

## ДВОЙНОЕ ЗЕРКАЛО: Вл. СОЛОВЬЕВ И К. МАРКС

С.Ф. Васильев

«А без земли нет и неба для человека»  
Вл. Соловьев

В современной России можно выделить две основные, «укоренившиеся» на российской почве философские традиции. Это, во-первых, традиция «марксизма-ленинизма», сохранившаяся с советских времен. Во-вторых, возрождающаяся сегодня традиция русской религиозной философии. Существует необходимость в конструктивном диалоге этих двух форм философствования. Такой диалог, не исключая, впрочем, элементов критики, мог бы помочь каждой традиции глубже понять себя, свои собственные основания. Такой контакт мог бы привести обе стороны к расширению перспектив, в рамках которых рассматривается мир и, тем самым, продвинулся к истине.

Корни «марксизма-ленинизма» заложены в философии К. Маркса и Ф. Энгельса, являющейся высшим этапом развития гуманизма – «человекобожества». Русская религиозная философия, во многих отношениях, обязана Вл. Соловьеву, его концепции богочеловечества. Для «наведения мостов» между традициями целесообразно было бы сопоставить взгляды этих мыслителей, делая акцент на их сходстве, подобии. Оно часто скрыто, различие же прямо бросается в глаза. Поиск аналогичных элементов в столь разных способах философствования позволит увидеть некоторые из них с неожиданной стороны и более адекватно отразить их сущность. Это взаимное *высвечивание, отражение друг в друге* будет руководящим методом нашей работы.

Следует заметить, что мы не делаем различия между взглядами «молодого» и «зрелого» Маркса, а также взглядами К. Маркса и Ф. Энгельса. Отчасти можно согласиться с С. Булгаковым в том, что «Маркс – это *фейербахианец*, впоследствии несколько изменивший и восполнивший доктрину учителя» [3, с. 256]. Во всяком случае, влияние Л. Фейербаха на классический марксизм исключительно велико. Поэтому мы будем при необходимости привлекать тексты Л. Фейербаха. Также мы не делаем различия между молодым и зрелым Вл. Соловьевым.

В онтологии К. Маркса и Вл. Соловьева мы видим, казалось бы, самое резкое противостояние. Что может быть более далеким друг от друга, чем мистический реализм и «завершенный», пусть и «благодаря работе самой спекуляции», материализм? Однако если присмотреться, то можно найти и некоторые моменты сходства. И оно не случайно, а закономерно. И Маркса, и Соловьева отличает стремление к конкретности, отрицание абстрактного подхода к пониманию действительности. Это выражается двояко. С одной стороны, для обоих характерен интерес к живой жизни, стремление «сделать философию мирской», что нашло выражение, в частности, в большом количестве публицистических работ. Слова К. Маркса о том, что «философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [13, с. 4], широко известны. Но вот, что пишет в письме Вл. Соловьев: «С тех пор как стал что-нибудь смыслить, я сознавал, что существующий порядок вещей ( преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собой, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким *должен* быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении... Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*, значит для меня, что оно *должно быть изменено, преобразовано*» [5, с.46].

С другой стороны, это – теоретическая борьба с «отвлеченностями», с абстракциями, односторонностями. Можно сказать, что философия Вл. Соловьева – попытка идеалистически и мистически освоить конкретное «все» мира, а марксистская философия – попытка освоить это «все» материалистически. Здесь мы имеем дело с двумя теориями мировой конкретности, фактически, с двумя концепциями всеединого. Не случайно, поэтому, онтологическое первоначало в обеих концепциях носит *конкретный* характер.

Следует отметить, что и В. Соловьев, и К. Маркс стремятся уйти от грубого, одностороннего решения спора между идеализмом и материализмом. Вот, что отмечал, в этой связи, А. Ф. Лосев: «Рассмотрев учение Вл. Соловьева о Софии, мы должны признать, что его идеализм подошел к реализму и материализму так близко, как это для идеализма вообще возможно» [8, с. 257]. По его мнению, Соловьев в своей системе небывало высоко оценил материю. «В конце концов у Вл. Соловьева получается так, что не только Бог нисходит в низшую и грешную материю, но и сама материя способна возвыситься до воплощения Божества. Редко кто ставил так высоко материю, как ставил ее Вл. Соловьев [8, с. 596]. С. Н. Булгаков даже называл философию Вл. Соловьева *религиозным материализмом*.

Что касается марксизма, то в этой связи уместно вспомнить и слова В.И. Ленина в «Философских тетрадях» об умном идеализме, который ближе к умному диалектическому материализму, чем метафизический материализм [7, с. 248]. В ранних работах К. Маркса и Ф. Энгельса мы находим критику абстрактного материализма, который на деле есть «абстрактный спиритуализм материи» [10, с. 321]. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс, характеризуя свои взгляды, пишет: «последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обоим истиной» [16, с. 162]. Марксизму свойственен антиредукционизм, понимание материи как внутренне активной, нацеленной на порождение духа. Марксистский обзор истории материализма в «Святом семействе» наводит некоторых критиков даже на мысль о том, что марксизм – это на самом деле не материализм, а гилозоизм. Материя в марксизме одухотворена, так как сознание есть атрибут материи.

Вл. Соловьев пытается уйти от абстрактного идеализма, обратившись к мистике и цельному знанию. Лосев отмечает: «Сущность софийного идеализма Вл. Соловьева заключается в критике изолированных идей и в критике их гипостазирования в абстрактном виде. Вместо этого Вл. Соловьев, и это в течение всей своей жизни, проповедует духовно и материально насыщенную идею, заостренную в виде страстно ощущаемой заданности, закона и метода ее бесконечных материальных осуществлений» [8, с. 625]. По Соловьеву, абсолют есть сущее всеединое, со-

держашее многое в себе. Он утверждает, что если у единого отнять предикат всего, то оно превратится в «исключительно единое, лишённое всего, то она [истина]. будет таким скудным принципом, из которого ничего нельзя вывести и объяснить» [24, с. 693]. Таким образом, всеединое есть именно не абстрактное единство, а конкретное, вбирающее в себя свою противоположность – множественное.

Марксизм исходит из Л. Фейербаха, который боролся против абстрактного бессодержательного бытия гегелевской философии. Конкретное бытие для марксизма – это конечное, единичное, действительное. Поэтому и материя понимается конкретно. Энгельс пишет: «Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие; движение как таковое есть не что иное, как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения; такие слова, как «материя» и «движение», суть не более, как *сокращения*, в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей. Поэтому материю и движение можно познать лишь путем изучения отдельных веществ и отдельных форм движения; и поскольку мы познаем последнее, постольку мы познаем также и материю и движение *как таковые*» [38, с. 263]. Материя всегда существует в единичном, которое и сообщает ей подлинную действительность [18, с. 90]. В конечном счете, последней причиной всего оказывается всеобщая связь, универсальное взаимодействие, система тел. Марксизм пытается уйти от абстрактного материализма, осмысливая практическую жизнь действительного человека. И на этом пути Л. Фейербах был, превзойден и критикуем за непоследовательность. «Фейербах не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций в живой действительный мир... Но чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях» [39, с. 397-398].

Стремление к конкретности логично приводит обе традиции к полемике с абстрактным идеализмом и рационализмом Гегеля. В частности, к стремлению преодолеть господство предикатов как главных сущностей и придти к действительному субъекту. Однако субъект этот оказывается разным. По Вл. Соловьеву – это абсолют, Сущее как единство всего, стоящее над бытием, абсо-

лутная единичность всего, абсолютная личность. Но так как он – не отрицательное, а положительное ничто, то он содержит в себе бытие, присутствует в нем. Бытие здесь понимается как совокупность множественного, конечного.

У Л. Фейербаха мы видим нечто похожее. Он пишет: «*Бытие в логике Гегеля есть бытие старой метафизики: это бытие является предикатом всех вещей без различия, ибо с ее точки зрения все вещи объединяются тем, что они существуют. Это безразличное бытие, однако, есть абстрактная мысль, мысль без реальности. Бытие столь же многообразно, как существующие вещи... Бытие дано в единении с тем, что существует.*» [34, с. 173]. Здесь понятие сущности есть выражение многообразия, множественности, а понятие бытия играет роль абсолюта. Подлинное бытие для Л. Фейербаха и для К. Маркса – единичное, конечное. Все – это совокупность всего единичного.

Примечательно, что абсолют Вл. Соловьева и единичное Л. Фейербаха имеют общее свойство. Они не выразимы до конца в мысли, не вмещаются в понятия и слова. Абсолютное Вл. Соловьева как начало безусловного единства или единичности как таковой «потому и свободно от всяких определений, что оно, все их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою» [24, с. 704]. Л. Фейербах пишет: «Мое существование никогда не обязано словесному или логическому хлебу, абстрактному хлебу, но всегда только *этому* хлебу «невыразимому». Поэтому бытие, опирающееся на нечто невыразимое, само есть нечто несказанное... Поэтому если невыразимость есть неразумность, то всякое бытие есть неразумность, потому что оно повсюду только *это* бытие... *Бытию* свойственна *единичность, индивидуальность, мышлению – всеобщность*» [34, с. 175].

