

УДК 13:27

ББК 87.1

ШЕЛЛИНГ И СОЛОВЬЕВ О ПРОБЛЕМЕ ЗЛА

О.Э. ДУШИН

Санкт-Петербургский государственный университет

Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация

E-mail: odushin@mail.ru

Рассматривается влияние метафизики Шеллинга на формирование учения Владимира Соловьева об «онтологическом» статусе зла. Особое внимание обращается на широкие научные дискуссии, развернувшиеся вокруг понимания гностических мотивов философствования Шеллинга и Соловьева. Раскрывается значение позиции Шеллинга, направленной на преодоление гегелевского панлогизма. Выявляются представления немецкого фи-

лософа о бытийных основаниях зла и его связи с изначальной человеческой свободой. Отмечается, что концепция Шеллинга растворяла личностное начало человека в онто-теологических построениях. Осмысление мирового зла в теории Соловьева рассматривается в контексте его глубокой личной мировоззренческой драмы, обусловленной трансформацией его взглядов от признания торжества идеи Богочеловечества к утверждению царства антихриста. Уточняется специфика понимания Соловьёвым зла в современном обществе как отрицания христианских ценностей и образа Богочеловека. Обращается внимание на то, что, несмотря на признание Соловьёвым временного торжества зла в этом мире, русский мыслитель сохранил веру в окончательную победу Добра. Делается вывод о том, что Соловьёв оказал мощное воздействие на последующее развитие оригинальной русской религиозной философии.

Ключевые слова: Соловьёв и Шеллинг, метафизика, гностицизм, добро, зло, свобода, любовь, разум, воля, Богочеловечество, обожение.

SCHELLING AND SOLOVYOV ON THE PROBLEM OF EVIL

O.E. DUSHIN

St. Petersburg State University
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: odushin@mail.ru

The article considers the influence of metaphysics of Schelling on the formation of the doctrine of Vladimir Solovyov about the «ontological» status of evil. It pays attention to the extensive scientific debates that unfolded around the understanding of the Gnostic motives in philosophizing of Schelling and Solovyov. It reveals the significance of Schelling's position, aimed at bridging the Hegelian panlogism. It analyzes the views of German philosopher about the existential foundations of evil and its relationship to the original human freedom. It is noted that the personal principle of human being was dissolved in the onto-theological constructions of Schelling's concept. The understanding of the universal evil in the theory of Solovyov is considered in the context of his deep personal worldview drama caused by the transformation of his views from the recognition of triumph of God-manhood to the approval of kingdom of antichrist. It clarifies the specificity of concept of Solovyov about the domination of evil in modern society, which is the negation of Christian values and image of God-man. It is stressed that in spite of the recognizing the temporary triumph of evil in this world, the Russian thinker still believed in the ultimate victory of good. It is concluded that Solovyov influenced greatly the subsequent development of the original Russian religious philosophy.

Key words: Solovyov and Schelling, metaphysics, Gnosticism, good, evil, freedom, love, reason, will, God-manhood, the deification.

Соловьёв и Шеллинг: христианство versus гностицизм

Обращаясь к проблеме понимания истоков зла в философских концепциях Шеллинга и Соловьёва, прежде всего возникает вопрос о «шеллингианстве» русского мыслителя, вокруг которого развернулись достаточно серьезные споры, определившие порой радикальные разночтения. Некоторые современники и исследователи обвиняли и обвиняют русского философа в откровенном плагиате, другие признают, что использование и симбиоз различных философских традиций мысли – это процесс вполне характерный для любой сложной

философской системы, для учения любого выдающегося мыслителя¹. При этом сам Соловьев в молодости, действительно, рассматривал Шеллинга в качестве чуть ли не соавтора и мистического собрата в реализации и утверждении новых религиозно-философских идей. Принципиально важно, что В.С. Соловьев, как и русские славянофилы (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков), и родоначальник западничества П.Я. Чаадаев, при всех своих разногласиях был воспитан на учении Шеллинга, на его философии Откровения и на критике рационализма и панлогизма Гегеля². Таким образом, через Шеллинга и благодаря Шеллингу оригинальная русская философия вошла в круг метафизических проблем и идей Запада, но, по всей видимости, нельзя отрицать и определенно обратного влияния, особенно в плане становления поздней философии немецкого мыслителя, его философии Откровения, ориентированной на необходимую религиозную составляющую нашего сознания.

