковыми в другом социуме. Так, на начальных этапах человеческой истории мораль вполне благосклонно смотрела на каннибализм, убийство престарелых, больных и т.п. Однако обосновать нравственную недопустимость подобного поведения человек, по мнению Владимира Соловьёва, может только в том случае, если будет исходить из факта признания существования в мире абсолютных нравственных норм, данных ему самим Богом.

Иной точкой отсчета для обоснования системы всеединства у В.С. Соловьёва является также доктрина «Богочеловечества», хотя и в своеобразной авторской редакции. Понимая под Богочеловеком Христа, Соловьев намерено противопоставляет его «сверхчеловеку» Ницше. Именно вторая ипостась троицы — Бог-Сын, согласно христианскому вероучению, сумел преодолеть и искушения нравственного зла, и телесную смерть, как проявление зла физического. Истинное значение богочеловеческого пришествия в мир философ видит в эсхатологическом свете. В этот момент человеческой истории уже не отдельные люди, а все человечество должно будет совершить выбор между *безусловным добром* (т.е. источником и совершенным началом бытия — Богом) и его противоположностью — злом.

Отталкиваясь от метафизики всеединства, В.С. Соловьев выстраивает и свою этическую концепцию. По его мнению, в мире существует единая и неразрывная связь между добром и абсолютным вселенским началом — Богом. Философ был убежден, что с развитием личности происходит и становление ее нравственного сознания. В этом процесс он видит три составных части, из которых складывается любое моральное поведение: сознание собственного морального несовершенства, наличие в мире объективно данного совершенства — Абсолюта, стремление самого человека приблизиться к совершенству, преодолев тем самым собственное несовершенство.

Владимир Соловьев убежден в том, что без признания существования морального

Абсолюта ни какие нравственные требования в обществе действовать не могут. Вообще всякая нравственность возникает вместе с обществом. Но, в то же время, в мире присутствуют десятки самых разнообразных человеческих сообществ, имеющих собственные нравственные традиции и установления. Возникает вопрос: существуют ли общие, объединяющие всех людей на земле нравственные нормы и стандарты бытия? А если они и существуют, то на какие общие, универсальные принципы могут опираться?

Человек объективно участвует в мировом космическом процессе, в том числе и в процессе нравственного развития. Но изнутри, субъективно, человек опирается в своем поведении на первичные начала нравственности. Такими «первоначалами» морали В.С. Соловьев считает наличие у человека таких врожденных, данных самим Богом качеств, как стыд, жалость и благоговение перед Богом.

Из этих врожденных протоморальных переживаний философ стремится вывести всё многообразие духовного опыта личности. Чувство стыда, например, отличает человека от животного. Стыд ограждает его от неумеренности гедонистических устремлений, от всего того, что связывается с чувственными наслаждениями. Но одного аскетизма для построения здоровой нравственности недостаточно. Поэтому стыд должен быть дополнен жалостью и милосердием. Они уже способны не просто ограничивать животные порывы в человеческой душе, но и воспитывать в ней чувство со-страдания к другому человеку.

Однако и альтруизма также ещё недостаточно в деле создания нравственной гармонии бытия. Стыд и жалость должны опираться на веру человека в обязательность и

полную достоверность существования абсолютного добра. Владимир Соловьев называет это чувство благоговением перед Богом, подчеркивая его религиозную основу.

Как практическая философия, этика ставит пред человеком задачу всемерного «приумножения добра». Здесь индивид должен придерживаться своеобразного императива: *не закрывая глаза на дурную сторону в собственном поведении, равно как и в поведении других людей, человек должен развивать и укреплять зачатки доброго начала в себе и других людях.*

Литература

1. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
2. Емельянов Б.В. Три века русской философии (XVIII - XX вв.). – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1995. – 226 с.
3. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. – М.: Изд-во «Магистр», 1996. – 352 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 544 с.
5. Иванов В.И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Родное и вселенское. – Республика, 1992. – С.337-345.
6. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время /Послесл. А. Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
7. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Мысль, 1991. – 459 с.
8. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – С.47-548.
9. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.2. – С.139-288.
10. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000. – 384 с.