И Соловьев, и Маркс считают, что для истинной реальности необходимо отношение к другому. Абсолютное, по Соловьеву, есть начало своего другого. «Если б абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Таким образом, для того, чтобы быть чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или

единством себя и своего противоположного» [24, с. 704]. Иначе говоря, Бог есть любовь. Аналогично рассуждает К. Маркс о действительном существе, которое может быть только предметным: «Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть *природное* существо, оно не принимает участия в жизни природы... Непредметное существо есть *невозможное, нелепое существо [Unwesen]*. Подобное существо было бы, во-первых, *единственным* существом, вне его не существовало бы никакого существа, оно существовало бы одиноко, одно. Ибо, как только я приму, что вне меня находятся предметы, что я существую не *один*, мне придется признать, что я – нечто *другое*, некая *другая действительность*, чем предмет вне меня... Таким образом, существо, не являющееся предметом другого существа, предполагает, что не существует *ни одного* предметного существа» [16, с. 163-164]. У Л. Фейербаха мы читаем: «*Где нет любви, там нет истины.* Только тот представляет собой *нечто, кто что-то любит*» [34, с. 186]. Таким образом, и русский мистик, и немецкий материалист встают против космического одиночества.

Согласно философии Вл. Соловьева, абсолют не может ничего иметь вне себя, он обладает всем. Как таковой, он отрешен от всего, но, одновременно, существует во всем. Соловьев утверждает наличие в абсолютном двух полюсов: абсолютного как такового и материи как непосредственной потенции бытия. Материя есть тело абсолюта или тело вечности [8, с. 257]. Материя – отрицательная непосредственная потенция бытия, тяготение к бытию, «утверждаемое или осязаемое отсутствие или лишение настоящего бытия», «но лишение бытия как действительное или осязаемое есть влечение и стремление к бытию, жажда бытия» [24, с. 707]. Такая материя есть психическая реальность.

В «Диалектике природы» мы встречаем в чем-то похожие мысли. Первоначало здесь, конечно, не абсолют, а материя. Но эта материя объединяет в себе качественно различные свои формы как свои атрибуты, как то, что присуще ей по природе. «Материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, ... ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и ... поэтому с той же железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» [38, с. 23]. Таким образом, материя в своей сущности пони-

мается не абстрактно, а как единство многого, различного. Можно сказать, что материя Ф. Энгельса представляет собой «телесное всеединое». Атрибуты материи с необходимостью воплощаются в вещах, но ведь они существуют вечно и до своего воплощения. Ф. Энгельс подчеркивает, что речь идет не только о пассивной возможности воплощения - *dynamis*, но и об активном стремлении к воплощению - *energeia* [38, с. 21]. Итак, вечные формы материи *стремятся* воплотиться в вещественной реальности. Здесь можно усмотреть некоторое сходство с психической трактовкой материи у Вл. Соловьева. Сам Соловьев подчеркивал, что его понятие материи не совпадает с физическим и химическим понятием о конкретном веществе. Но и Энгельс различает материю как таковую, и ее виды.

Некоторый аналог отрешенности абсолюта в марксистской материи можно усмотреть в ее вечности, несотворимости, неразрушимости. Материя вечна, а любая ее конечная форма существования преходяща [38, с. 23]. Стало быть, мировой процесс не затрагивает самого существа материи, она вечно возвышается над потоком конечного существования. Таким образом, материя в марксизме есть нечто общее для всех веществ, телесно сущее как таковое, единство своих качественно различных атрибутов, которые вечно потенциально содержатся в ее природе и энергично стремятся к своему телесному воплощению. Сама материя как таковая не есть нечто чувственно существующее [38, с.221]. Формы движения имеют внутреннюю, сущностную последовательность и необходимость своего воплощения. Если сделать акцент на энергичном характере материи, мы получим вариант материализма Э. Блоха. Его Материя-вперед есть Субстрат-Возможность диалектического процесса. «Материя подвижна, являясь в своем – к себе открытом Возможном – так же невыношенным (*unpausgetragene*) Бытием и она не пассивна, как рост, а двигается, формируя и оформляя саму себя. А дух не козырь против нее, а ее собственный цветок, ни в коем случае не выпадающий из субстрата» [2, с.245].

Наряду с борьбой с абстрактным единством мы видим также борьбу с абстрактно многим. Вл. Соловьев пишет, что многое существует лишь в единстве, каждый связан со всем [24, с. 693]. Истина есть все, то есть многое, объединенное единством, а не многое как таковое, не частное. Аналогично мы находим у Энгельса утверждение универ-

сальной, всеобщей связи вещей и явлений. Более того, универсальное взаимодействие всех тел – это и есть сама движущаяся материя, *causa sui*, конечная причина всего [38, с.199]. Характер всеобщей связи, конечно, различен. У Соловьева – это логос, разум. У Энгельса – материальное взаимодействие и превращение. Таким образом, можно сказать, что всеединство Соловьева – это идеалистически истолкованная всеобщая связь. А универсальное взаимодействие вещей в марксизме – материалистически истолкованное всеединство.

Центральный пункт философии Вл. Соловьева – учение о Софии. По мнению А.Ф. Лосева, у Соловьева можно выделить несколько трактовок Софии. Первая София – нетварная, абсолютно божественная, домировая и внемировая. «Это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, субстанциально от него неотделимая и, значит, такая же несотворенная, как несотворен и сам абсолют, поскольку кроме него вообще нет ничего и никого, что могло бы его сотворить. В этом смысле София Премудрость Божия есть не что иное как сам Бог» [8, с. 230]. Другая София возникает в инобытии. Это богочеловеческая София, являющаяся воплощением абсолютной Софии в материальном мире, тварная и нетварная одновременно. Третья же, тварная София есть разумная духовная благоустроенность космоса в целом и такая же благоустроенность в человечестве, которое взятое в целом есть тварное подобие двух первых Софий. Лосев трактует божественную Софию Вл. Соловьева как «совокупность всех идей материального мира, которые пока и не являются чувственными, но уже и не просто идеальны в абстрактном смысле слова» [8, с. 625]. Это прообраз бесконечной мировой действительности.

Что может быть аналогом нетварной Софии в марксизме? Нам представляется, что в качестве такового можно считать систему атрибутов материи. Это формы движения материи, а также ее предметные формы. Они коренятся в природе самой материи, также вечны, как и она, образуют ее сущностное многообразие. Они образуют закономерную последовательность воплощения, то есть своеобразный прообраз действительности [38, с. 216]. Они энергично стремятся воплотиться в вещественной реальности. Что касается тварной Софии, то она выступает в марксизме как совокупность материально живущих разумных сознательных существ. Из-

вестной нам частью этой совокупности является человечество. Поэтому можно сказать, что аналогом этих Софий является человечество, человеческий род как целое. Не случайно так много место уделяется в марксизме человеку как *родовому существу*.

Не все обращают внимание на то, что высшей формой движения материи у Ф. Энгельса является сознание. «Но движение материи – это не одно только грубое механическое движение, не одно только перемещение; это – теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жизнь и, наконец, сознание» [38, с. 20]. Мыслящий дух – цвет материи – есть один из ее атрибутов. Но атрибут – необходимо присущее чему-то свойство, сущностное свойство предмета. Исходя из этого, можно сказать, что сознание есть сущностное свойство материи. Поэтому сознание и дух в *этом аспекте* также вечны, как и материя. Прямо Ф. Энгельс об этом не говорит, но мы можем взять за образец его рассуждение о жизни. «Отрицание жизни по существу содержится в самой жизни... Но кто однажды понял это, для того покончены всякие разговоры о бессмертии души. Смерть либо есть разложение органического тела, ничего не оставляющего после себя, кроме химических составных частей, образывавших его субстанцию, либо умершее тело оставляет после себя некий жизненный принцип, нечто более или менее тождественное с душой, принцип, который переживает все живые организмы, а не только человека» [38, с. 258]. Аналогично этому можно говорить и о вечном принципе сознания, духа, ждущем своего воплощения в единичных существах. Человека можно понять как вечную предметную форму материи, «свое другое» материи. Маркс старался «свести наш важнейший мир не к атому или обезьяне, а к общественно-экономическим отношениям человека к человеку и природе, к немеханической диалектике этих отношений, объяснить, что корень всех вещей – это человек» [2, с. 243].

Аналогом грехопадения Софии в марксизме можно считать появление отчуждения. И в первом, и во втором случае начинают преобладать внешние, и даже враждебные отношения между элементами бытия. Но у Соловьева грехопадение носит вселенский, мистический характер. В марксизме же – это отчуждение человека от человека и человека от природы. Можно сказать, что в философии Соловьева мы имеем дело с мистическим от-

чуждением, а в философии Маркса с натуралистическим и социальным грехопадением.

Реальный материальный мир есть для Соловьева процесс, *становящееся* всеединное. В марксизме мы наблюдаем также акцент на подвижность сущего, его движение к высшему. «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему» [39, с. 376].

По Соловьеву, развитие телеологично по своей природе: «развитие есть такой ряд изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели» [31, с.142]. В мировом процессе по сути первичным оказывается идеальное, абсолютное начало. «Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним; первое по существу абсолютное, становится последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно есть» [24, с. 717]. София влечется к Богу, стремится обожиться. Бог выступает здесь как направляющее начало. Без Бога, без абсолюта развитие мира невозможно. Таким образом, мировой процесс проходит разумно, у него есть определенная цель. Тем не менее, есть и иррациональная сила, мешающая развитию, искажающая его ход. В статье «Красота в природе» Вл. Соловьев пишет о борьбе космического художника и бунтующего хаоса. Благое начало пробивает себе дорогу через буйство иррациональных сил.

Процесс совершенствования мира есть богоматериальный процесс. В качестве ступеней этого процесса выделяется царство минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие. При этом происходит повышение бытия в нравственном смысле. Каждое предыдущее царство является ближайшей материей для последующего. Антиредукционизм Соловьева выражается в представлении о надстраивании ступеней бытия, их диалектической взаимосвязи. «Как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, так человечество состоит из животных перестающих быть только животными» [27, с. 268]. Процесс эволюции природы есть процесс собирания Вселенной, прогрессирующе-

го ее объединения. Однако Соловьев подчеркивает, что высшее не есть произведение низшего. Высшее в идее предшествует низшему. «Утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, - значит под факт подставлять логическую нелепость» [27, с. 274]. Эволюционизм Соловьева есть теоцентрический эволюционизм.