¹ Как известно, в ходе защиты диссертации 6 апреля 1880 года одно из замечаний официального оппонента, профессора богословия Рождественского касалось как раз близости высказанных Соловьевым идей воззрениям Шеллинга и Шлейермахера. В свою очередь, сам мыслитель признал значение «позитивной философии» Шеллинга в формировании собственных взглядов, открестившись от влияния Шлейермахера и «пантеизма» раннего Шеллинга. На явную связь метафизики русского мыслителя с философскими построениями Шеллинга указывают многие известные отечественные исследователи. Сподвижник и знаток соловьевского идейного наследия Е.Н. Трубецкой отмечает следующее: «Шеллингом был совершен поворот от рационализма к христианской философии; им же была поставлена задача синтеза откровения и знания, положительных и отрицательных начал в философии, им вообще был предугадан тот выход из кризиса западной философии, который составил содержание первого философского выступления Соловьева» (см.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1995. С. 66 [1]). А.Ф. Лосев подчеркивал, что «обоих мыслителей глубочайшим образом объединяет борьба с абстрактным рационализмом и с формально-логической метафизикой» (см.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 193 [2]). В подобном ключе высказывался и К. Мочульский: «Философская система Соловьева создавалась в атмосфере идей Шеллинга. Было бы слишком долго отмечать все шеллингианские элементы в сочинениях Соловьева» (см.: Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 127 [3]). В свою очередь, выдающийся историк русской мысли В.В. Зеньковский пишет: «Метафизика Соловьева, как мы видели, выводится им из общего учения об Абсолюте, и здесь он своеобразно сочетает Шеллинга со Спинозой...» (см.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, Париж: YMCA-Press, 1950. С. 45 [4]). Однако не преувеличивать влияние Шеллинга на Соловьева призывает современный российский исследователь В.В. Лазарев, ссылаясь при этом на позицию А.Ф. Лосева (см.: Лазарев В.В. О заимствованиях. К сопоставлению философии В.С. Соловьева и Шеллинга // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы Междунар. конф., г. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 290 [5]).

² Стоит напомнить, что И.В. Киреевский слушал лекции Шеллинга в Мюнхене и Берлине, а П.Я. Чаадаев состоял с ним в переписке. В письме от 1832 года он с восторгом пишет: «...я не нахожу слов сказать вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией» (см.: Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 225 [6]). В этой связи А.В. Гулыга напрямую называет В.С. Соловьева «последним русским шеллингианцем» (см.: Гулыга А.В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 266 [7]).

Вопрос о значении философского учения позднего Шеллинга в формировании взглядов русского мыслителя содержит некоторые подводные течения. Он затрагивает общую проблему фундаментальных оснований как в целом всей русской религиозной метафизики, так и собственной уникальной философской позиции Владимира Соловьёва. Интерпретации российских исследователей разделяются прямо противоположным образом: кто-то считает, что Соловьёв продолжает и развивает вполне ортодоксальные христианские идеи, кто-то утверждает, что, в отличие от Шеллинга, русский философ значительно уклонился от догматически выверенных постулатов христианского богословия, кто-то и его учение, и философию немецкого метафизика подводит исключительно под влияние гностицизма³. Так или иначе для каждой позиции есть свои резоны. Однако суть дела не в том, чтобы обвинить Соловьёва или Шеллинга в богословской некорректности. Принципиально важно, что они являются религиозными мыслителями и демонстрируют трансформацию европейской философии в период девятнадцатого столетия, когда рациональная философия, достигнув апогея в лице гегелевского панлогизма, обращается к религии в целях преодоления собственных неразрешимых противоречий и