Пафос мирового развития как прогрессирующего объединения не чужд и марксизму. «Организм есть, несомненно, *высшее единство, связывающее в себе в одно целое механику, физику и химию*, так что эту троицу нельзя больше разделить» [38, с. 217]. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс пишет о коммунизме как о достигнутом мировом единстве: «Таким образом, *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы» [16, с. 118]. Марксизм признает надстраивание высших форм движения над низшими, происхождение высшего из низшего. Мировой процесс имеет направленность, восхождение от низшего к высшему *закономерно*. Об этом Ф. Энгельс говорит во многих местах. Например: «В действительности же материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия (не обязательно везде и всегда одни и те же)» [38, с.178]. Рассматривая учение Гегеля о переходе от жизни к познанию, Ф. Энгельс отмечает, что «здесь имеется уже в зародыше учение о развитии, учение о том, что раз дана органическая жизнь, то она должна развиваться путем развития поколений до породы мыслящих существ» [38, с. 271]. Стало быть, человек не случаен, не случайно и то, что он делает. «Его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим*» [38, с. 167]. Сознательно установленное общество есть для марксистов коммунизм, или гуманизм. Таким образом, коммунизм есть высшая точка развития материи, цель мирового процесса.

Еще в 1923 г. В. Н. Сарабьянов отмечал, что в споре сторонников Дарвина и Берга, диалектик скорее встанет на точку зрения Л. Берга, поскольку последний признавал закономерный характер развития организмов [20, с. 265-266]. Номогенез, а не дарвинизм больше соответствует детерминистическому

духу марксизма. Если вдуматься, то «необходимость пробивающая дорогу сквозь массу случайностей», как тенденция, чем-то напоминает эквифинальность Дриша. Получается, что магистральный путь мирового развития как бы задан, хотя случайности и вносят в него некоторые коррективы.

Тем не менее марксисты упирают на *стихийность*, сопряженность со случайностями процесса развития. Даже развитие общества носит естественно-исторический характер. Необходимость как тенденция пробивает себе дорогу через массу случайностей. В природе и обществе необходимость носит слепой, бессознательный характер. Но ее слепота исчезает, если человек познает необходимость и научится использовать ее для своих целей. Человек – это «то позвоночное, в котором природа приходит к осознанию самой себя» [38, с. 17]. Согласно марксизму, только в том случае, если человечество поставит под сознательный контроль свое общественное производство, человек вполне станет человеком. «Тем самым человек теперь – в известном смысле окончательно – выделяется из царства животных и из звериных условий существования переходит в условия действительно человеческие» [37, с.287].

Марксизм не видит никакой формы, более высокой, чем человеческая. Поэтому именно человек есть вершина развития материи. Так как человек есть конечная материальная реальность, то и его существование в материальном мире ограничено. Таким образом, восходящее развитие материи превращается в ее вечный круговорот, включающий как переход от низшего к высшему, так и обратный переход от высшего к низшему. Соловьев же предвидит богочеловечество как высшую фазу развития мира.

Немало сходного можно найти и в теории познания. Прежде всего, необходимо отметить, что оба направления стоят на точке зрения диалектики абсолютной и относительной истины. Вл. Соловьев утверждает: «Всякое заблуждение, о котором стоит говорить, - содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто» [23, 628]. Ф. Энгельс пишет в «Анти-Дюринге»: «Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение

только в пределах чрезвычайно ограниченной области» [37, с. 88]. Познание, имеющее безусловное право на истину, осуществляется в ряде относительных заблуждений [37, с. 83].

И Соловьев, и Маркс используют диалектический метод для имманентной критики существующих теорий. Особенно ярко это проявилось у Соловьева в «Критике отвлеченных начал». В этом произведении философ проследживает установление принципа какого-либо философского течения, его развертывание, которое приводит к появлению внутренних противоречий и, в конце концов, к снятию данного течения и его превращению в другое. История познания при этом представляет собой своеобразное «восхождение от абстрактного к конкретному», где каждая философия имеет относительное право на истину. Но именно относительное, ибо любая односторонность наказывает себя саморазложением. Ложь, односторонность удобопревратны, прочна лишь конкретная истина. Современники называли Вл. Соловьева «самым сильным диалектическим умом современной русской литературы» [5, с. 222]. В итоге диалектического процесса должна получиться всецелая, всеединая истина. Маркс еще в молодости также отличался диалектическим искусством, умел выявлять внутренние противоречия и непоследовательности во взглядах противников. Это умение он применил при анализе экономической действительности. Не случайно его главный экономический труд называется «Капитал. Критика политической экономии». Критика должна привести к истине.

Соловьев критикует отвлеченный рационализм и эмпиризм. Он видит выход в синтезе рационального, эмпирического начала с мистическим. Мистическое созерцание или вера выступают у него тем каналом, по которому человек соприкасается с подлинной действительностью, с всеединством. Таким образом, человек имеет возможность общения с настоящей реальностью как бы поверх своих чувств и разума. Марксисты также критикуют отвлеченный рационализм идеалистических систем. Они также видят недостатки эмпиризма, выступают против преувеличения значения индукции. Аналогом мистической веры Соловьева в марксизме, на наш взгляд, можно считать практику. Практика в марксизме есть жизненная связь, соприкосновение человека с подлинной реальностью. «Принимать одну основу для жизни, другую для науки – это с самого начала допускать

ложь» [16, с. 124]. Поэтому она гарантирует действительность результатов познания, служит критерием истины. Но если мистическая вера ведет к контакту с сверхмировым абсолютным началом, то практика обеспечивает контакт с единичными материальными вещами в их связи друг с другом.

Впрочем и Соловьеву не чужда идея роли практики, практических жизненных условий для познания истины. «Уже один тот основной факт, что мир, в котором мы существуем, вместо того, чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый, очевидно означает, что в нашей действительности нет истины, что мы живем не в истине, а потому и не познаем истину... Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества» [24, с. 743]. Здесь мы видим сходство с марксистской трактовкой идеологии как превратного мировоззрения, вырастающего из превратной действительности. Марксизм также утверждает необходимость практического изменения мира, чтобы придти к истине. «Разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным *только практическим* путем, только посредством практической энергии людей, и ... поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу» [16, с. 123]. Впрочем для Маркса именно религия, мистика есть заблуждение, которое исчезнет при преобразовании общества. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем» [9, с. 90].

По Соловьеву следует объединить все познавательные способности в единое целое для достижения цельного знания. Свободная теософия должна соединить в себе теологию, имеющую своим предметом абсолютную ре-

альность, положительную науку, в которой преобладает эмпирическое содержание, и философию как «знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную» [31, с. 149]. У Энгельса мы находим марксистский аналог цельного знания. Это своеобразное объединение науки и философии. «Современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [37, с. 20-21]. При этом естествознание должно понять и усвоить развитое в истории философии искусство оперировать понятиями. Оно «благодаря этому избавится, с одной стороны, от всякой особой, вне его и над ним стоящей натурфилософии, с другой – от своего собственного, унаследованного от английского эмпиризма, ограниченного метода мышления» [37, с. 10-11]. Нелишне вспомнить в этой связи идею Маркса об объединении всех наук. «Впоследствии естествознание включит себя в науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» [16, с. 124].

Много сходного содержится в трактовке человека, его сущности. По Вл. Соловьеву, человек – это второе всеединое, «второе абсолютное». Он совмещает в себе всевозможные противоположности [32, с. 113]. В нем совмещается многое и единое, частное и все. Мировая душа «в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя» [24, с. 713]. Здесь мы видим сходство с марксистским пониманием человека как такого существа, в котором природа приходит к осознанию самой себя. Особенность человека подчеркивается и в линии «человекобожества». Так Л. Фейербах пишет: «С точки зрения языка, название «человек» есть особое название, а с точки зрения истины – это название всех названий. Человеку подобает предикат многоименного. Что бы человек ни называл и ни выражал, всегда он раскрывает свою собственную

сущность» [34, с. 131]. В другом месте он пишет: «Человек не есть отдельное существо, подобно животному, но существо универсальное, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно» [34, с. 201]. Причем «человеческая сущность, бесконечно богатая различными предикатами, в связи с этим изобилует и разнообразными индивидами» [35, с. 52-53]. Здесь мы видим аналог тварной Софии. Если материализм Л. Фейербаха и К. Маркса носит антропологический характер, то и философию Соловьева можно назвать антропологическим идеализмом.

Надо сказать, что человек может быть онтологически высшим существом для материализма только в том случае, если первоначало – материя понимается как внутренне конкретная, как единство многообразных атрибутов. Только тогда сознание и разум выступают как высшая ступень развития материи. В противном случае сознание и разум были бы только случайными необязательными свойствами ничтожной части материальных тел. Соответственно человек был бы случайным существом во Вселенной.

По Вл. Соловьеву, человек – проводник всеединящего божественного начала в стихийную множественность, устроитель и организатор вселенной. В природе человека есть материальный элемент – это осязательная множественность природного бытия. В нем присутствует и божественный элемент – божественная идея, выражающаяся в самосознании разума, сознание как идеальная форма всеединства. Наконец, человек – свободное «я», могущее склониться в любую сторону, формально беспредельное [32, с. 140]. «Каждый действительный человек, будучи безусловно сущим, как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей» [24, с. 712]. В человечестве каждое идеально есть все и реально становится всем. Человек есть становящееся абсолютное. Связывает материальный и божественный элемент – разум или собственно человеческий элемент. Таким образом, человек есть дух, ум и чувствующая душа.