³ Г. Флоровский утверждает, что дух философии Соловьёва — «дух исконного греко-восточного православия, а идеи его философии — идея Богочеловечества, идея церкви, идея «цельного знания», «свободного всеединства» — внушены святоотеческой мыслью; эти идеи, раскрытые в эпоху вселенских соборов на страницах писаний отцов греческой церкви, хранились, как заветная святыня, в византийском монашестве, у афонских созерцателей — исихастов, и отсюда через югославянские земли проникали на Русь еще в московскую пору, став содержанием философии первого русского самобытного мыслителя, преп. Нила Сорского. Вновь воскресенные от забвения в XVIII веке, эти идеи через тот же славянский юг, через нямецкого старца Паисия Величковского вновь влились в русскую религиозно-философскую мысль и нашли себе оплот в той истинно православной обители, которая в XIX в. играла такую большую роль в истории русской религиозной мысли, в Оптиной Пустыне, где нашел себе вечное упокоение Ив. Киреевский, где провел закат своих дней Константин Леонтьев, откуда лились лучи благодатного света на Гоголя, куда в последние годы в предсмертной тоске приходил и Лев Толстой. И отсюда эти идеи влияли на славянофильство. И они — то зерно философии Соловьёва, то разумное в высшем смысле слова, благое и вечное, что он сеял всю свою жизнь» (см.: Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьёве // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. 10 июля 1912 года. Т. 1. Вып. 7. Одесса: Центральная типография, 1912. С. 237–238). К. Мочульский приводит эту цитату в своей работе о Соловьёве и соглашается с такой интерпретацией, отмечая, что именно «христология Шеллинга имеет не христианский, а гностический характер» [3, С. 128]. Тогда как, например, А.П. Козырев утверждает, что «в «Софии» Соловьёв ближе скорее к манихейству, и дальше от христианской ортодоксии, чем Шеллинг, видящий основу зла в свободной воле человека, возвышающего свою самость до господствующей всемогущей воли» (см.: Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва «София» // Философско-литературный журнал «Логос» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxy.htm> (дата обращения 05.09.2014) [8]). П.П. Гайденко вообще предложила интерпретацию учений обоих мыслителей через призму гностицизма (см.: П.П. Гайденко. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьёва // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 202–208 (начало); № 3 С. 220–229 (окончание) [9]).

проблем. В этом, в частности, заключается формирование и развитие неклассической метафизики Запада. Кроме того, необходимо учитывать живую динамику мысли, перспективу принципиальных изменений философских концепций обоих мыслителей, тем более что в этом плане они являют уникальные примеры творчества.

Действительно, Соловьев, как и Шеллинг, пережил ряд серьезных трансформаций своих идей. Амплитуда его духовного развития разворачивалась в широком диапазоне: от увлечения материализмом и наукой с выбрасыванием православных икон до дружеского общения с Достоевским и посещения Оптиной пустыни, от признания субстанциальности зла в мире до «Оправдания добра» (1897) с верой в неизменный социальный прогресс нравственности, от медиумических посещений Софии до видений черта. Все это непостижимым образом сочеталось в этой удивительной личности, выражаясь в соответствующих философских исканиях и метафизических построениях. Поэтому дело не только в том, что и как понимал философ, но и в том, как он реально чувствовал, ощущал мир и себя в этом мире. Его философская интерпретация зла была отражением внутренней духовной борьбы, его мистических видений и тяжелых психологических переживаний, преследовавших его всю жизнь. Для него зло – это не столько метафизика, сколько своего рода жизненная драма борьбы за Добро, личное религиозное противостояние, которое, наверное, не являлось абсолютно ортодоксальным с позиций христианской теологии. В этом смысле он все же отстоит от Шеллинга.