Человек, по Марксу, существо – универсальное, человек живет миром и теоретически и практически. Практически это выражается в том, что он делает всю природу «своим неорганическим телом». Теоретически он делает предметом как свой род, так и род других вещей. Иными словами он познает всеобщее, или как сказал бы Соловьев, идею и всеединство как связь идей. Марксизм под-



черкивает деятельную сторону человеческой природы, человечески-чувственная деятельность преобразует весь мир. Человеку присуща свобода. Ну и, конечно, подчеркивается материальный, предметный характер человеческого существа. Сознание у Соловьева – это форма всеединства [24, с. 713]. По Марксу сознание делает предметом весь мир, в том числе собственную жизнь. Но надо заметить, что главная деятельность человека, по Соловьеву, постижение всеединства и воссоединение с ним, а согласно Марксу – это практическое преобразование материального мира и общества на гуманных началах. Поэтому Соловьев уделяет много места изучению истории религии, а Маркс и его последователи обращаются, прежде всего, к экономике.

Большие разногласия между софиологией и марксизмом можно найти в трактовке религии и гуманизма. Если Вл. Соловьев стремился теоретически и практически объединить мир с Богом, то К. Маркс пытался теоретически и практически освободить мир от Бога, утвердить мир «без посторонних прибавлений». Для Соловьева бесспорно, что религия есть важнейший элемент человеческой жизни. Это форма приобщения к всеединству, без которой цель истории – богочеловечество, не может быть достигнута. Марксизм, наоборот, подвергает религию беспощадной критике: «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял... Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» [11, с. 415-416]. Атеистический гуманизм во имя человека выступает против религии и порождающей ее практической действительности. Критика неба превращается в критику земли. У Соловьева критика земли ведет к принятию неба. Марксистская оппозиция христианской религии, однако, не случайна. Она проистекает из онтологии марксизма. Материя как абсолют достраивается в человеке, так что человек есть единственное высшее существо. П. И. Новгородцев отмечает, что «в воззрениях Маркса совершенная общественность настолько наполняет человеческое существование, настолько становится сама абсолютной и божественной, что вне ее человеку нечего искать и нечего желать» [21, с. 216].

Однако нет ли у гуманизма Маркса чего-то общего с религией? Э. Фромм пишет, что социализм Маркса имеет много общего со

всеми великими гуманистическими религиями мира. «Атеизм Маркса – это наиболее прогрессивная форма рациональной мистики. Маркса обвиняют в безбожии, а он стоит ближе к Мейстеру Экхарту или дзен-буддизму, чем большинство борцов за Церковь и Бога» [36, с. 406]. Можно сказать, что гуманизм есть религия человека, также как софиология – гуманизм Бога. Что касается содержания марксистского учения, то даже такой его противник как Д. Андреев признает, что положительные идеалы этого учения во многом совпадают с мечтаниями самых высоких человеческих сердец, корнями своими уходят в тот ряд, который включает в себя и многие проявления христианской духовности [1, с. 205].

П.И. Новгородцев считает, что в марксизме мы имеем дело с надеждой человека устроиться без Бога, построить Вавилонскую башню. «Отвергнуть Бога, устроиться собственным разумом, вращаться около самого себя, как около действительного своего солнца, преодолеть противоречия космоса всемогуществом человеческой науки и свести небеса на землю – вот настоящее существо марксистского социализма» [21, с. 427]. Поэтому марксизм терпит поражение там, где разрушаются основания рационалистического утопизма – вера в способность человеческой культуры разрешить жизненные противоречия, создать беспечальное и блаженное существование, где утверждается мысль о скудости и недостаточности человеческих сил [21, с. 426-427]. Однако, софиология, в отличие от традиционного христианства как раз надеется и на силу человека, противостоит «как проклятию обмирщвления, так и бледной немочи манихейского бегства от мира», утверждает любовь к миру в Боге [4, с. 107]. Преображение мира не может состояться без собственных усилий самого человека... Соловьев утверждает: «Человек дорог Богу не как страдательное орудие его воли...а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута, так как в самом Боге не может быть никакого процесса совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота благ» [27, с. 258-259]. Цель исторического делания – оправдание добра – «весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достояни-

ем и без которых оно не может осуществляться» [27, с. 255]. Поэтому «Царство Божие, для своего действительного явления требует совершенной общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей» [27, с. 256]. Таким образом, необходима длительная выработка условий в реальном мире для воплощения на практике богочеловечества. Причем создание условий достигается путем длительных мучительных усилий самого человека, самого мира. Но, в отличие от марксизма, софиологи уповают на помощь и поддержку Божества как главного агента этого процесса.

Задача совершенствования общества является для обеих традиций одной из главных. Как нам кажется, здесь возможен продуктивный диалог гуманизма и софиологии и даже какое-то сотрудничество между ними. В статье «Об упадке средневекового мирозерцания» Вл. Соловьев обрушился на историческое христианство за то, что оно оставило в небрежении историю как процесс совершенствования человеческого общества. По его мнению, социально-нравственный и умственный прогресс последних веков дело рук нехристиан, словами отрекшихся от Христа, но служащих его делу. Неверующие прогрессисты стараются создать нравственную солидарность между людьми. «Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им» [26, с. 350]. Здесь симпатии Соловьева явно на стороне неверующих гуманистов. Соловьев признает относительную истину гуманизма, так как последний есть развитие собственно человеческого элемента тройственной человеческой природы, его необходимое развертывание в ходе истории. Европейская культура как творение гуманизма включается им как необходимая часть в состав будущей богочеловеческой христианской культуры. «Мы не противоплагаем гуманного просвещения религиозной вере, но полагаем, что такое просвещение необходимо и для самой веры...Итак, *ближайшая* цель исторического процесса и нашей общественной деятельности есть полное развитие и распространение гуманной культуры, которая составляет необходимый элемент и самого христианства, как религии *бого-человеческой*» [25, с. 618]. Примечательно и отношение Вл. Соловьева к религии. В «Оправдании добра» он пишет, что основой оценки религий, а ведь их на Земле много, является их соответствие общечеловеческим нравственным нормам [27, с. 105]. То есть в качестве критерия исполь-

зуется гуманизм. У Соловьева можно встретить и мысли, не характерные для ортодоксального христианства. «Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели» [22, с. 59]. Он протестует как гуманист против ложно понятого смирения.

Поскольку европейский гуманизм признается обеими традициями, то небезынтересно проследить отношение к Канту как выразителю гуманистической мысли. Соловьев подвергает его суровой критике, однако, поддерживает мысль о самоценности человеческого существа. Он включает ее как составную часть в свою формулу безусловного начала нравственности [27, с. 261]. Он утверждает принцип человеческого достоинства, в силу которого человеческое лицо не может рассматриваться только как средство. Эту, по существу кантовскую, мысль использует и К. Маркс в своей обличительной критике капитализма. Уже в простом акте обмена товаров он видит, что каждый обменивающийся рассматривает другого лишь как средство для собственных целей и себя делает таким средством для другого [15, Ч.1, с. 190]. При капитализме происходит овеществление общественных отношений, их господство над личностями, принижение ценности человека.

Что касается природы и отношения к ней человека, то мы видим у Соловьева стремление утвердить ценность природы, требование к человечеству найти нравственное отношение к ней. Материальная природа как овеществленная сущность имеет свои права. Цель труда по отношению к ней не просто ее использование, а «совершенствование ее самой – оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного» [27, с. 427]. Из трех возможных отношений к природе Соловьев отвергает страдательное подчинение природе и покорение ее, использование как безразличного орудия. Вполне нравственным, справедливым, по его мнению, было бы такое отношение, когда человек пользуется своим превосходством над природой для своего и для ее собственного возвышения. Это – «утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека» [27, с. 427]. Не уничтожение телесности, а ее преображение, воскресение и вознесение – вот к чему должно стремиться человечество. Для этого за природой надо *ухаживать*. Человек при этом выступает как средство для воздействия на природу со стороны идеального начала. Результат воздействия выступает как преображение материи, воплощение в ней красоты.

Пафос преобразования природы свойственен и марксизму. Человек как родовое существо должен проявить и утвердить себя как таковое в своем бытии и в своем знании. «Становящаяся в человеческой истории – этом акте возникновении человеческого общества – природа является *действительной* природой человека; поэтому природа, какой она становится – хотя и в *отчужденной* форме – благодаря промышленности, есть истинная *антропологическая* природа [16, с. 124]. Коммунизм как подлинное общество есть разрешение противоречия между человеком и природой [16, с. 116]. «*Человеческая* сущность природы существует только для *общественного* человека; ибо только в обществе природа является для человека *звеном, связывающим* человека с *человеком*, бытием его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как *основа* его собственного *человеческого* бытия. Только в обществе его *природное* бытие является для него его *человеческим* бытием и природа становится для него человеком» [16, с. 118]. Человек способен творить по законам красоты. Соловьев упрекает гуманистов в том, что они ложно понимают природу как одно мертвое вещество, бездушную машину. Но мы видели что как раз марксизм стремится понимать материальную вселенную как многообразную, живую, подвижную, стремящуюся к порождению духа.

У обеих традиций мы видим обращение к проблеме взаимоотношения рода и индивида. По Соловьеву род – это дурная бесконечность рождения и смерти. В процессе деторождения проявляется центробежная сила природы – раздробление человека на множество индивидуумов, эгоизм каждого и антагонизм всех. В родовом процессе одно поколение безжалостно вымещается другим. Человек же по существу имеет в себе и сверхродовое, духовное начало. Человек как личность, индивидуальность имеет собственное достоинство. «В человечестве индивидуальность имеет самостоятельное значение и не может быть в своем сильнейшем выражении лишь орудием внешних ей целей исторического процесса» [29, с. 501]. Поэтому и индивидуальная любовь не бывает служебным орудием родовых целей.

Конечно, в марксизме нет представления о том, что само половое разделение уже есть внутренне разобщение сущности чело-

века и показатель его раздробленности. Речь может идти лишь о том насколько целостность человека воплощается через отношение полов. «Непосредственным, естественным, необходимым отношением человека к человеку является отношение *мужчины к женщине*...Из характера этого отношения видно, в какой мере *человек* стал для себя родовым существом, стал для себя человеком и мыслит себя таковым...Из характера этого отношения явствует также, в какой мере *потребность* человека стала человеческой потребностью, т. е. в какой мере *другой* человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он, в своем индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом» [16, с. 115-116]. Родовое и общественное существо означает здесь объединенное человечество, преодолевшее эгоизм и разобщенность. Род в марксизме понимается не просто «как внутренняя всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами» [13, с. 3]. Этот род, человеческая сущность существует и предметно как «совокупность всех общественных отношений». Накопленное материальное и духовное богатство есть связующее начало человеческого рода. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись...» [18, с. 37]. Намек на такое понимание содержится и у Соловьева. Он пишет, что у гениев творческая жизненная сила не тратится вполне на дело размножения, «но идет еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или иной области». Поэтому гений «увечковечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы и не производил своего» [24, с. 226]. Но, в целом, идея предметности человеческой сущности осталась Вл. Соловьеву чужда.

Марксизм также рассматривает свободную индивидуальность как высшую ценность и цель мировой истории. В «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркс протестует против отождествления индивидуальной свободы и свободной конкуренции. «Это вид индивидуальной свободы есть вместе с тем полнейшее упразднение всякой индивидуальной свободы и полное порабощение индивидуальности такими общественными условиями, которые принимают форму

вещных сил и даже сверхмощных вещей» [15, Ч.2, с. 156]. Идеалом для марксизма являются «универсально развитые индивиды, общественные отношения которых, будучи их собственными коллективными отношениями, также подчинены их собственному коллективному контролю» [15, Ч.1, с. 105].

Противоречие между родом и индивиду характерно, по Марксу, для всей предшествовавшей истории, вернее, предыстории человечества. Но оно происходит в русле развития человеческих способностей. Даже капиталистическое производство ради производства есть на деле форма развития производительных сил человечества, развитие богатства человеческой природы как самоцель. «Это развитие способностей рода «человек», хотя оно вначале совершается за счет большинства индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов, разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида, что, стало быть, более высокое развитие индивидуальности покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву» [14, с. 123 - 124]. Смерть, по Марксу, не противоречит единству рода и индивида. «Смерть кажется жестокой победой рода над определенным индивидом и как будто противоречит их единству; но определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо и как таковое смертен» [16, с. 119].

Особенно много, на наш взгляд, у Соловьева и Маркса сходного по вопросу об отношении личности и общества. Вл. Соловьев подчеркивает, что человек – общественное существо, если отнять у человека то, что обусловлено его общественными связями, то останется лишь животная особь. «Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности» [27, с. 283]. Сам язык человеческий – реальный разум не мог быть создан одинокой личностью. В силу этого индивидуализм, который представляет личное сосредоточие своего бытия как действительно отделенного от сферы, связывающей его с другими центрами, есть болезненная иллюзия самосознания [27, с. 281].

Однако – человек не просто общественное существо, а лично-общественное. На многих примерах Вл. Соловьев показывает, что не существует принципиального антагонизма между личностью и обществом. «Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, ус-

вояется ими и только в них и через них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое дело с другой стороны – в жизни личной все *действительное* ее содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обусловлено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что *общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное общество*» [27, с. 285-286]. Конфликты бывают лишь между выросшей личностью и отставшими в своем нравственном развитии формами общежития. В противовес «гипнотикам коллективизма» Соловьев считает, что ценность личности безусловна, она не может быть только средством. А ценность общества относительна, вторична. Поэтому личность не может удовлетвориться никаким ограниченным общественным строем, даже не имеет на это права. Общество должно быть подвижным, расширяющимся, совершенствующимся.

Каков же общественный идеал Вл. Соловьева? В работе «Из философии истории» он определяет истинное общество, как такое, в котором каждый его член есть цель для всех и никогда не должен служить только средством или орудием общего блага. А в идеале общество есть полнота личной жизни, свободное изнутри определяемое единство, или совершенная солидарность всех личных элементов. Царство Божие как действительность нравственного порядка есть собранная вселенная, где господствует безусловная солидарность всех духовно-физических органов вселенной [27, с. 276]. Это идеал личного и общественного универсализма. По Соловьеву его нравственная норма есть «*принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех*» [27, с. 347]. Это свободное единение всех в совершенном добре [27, с. 356]. Должное отношение личности и общества заключается в том, что подчинение обществу есть возвышение лица, а самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза [27, с. 289].

Маркс тоже не склонен противопоставлять личность и общество. «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни...является проявлением и утверждением общественной жизни» [16, с. 119]. И далее:

«Поэтому, если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны – как тотальность человеческого проявления жизни» [16, с. 119]. Данное рассуждение весьма напоминает «сжатое общество» и «расширенную личность». Стоит вспомнить известное рассуждение классиков марксизма о языке: «язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми» [18, с.29].

В истории марксисты видят развитие самодеятельности индивидов, где каждая форма общения из условия развития людей становится их оковами, и заменяется другой формой. Иными словами, личность перерастает прежнее общество [18, с. 72]. Маркс считал, что только в коллективе, то есть подлинной общественности, возможно всестороннее развитие личности, настоящая личностная свобода. Но он отнюдь не был «гипнотиком коллективизма». Он утверждал, что до сих пор существовала лишь мнимая коллективность, суррогаты коллективности. Действительная коллективность выражается формулой коммунистического идеала: «ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [17, с. 447]. Вопреки П. И. Новгородцеву это общество не мыслилось как самодовольное инертное общество. Это человечески богатое общество. «Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности. Он не стремится остаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении станов-

ления» [15, Ч.1, с. 476].

При рассмотрении вопросов экономических можно отметить как некоторое сходство во взглядах Соловьева и Маркса, так и значительное их расхождение. Много сходного у того и другого в том, что можно назвать критикой капитализма. Вл. Соловьев выступает против либеральной экономической теории и оправдываемой ею практики. Главный ее недостаток в том, что экономическая сфера жизни обособляется от целостной жизни человека, принципиально отделяется от нравственности. В силу этого в экономической практике происходит эксплуатация трудящихся, бедность, преступность, классовая вражда. Русский мыслитель отрицает объективный характер экономических законов на том основании, что в экономической деятельности участвуют люди как сознательные разумные существа. Поэтому личность или даже государственная власть может вмешиваться в экономические процессы, действуя наперекор экономическим законам. Например, можно установить цены на товары более низкие, чем требуется законом спроса и предложения. Соловьев приводит примеры, когда работник становится орудием орудия, низводится до придатка вещи [27, с. 421]. Он протестует против труда, который занимает все время рабочего, отупляет и обессиливает его. «Истошающий и притупляющий физический труд, которым заняты все будни, вызывает в празднике естественную реакцию – потребность разгула и самозабвения, которым и отдаются эти дни» [27, с. 422]. Похожие мысли есть и у Маркса и Энгельса.

С особенной силой Вл. Соловьев обрушивается на плутократию, которая возводит на пьедестал материальную выгоду, вещественное богатство. Извращения в экономической жизни выражаются в спекуляции, фальсификации и ростовщичестве. Он критикует Бастиа, который оправдывает свободу эгоизма тем, что личный интерес бессознательно работает на общественный. Эта мнимая гармония интересов, по Соловьеву, постоянно проявляет себя в общественных дисгармониях, и, между прочим, в экономических кризисах. «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» [27, с. 420].

Маркс также пишет, что из этой идеи экономистов можно было бы сделать вывод, что каждый, преследуя только свой интерес,

со своей стороны тормозит осуществление интереса других людей, и об общественной гармонии не может быть и речи [15, Ч.1, с. 99]. Однако вся трагедия человечества, по мысли Маркса, в том, что люди не осознают и не контролируют свою общественную связь. Поэтому она господствует над ними как чуждая нечеловеческая сила. «Эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, - напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [18, с. 33]. Разобщенность людей приводит к их зависимости от отчуждения.

Вл. Соловьев считает, что должно быть сознательное направление экономических отношений к общему благу. По мысли марксистов труд должен стать непосредственно общественным, т. е. сознательно исходить из общего интереса. Но это предполагает сознательное планомерное управление экономикой. «Если бы производители как таковые знали, сколько нужно потребителям, если бы они организовали производство, распределили его между собой, то колебания конкуренции и ее тяготение к кризису были бы невозможны. Начните производить сознательно, как люди, а не как рассеянные атомы, не имеющие сознания своей родовой общности, и вы избавитесь от всех этих искусственных и несостоятельных противоположностей» [40, с. 561].

По мнению Соловьева имеются два требования, при соблюдении которых общественные отношения в экономике становятся нравственными. Во-первых, область экономической деятельности не должна обособляться и не утверждаться как самостоятельная и себедовлеющая. Во-вторых, производство не должно совершаться на счет человеческого достоинства производителей, чтобы ни один из них не был только орудием производства, чтобы каждому были обеспечены материальные средства к достойному существованию.

Представляется, что Соловьев не отметил такого существенного для понимания общественной жизни феномена как отчуждение. Он признает только природную причин-

ность и психологическую, нравственную [27, с. 411]. Никакой особой экономической причинности с этой точки зрения быть не может. Страсти человека, пишет Вл. Соловьев, не подчиняются экономическим законам. Маркс мог бы возразить, что в истории мы наблюдаем закономерное развитие потребностей, «страстей» человечества, и каждый способ производства основывается на некоторых потребностях и воспроизводит их. Так, капитализм основан как раз на стремлении к безграничному обогащению, поэтому капитализм и есть «плутократия». Капиталист при этом выступает как персонификация капитала.

Соловьев считает, что классовое неравенство, неравенство имуществ, разделение труда, собственность сами по себе не приводят к безнравственному результату. Капитал он трактует как нечто идеальное, как произведение воли человека, сберегшего какую-то сумму материальных средств. Маркс бы возразил на это, что капитал есть общественное отношение, и материальные средства могут стать капиталом лишь на определенной ступени общественного развития. Капитал как возрастающая стоимость питается чужим живым трудом, сосет жизненные силы у работника. Поэтому уже здесь есть элемент несправедливости, безнравственности.

Впрочем, мы можем найти у Вл. Соловьева зачатки учения об отчуждении. Он отмечает роковую необходимость труда. «Конечно, в основе всей этой экономической области лежит нечто простое и роковое, само по себе из нравственного начала не вытекающее, - необходимость труда для поддержания своего существования» [27, с. 408]. В труде он выделяет потребность человека, его способность использовать силы природы. Примечательно, что не уделяется внимания средствам труда. Соловьев рассматривает труд как нравственную деятельность, которая должна обеспечить всем достойные условия существования и всестороннего совершенствования, а в окончательном своем назначении преобразовать и одухотворить природу [27, с. 429]. Но у него нет понимания труда как положительной творческой деятельности, формы самореализации человека. Более того, Соловьев порицает даже просто материальные потребности, страсти человека как таковые, его направленность на внешние предметы. Сама предметная, материальная деятельность есть рассеяние души вовне [27, с. 539]

По Марксу же труд есть положительная творческая деятельность, самоосуществле-

ние, предметное воплощение человека, действительная свобода [15, Ч.2, с. 109 - 110]. Для Маркса страсть есть естественное проявление человеческой природы. «*Богатый человек* – это в то же время человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*... Господство предметной сущности во мне, чувственная вспышка моей сущностной деятельности есть *страсть*, которая, таким образом, становится здесь *деятельностью* моего существа» [16, с. 125]. Более того, Маркс считает, что ощущения человека суть подлинно онтологические утверждения сущности. Позитивный смысл частной собственности он усматривает в наличии существенных предметов для человека, предметов наслаждения и предметов деятельности. Тогда «онтологическая сущность человеческой страсти осуществляется как во всей целостности, так и в своей человечности» [16, с. 146].

Критика капитализма не приводит Соловьева к пропаганде социализма. Он видит зло только в извращениях, злоупотреблениях рыночного хозяйства, а не в нем как таковом. Поэтому он стоит за смягчение, гуманизацию буржуазных порядков. Социализм Соловьев критикует так же нещадно, как и плутократию. По его мнению, социализм также повинен в экономической редукции, превознесении экономической сферы, как и либерализм. Социализм – мещанское царство, где превалирует ценность вещественного богатства [27, с. 414]. Вл. Соловьев считает Маркса типичным представителем экономического материализма, «в окошко которого виден один задний или нижний двор современности» [23, с. 627]. Он пишет, что уравнительный социализм требует равного распределения благ, уничтожения личной и наследственной собственности [30, с. 446]. По его мнению, все это от лукавого. Надо оградить всех от унижительной бедности, но это не значит, что все должны уравниваться в собственности.

Однако описание социализма у Соловьева больше походит на критикуемый самим Марксом грубый уравнительный коммунизм, чем на действительный общественный идеал Маркса. Этот коммунизм выступает как всеобщая частная собственность. «Для такого рода коммунизма общность есть лишь общность *труда* и равенство *заработной платы*, выплачиваемой *общиной* как всеобщим капиталистом» [16, с. 115]. Этот коммунизм ставит выше всего вещественную собственность,

отрицает личность человека. Грубая уравнительность хочет насильственно абстрагироваться от таланта. «Грубый коммунизм есть только форма проявления гнусности частной собственности, желающей утвердить себя в качестве положительной общности» [16, с. 116]. Э. Фромм отмечает: «Вся критика капитализма у Маркса опирается на тот аргумент, что капитализм сделал интересы капитала и материальной выгоды главным мотивом человека; вся его концепция социализма строилась на том, что социализм – это общество, в котором материальная заинтересованность перестает быть господствующим интересом» [36, с. 382].

У Вл. Соловьева можно найти мысли о необходимости общественной собственности на средства производства. «Для исполнения этого долга, для обеспечения каждому минимума материальных средств, необходимых для сохранения и свободного развития его нравственных и интеллектуальных сил, государство, как носитель исполнительной власти общества, должно будет сосредоточить в своих руках главные средства производства и распределения – заводы, банки, пути сообщения, торговые предприятия и т.д.» [30, с. 446]. Оптимальным он считает сочетание общественной и частной собственности. Должна быть собственность коллективная, для общего обеспечения минимума материальных благ и собственность личная, чтобы возвысить природу до высшей степени совершенства [30, с. 448]. Однако, марксизм и не отрицает полностью индивидуальную собственность. В «Капитале» Маркс пишет, что коммунизм как отрицание капитализма «восстанавливает не частную собственность, а индивидуальную собственность на основе достижений капиталистической эры: на основе кооперации и общего владения землей и произведенными самим трудом средствами производства» [9, с. 773].

Вл. Соловьев считает разделение труда необходимым атрибутом и средством цивилизации. Поэтому разделение народа на большинство, сохраняющее жизнь человека посредством физического труда, и меньшинство, улучшающее жизнь,двигающее ее вперед, оправдано. Передовое меньшинство должно служить общему благу, должно отличаться соответствующими способностями. Поэтому и классовое деление, вытекающее из разделения труда, естественно [25, с. 619]. Соловьев не видит в разделении труда, как таковом, никакой несправедливости. Его совершенный общественный идеал не отрицает

существования классов. Но вражду классов он безусловно отвергает как одно из проявлений общественного зла. Невозможно нравственному человеку принимать участие в социально-экономической вражде [27, с. 406]. Соловьев считает, что интерес пролетариев столь же эгоистичен, как и интерес буржуазии. Поэтому он не имеет нравственного превосходства над последним. Социалистическая критика эксплуатации, по мнению Вл. Соловьева, внутренне противоречива, «ибо сам социализм окончательно признает в человеке *только* (или во всяком случае более и прежде всего) экономического деятеля, а в этом качестве нет ничего такого, что по существу должно бы было ограждать человека от всякой эксплуатации» [27, с. 415-416]. Он отмечает глубокое различие между социализмом и христианством. «Противоположность лежит гораздо глубже – в нравственном отношении к самим богатым: социализм им завидует, а евангелие жалеет, - жалеет в виду тех препятствий, которые связь с Маммоном полагает для нравственного совершенствования: трудно богатым войти в Царствие Божие. Между тем социализм само это царствие, т. е. высшее благо и блаженство, полагает не в чем ином, как именно в богатстве, только иначе распределенном» [27, с. 424].

По Марксу пролетариат – это класс, который объективно, исходя из своего социального положения, должен совершить преобразование общества. Он находится в самых бесчеловечных условиях, поэтому он, защищая свои интересы и устраняя эти условия, освобождает все общество. Маркс пишет, что положительна возможность немецкой эмансипации заключается «в образовании класса, скованного *радикальными цепями*, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собою разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ней тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще*, которая уже не может сослаться на *историческое право*, а только лишь на *человеческое право*, которая находится не в одностороннем противоречии с последствиями, вытекающими из немецкого государственного строя, а во всестороннем противоречии с его предпосылками; такой сферы, наконец, которая не может себя эмансипировать, не эмансипируя себя от всех других сфер общества и не эмансипируя, вместе с этим все другие

сферы общества, - одним словом, такой сферы, которая представляет собой полную *утрату человека* и, следовательно, может возродить себя лишь путем *полного возрождения человека*. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть *пролетариат*» [11, с. 427-428]. Таким образом, эксплуатация вызывает у рабочего протест против унижения человеческого достоинства, невольно способствует зарождению гуманистического сознания. В «Святом семействе» классики марксизма рассматривают бедность и богатство, частную собственность и пролетариат как две противоположности, неразрывно связанные друг с другом. Примечательно, что и господствующий класс рассматривается без зависти, даже с некоторой долей жалости. «Имущий класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство *своего собственного могущества* и обладает в нем *видимостью* человеческого существования. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования» [19, с. 39]. Пролетариат – это нищета, сознающая свою духовную и физическую нищету, обезчеловеченность, сознающая свою обезчеловеченность, и потому саму себя упраздняющая. «Одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, ибо он одерживает победу, только упраздняя себя и свою противоположность. С победой пролетариата исчезает как сам пролетариат, так и обуславливающая его противоположность – частная собственность» [19, с. 39]. Богатство – это опредмеченная сущность человека, и оно должно быть доступно всем. Тогда и наступит «Царство Человека», царство свободы. Поэтому интерес пролетариата совпадает с интересами развития общества, а эмансипация пролетариата есть эмансипация всего человечества от отчуждения как социального зла.

Согласно марксизму разделение труда – это действительно необходимый момент развития человечества, способ развития производительных сил человеческого рода. Энгельс отмечает, что классовые противоположности имеют свое объяснение в неразвитой производительности человеческого труда. «До тех пор, пока действительно трудящееся население настолько поглощено сво-



им необходимым трудом, что у него не остается времени для имеющих общее значение общественных дел...до тех пор неизбежно было существование особого класса, который, будучи свободным от действительного труда, заведовал указанными делами; при этом он никогда не упускал случая, чтобы, во имя своих собственных выгод, взваливать на трудящиеся массы все большее бремя труда» [37, с. 183]. Когда производительность вырастет, тогда все члены общества могут заниматься общими делами и особый господствующий класс становится излишним. Но это возможно только посредством классово-вой борьбы.

По мнению Вл. Соловьева, главное зло заключается в разобщенности существующего, в исключительном самоутверждении единичности. Эта разобщенность фактически отождествляется им с материальностью. «Реальное же пространство или внешность необходимо происходит из распада и взаимного отчуждения всего существующего, в силу которого каждое существо во всех других имеет постоянную и принудительную границу своих действий» [32, с. 134 - 135]. В природном человечестве нет братства, люди чужды и враждебны друг другу [32, с. 12]. Замкнутость для другого, непроницаемость, исключительное отношение к другому или эгоизм есть коренное зло. Вся природа лежит, поэтому, во зле: «вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах, только *отражением всеединой идеи*, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как недолжное или дурное, и притом дурное в двояком смысле: ибо если эгоизм, то есть стремление упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, т. е. невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем, - есть коренное *страдание...*» [32, с. 122]. «Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного» [32, с. 123-124]. Внешняя раздельность и множественность физического существования есть следствие ложного самоутверждения твари. Даже раз-

деление на разный пол, на разные поколения есть уже проявление зла. Идеальное начало добра противопоставляется веществу как таковому. «Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т. е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа» [29, с. 544]. Преодоление эгоизма Вл. Соловьев видит в любви, причем, подчеркивает преимущество именно половой любви. Любовь – это вера в предмет любви, «утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением» [29, с. 532].

Добро как преодоление эгоизма коренится в сострадании, сочувствии другому человеку. Сорадование, по Соловьеву, не может быть корнем нравственности, ибо оно может случаться и по безнравственным поводам. Надо отметить, что рассуждения религиозного мыслителя о сострадании и эгоизме в «Оправдании добра» свидетельствуют о некотором преувеличении зла единичности как таковой. Соловьев склонен называть эгоизмом любое удовлетворение собственного желания. Так, он пишет, что «участие в чужом удовольствии всегда может быть своекорыстно; даже, например, в случае старика, разделяющего веселость ребенка, альтруистический характер такого чувства остается сомнительным; этому старику во всяком случае приятно оживлять память собственного беззаботного детства» [27, с. 156]. Здесь Соловьев, по нашему мнению, трактует эгоизм чересчур расширительно. Еще П. Д. Юркевич писал: «Эгоизм не в том состоит, что мы не выключаем себя и нашего счастья из нашей деятельности, но в том, что мы выключаем из этой деятельности других людей и их счастье или смотрим на них при этом только как на средство нашего счастья» [41, с. 187]. Кроме того, если рассуждать аналогично, то и при сострадании можно обнаружить эгоистический элемент. Возможно, сочувствуя другому, мы вспоминаем свои прошлые похожие переживания. Таким образом, мы сочувствуем себе.

С точки зрения К. Маркса, позицию Соловьева так же, как и позицию Гегеля, можно охарактеризовать как отождествление отчуждения и предметности. Но это отрицание реального человека. «То, что человек есть *телесное*, обладающее природными силами живое, действительное, чувственное, предметное существо, означает, что предметом

своей сущности, своего проявления жизни он имеет *действительные, чувственные предметы*, или что он может *проявить* свою жизнь только на действительных, чувственных предметах» [16, с. 163]. Между предметами есть не только взаимное исключение, но и предметная связь и взаимодействие. Намеки на такую связь можно обнаружить и у Соловьева. «Все существующее вообще, а в особенности все живые существа связаны между собою совместностью бытия и единством происхождения, все суть части и порождения одной общей матери – природы. Нигде и ни в чем нет... «совершенной отдельности»... [27, с. 160]. Естественная, органическая связь всех существ есть выражение естественной и очевидной солидарности всего существующего.

Согласно марксизму, отчуждение как социальное зло также характеризуется как внешнее отношение человека к природе и самому себе, то есть эгоизм [16, с. 97]. Преодоление последнего, по Марксу достижимо на путях совершенствования общества, создания подлинно гуманистического общества. П.И. Новгородцев пишет, что для марксизма характерно «оправдание добра» на путях создания совершенного общества, торжества разума над иррациональными силами природы и общества [21, с. 239]. По мысли классиков марксизма, коммунизм – это преодоление разобщенности между людьми, это реинтеграция человечества. «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому. Такой коммунизм, как заверченный натурализм, = натурализму, а как заверченный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешения противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение противоречия между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидуумом и родом. Он – решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [16, с. 116].

Соловьев признает необходимость социальных преобразований на нравственных началах для окончательного торжества доб-

ра. Осуществление полной целостности человека требует полноты условий. Разделение человека на множество особей изменяет целостность. «Благодаря этому новому условию, создающему человека-общество, пребывающая целостность его существа проявляется уже не в одном целомудрии, охраняющем его от природного дробления, но еще и в социальной солидарности, восстанавливающей чрез чувство жалости нравственное единство уже раздробленного физически человека» [27, с. 235]. Преодоление эгоизма в отношениях между людьми есть необходимый элемент воссоединения вселенной. «Этот» может быть «всем» только *вместе с другими*, лишь вместе с другими может он осуществить свое безусловное значение – стать нераздельной и незаменимой частью всеединого целого, самостоятельным живым и своеобразным органом абсолютной жизни» [24, с. 506].

По Марксу ложь отчуждения и частной собственности в том, что они отделяют людей друг от друга, разобщают их. «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на теле, живем в нем и т. д. – одним словом, когда мы его *потребляем*... Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств – чувство *обладания*» [16, с. 120]. Связь с предметным миром чувственная, чувства, страсти – реальные онтологические утверждения сущности. Подлинное чувство человека свободно от грубой практической потребности. Более того, оно свободно и от эгоизма. «Поскольку человек человечесен, а следовательно, и его ощущение и т. д. человечесно, постольку утверждение данного предмета другими людьми есть также и его собственное наслаждение.» [16, с. 146].

Мы видим, что высшее благо в марксизме включает в себя земную радость и сорадование как необходимый элемент. Самая большая потребность человека есть потребность в другом человеке. Вот представление о совершенной жизни, по Марксу: «Предположим, что мы производили бы как люди. В таком случае каждый из нас в процессе своего производства *двоющим* образом утверждал бы и самого себя и другого: 1) Я в моем *производстве* опредмечивал бы мою *индивидуальность*, ее *своеобразие*, и поэтому во время деятельности я наслаждался бы инди-

видуальным проявлением жизни. А в созерцании от произведенного предмета испытывал бы индивидуальную радость от сознания того, что моя личность выступает как *предметная, чувственно созерцаемая* и потому *находящаяся вне всяких сомнений сила*. 2) В твоём пользовании моим продуктом или твоём потреблении его я бы *непосредственно* испытывал сознание того, что моим трудом удовлетворена *человеческая* потребность, следовательно, опредмечена *человеческая* сущность, и что поэтому создан предмет, соответствующий потребности другого *человеческого* существа. 3) Я был бы для тебя *посредником* между тобою и родом и сознавался бы и воспринимался бы тобою как дополнение твоей собственной сущности, как неотъемлемая часть тебя самого, - и тем самым я сознавал бы самого себя утверждением в твоём мышлении и в твоей любви. 4) В моём индивидуальном проявлении жизни я непосредственно создавал бы твоё жизненное проявление, и, следовательно, в моей индивидуальной деятельности я непосредственно *утверждал бы и осуществлял бы* мою истинную сущность, мою *человеческую*, мою *общественную сущность*» [16, с. 36].

Наибольшее расхождение между софиологией и марксизмом заключается в отношении к насилию. Вл. Соловьев отрицает насилие даже для благих целей. Ложь современной революции, по его мнению, заключается в том, что она начинается с насилия. Это ложь в принципе и на практике: «В *принципе* – потому что, признавая только материальное начало в мире и человеке, нельзя говорить о чем-то должном, о чем-то таком, что не существует, не должно существовать, ибо с точки зрения материальной все есть материальный факт и никакого безусловного начала не может быть; это – ложь по *факту*, потому что, если бы действительно современная революция искала правды, она не могла бы смотреть на насилие как на средство его осуществления... Употреблять же насилие для осуществления правды значит признать правду бессильною... Для человека, с человеческой точки зрения, всякое насилие, всякое внешнее воздействие чуждой ему силы, есть бессилие» [29, с. 37-38]. Насилие претворяет в жизнь возможность удобопревертности – искажения и подмены подлинных идеалов всеединства. Поэтому Соловьев и просил помиловать убийц Александра II. С другой стороны, он не отрицает нравственного смысла войны – организованного коллективного насилия.

К. Маркс и Ф. Энгельс допускали насилие как повивальную бабуку истории. Д. Андреев отмечал, что Маркс был послан на Землю с темной миссией. Она как раз связана с вопросом о насилии. «Провозглашенные методы оказались в резком противоречии с требованиями элементарной гуманности. Быть может, ущерб духовности ни в чем не сказался так ярко, как именно в утверждении, будто бы единственный путь к претворению этих идеалов в жизнь лежит через вооруженную борьбу, насильственный захват власти, беспощадное уничтожение врагов и диктатуру одного класса - вернее, его организованной части – над всеми остальными группами населения. Таким образом, борьба между демоническим и провиденциальным развернулась и внутри этого учения, между его идеалами и его методами, даже в уме и душе самого основателя, а позднее – между различными его истолкователями и последователями» [1, с. 205-206]. Основываясь на опыте революций XX века А. Камю говорит о том, что гуманистический бунт изменяет своим истокам из-за применения насильственных средств. «Бунтари, ополчившиеся против смерти во имя неистребимости рода человеческого, с ужасом осознали, что и они в свой черед вынуждены убивать, что отступление для них равносильно собственной смерти, а наступление – убийству других. Бунт, отвергший свои истоки и подвергшийся циничной перелицовке, всегда колеблется между самопожертвованием и убийством. Его правосудие обернулось самосудом. Царство благодати было уничтожено, но и царство справедливости рушится тоже» [6, с. 336-337].

В связи с этим можно констатировать, что «шторм неба» марксизмом не удался. Попытка реализовать на практике идеалы человекобожества привела во многих случаях к регрессу в зверочеловечество. Отчуждение не было устранено, а приняло новые, небывалые формы. Однако, трагичным оказался и путь софиологии. Попытка ее основателя – Вл. Соловьева предотвратить надвигающееся торжество зла не удалась. Он сам говорил своему знакомому: «Я пришел слишком поздно! Не быть весне обновления! Скоро конец! И я это чувствую, потому что я ничего не пожалел для торжества своего главного дела, религиозной проповеди, - но по всему видно, - надвигается зима!» [5, с. 270]. Соратник Бога потерпел поражение.

Но можно сказать, что это было и теоретическое поражение. Самым слабым местом в софиологии является вопрос о происхож-

дени и дальнейших судьбах материального мира. У Вл. Соловьева в различных произведениях мы находим разное решение этого вопроса. В «Чтениях о богочеловечестве» происхождение мира трактуется как результат незаконного, произвольного решения Софии, пожелавшей быть самостоятельной. Тогда получается, что божественный мир имеет в себе изъян, поскольку в нем не достигнуто полное и нерушимое единство единого и многого. В противном случае грехопадение Софии было бы невозможно – при совершенной гармонии обособление немислимо. Сама материальность, вещественность при этом трактуется как мировое зло, совсем как у «классических» гностиков. Смысл жизни мира, поэтому заключается в том, чтобы вернуться к Богу, преодолев результаты грехопадения. Тогда материальность должна быть, как таковая, снята, уничтожена. И весь длительный и мучительный мировой процесс есть просто восстановление бывшего ранее статус-кво. Но тогда нет объединения Бога с материальным миром, нет всеединства. Материальный мир выпадает из мировой гармонии. Таким образом, мистицизм не вобрал в себя материализма. Материальный мир остается незаконным, ублюдочным образованием. В письме к Н. Н. Страхову русский мыслитель пишет: «Я не только верю во все сверхъестественное, но собственно говоря, только в это и верю. Клянусь четой и нечетой, с тех пор как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе как некий кошмар сонного человечества, которого давит домовый» [5, с. 52]. Не случайно Вл. Соловьев не уделяет много внимания материальной жизни человека. Земная чувственная человеческая жизнь для него не обладает самостоятельной ценностью. Она всего лишь средство для реализации духовного начала. Поэтому Вл. Соловьев не оценил должным образом творчество Л. Толстого, певца прелести земной жизни [33, с. 70].

В «Критике отвлеченных начал» мы видим иное решение вопроса о генезисе материального мира. Всеединое есть объединение единого и многого. Значит, множественность должна как-то существовать, чтобы входить во вселенский синтез. Многое, частное, «не все» является, таким образом, условием всеединства. Вл. Соловьев пишет: «Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единого как действительного» [24, с. 716]. Само по себе многое, по Соловьеву, сущест-

вовать не может. А существует оно лишь в процессе своего преобразования во всеединство. Материальный мир при том выступает как становящийся Бог. И хотя Вл. Соловьев много усилий предпринимает для того, чтобы показать, что этот второй абсолют не тождественен первому, «настоящему» абсолюту, все же сохраняется некая неясность. Если становление мира Богом завершится, то означает ли это что появится второй Бог? С другой стороны, если существование единого зависит от существования частного, то с исчезновением этого частного исчезнет и само единое. Получается парадоксальная зависимость Бога от мира. Бог существует только в том случае, если становление мира как Бога незавершено. Но тогда всеединство оказывается вечно недостижимым. Зло увековечивается.

В марксизме мы видим неразрешенное противоречие в самом понятии материи. Материя есть вещество, телесность, но, с другой стороны, в ней есть стремление и сила к оформлению, направленность на порождение своей противоположности – духа. Это такая материя, которая желает перестать быть материальной. Если брать материю только в первом аспекте, то рухнет обоснование гуманизма и теряет под собой почву ожидание коммунизма как царства свободы. Ибо глухое, бессердечное, тупое вещество безразлично к ценности человека как такового. Скорее же из материализма можно вывести антигуманизм. Сами классики марксизма характеризуют, например, материализм Гоббса как материализм, враждебный человеку. Но их материализм, «дружественный человеку» оказывается недостаточно продуманным. Коммунистический идеал подлинно человеческого общества повисает в воздухе. Об этом недоуменно писал еще П. И. Новгородцев: «Каким образом из действия материальных сил рождается высшая справедливость, это остается совершенно непонятным» [21, с. 250]. А. Камю, во многом поддерживающий изначальный пафос гуманистического бунта против социального зла, считает, что бунтарь действует во имя естественного предуготовленного для всех сообщества. «В бунте, выходя за свои пределы, человек сближается с другим, и с этой точки зрения человеческая солидарность является метафизической» [6, с.130]. Возможность материалистического обоснования этой метафизической солидарности представляется весьма проблематичной. А без нее «обобществившееся человечество» вряд ли возможно.

Таким образом, можно констатировать, что попытки объединения материального и идеального начала как на материалистической, так и на идеалистической основе пока далеки от завершения. Поэтому трактовка сущности человека, его ценности и предназначения еще не имеет должного метафизического фундамента. Между тем современность настоятельно требует теоретически обоснованного и воодушевляющего ответа на эти проблемы. По нашему мнению, скорее всего, он будет найден в ходе диалога различных философских и мировоззренческих традиций.

### Литература

1. Андреев Д. Л. Роза мира. – М., 1992. – 280 с.
2. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. – Екатеринбург, 1997. – 400 с.
3. Булгаков С. Н. К. Маркс как религиозный тип/ Булгаков С. Н. Соч. в 2 т. – Т.2. – М., 1993. – С.240-272.
4. Булгаков С. Н. Центральная проблема софиологии // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып. 1. – М., 1993. – С.104-108.
5. Вл. С. Соловьев: pro et contra. – СПб., 2000. – 896 с.
6. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – 415 с.
7. Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т.29. – Философские тетради. – М., 1980. – 782 с.
8. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. – М., 1990. – 720 с.
9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – Т.1. – М., 1973. – 907 с.
10. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.1. – М., 1955. – С.219-368.
11. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.1. – М., 1955. – С. 414-429.
12. Маркс К. Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии»// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.42. – М., 1974. – С.5-40.
13. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1955. – С. 414-429.
14. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (4-й том «Капитала»). – Ч.2. – М., 1978. – 703 с.
15. Маркс К. Экономические рукописи 1857 - 1859 годов. – Т.46. Часть 1-2. – М., 1969.
16. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.42. – М., 1974. – С.41-174.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.4. – М., 1955. – С.419-459.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.3. – М., 1955. – С.7-544.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики // Маркс к., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.2. – М., 1955. – С.3-230.
20. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990. – 528 с.
21. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М., 1991.
22. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // Соч. в 2 т. – М., 1989. – Т.1. – С.59-167.
23. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 626-634.
24. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал //Соловьев В. С. Соч. в 2 т. – М., 1988. – Т.1. – С.581-756.
25. Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Соч. в 2 т. – М., 1989. – Т.1. – С.411-637.
26. Соловьев В. С. Об упадке средневекового мирозерцания// Соловьев В. С. Соч. в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 339-350.
27. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия.// Соловьев В. С. Соч. в 2 т. – М., 1988. – Т.1. – С. 470-580.
28. Соловьев В. С. Смысл любви// Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 493-547.
29. Соловьев В. С. Смысл современных событий// Соч. в 2 т. – М., 1989. – Т.1. – С.34-38.
30. Соловьев В. С. Социальный вопрос в Европе. Ответ на анкету Ж. Юре // Соч. в 2 т. – М., 1989. – Т.2. – С. 445-449.
31. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С.139-288.
32. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в двух томах. – М., 1989. – Т.2. – С. 5-174.
33. Трубецкой Е. Личность В. С. Соловьева // Наше наследие. – 1988. - №2. – С.70-78.
34. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – Т.1. – М., 1955. – С.134-204.
35. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – Т. 2. – М., 1955. – С. 7-405.
36. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – 430 с.
37. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. – М., 1983. – 349 с.
38. Энгельс Ф. Диалектика природы. – М., 1987. - 483 с.
39. Энгельс ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии/ Маркс к., Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах. – Т. 3. – М., 1983. – С.317-415.
40. Энгельс Ф. наброски к критике политической экономии// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.1. – М., 1955. - С.544-571.
41. Юркевич П. Д. Философские произведения. – М., 1990. – 670 с.