Шеллинг: человек и его свобода

Безусловно, что Шеллинг привнес принципиально новые философские мотивы и стратегии понимания, послужившие основой для развития неклассической метафизики. В данном контексте особенно значима его работа «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), в которой он приходит к признанию экзистенциально-противоречивой сути человеческого бытия, к утверждению его онтологической раздвоенности между добром и злом. Прежде всего, он отрицает традиционную концепцию европейского рационализма и стремится реализовать иные перспективы постижения идеи свободы. В данном контексте он выступает против гегелевской системы, признававшей приоритет логики над бессознательными силами природы и подменявшей проблему интерпретации бытия схематизмом мыслительных определений и абстрактных метафизических понятий. Закономерным итогом такого рода диалектической теории Гегеля стало провозглашение прогресса царства свободы в истории европейской культуры, но тем самым в его учении не оставалось места для реальной борьбы и преодоления, ибо мир, согласно его теории, изначально задан всеобщими мыслительными конструкциями, и все содержание истории сводится лишь к осуществлению идеи свободы. Тогда как, по Шеллингу, в мире существует сверхрациональное начало, которое не может быть подчинено разуму и охвачено мышлением человека. Эта высшая идеальная сущность есть Бог.

Непостижимость Божественного заключена в том, что «и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе»⁴, которая представляет собой изначальное воление, или прабытие, являющееся необходимым моментом в осуществлении Божественной любви. Эта концепция восходит к понятию Ungrund Якоба Беме («безосновная бездна Ничто»). Воля основы в Боге осуществляет откровение, которое приводит к утверждению особенностей и противоположностей, примиряемых волей любви. В этой связи воля основы и воля любви являются двумя сторонами единого процесса, но действие основы возбуждает в мире своеволие твари, которое должно быть преодолено в единстве любви. Таким образом, в мире присутствует «непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложено в разуме, но вечно остается в основе вещей»⁵.

Шеллинг отвергает умозрительную предпосылку европейского рационализма о совпадении структур бытия и принципов организации познающего субъекта, что самой системой познания он укоренен в бесконечном миропорядке и имеет в нем гарантированное место в качестве такого рода субъекта. Мир, таким образом, лишается тайн и объективируется, но и сам человек при этом растворяется во всеобщих рационально-метафизических определениях и характеристиках, в торжестве разума как универсального орудия познания и в требованиях нравственных императивов. Для Шеллинга суть человека противоречива, и эта раздвоенность не может быть преодолена с помощью разумных стратегий логического познания: «В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра» [10, с. 112]. В силу того, что человек способен на зло, хотя у него самая совершенная из всего сотворенного природа, философ возражает против традиционного понимания зла в качестве «умаления» добра, что было характерно христианскому богословию. Зло, по Шеллингу, связано с изначальной основой существования и «есть лишь более высокая потенция действующей в природе основы»⁶, то есть оно имеет своеобразный онтологический источник, но не является положительной сущностью.

Постижение метафизических оснований зла, согласно Шеллингу, ведет к пониманию присущей человеку изначальной свободы. В концепции немецкого мыслителя свобода укоренена в «исконном и основном волении, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой существенности»⁷. Сущность человека, таким образом, не сводится к разуму, а есть «его собственное деяние», выделяющее человека из временности всего сотворенного сущего к вечному истоку бытия. В каждом человеке присутствует непостижимое начало совести, оно неисчерпаемо сознанием, но именно в силу его присутствия человек склонен поступать так, а не иначе, подобно тому как родоначальник Реформации Мар-

⁴ См.: Шеллинг Ф.В.Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф.В.Й. *Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 122 [10].

⁵ Там же. С. 109.

⁶ Там же. С. 124.

⁷ Там же. С. 131.

тин Лютер провозгласил в решающий момент своей жизни: «Здесь стою я, я не могу иначе». Онтологические основания свободы для Шеллинга таковы, что человек лишен выбора, свобода, в принципе, не есть выбор, но именно постольку, поскольку человек поступает так, как он собственно поступает, он реализует себя в качестве субъекта своей вины и уникальной личной совести. Тем самым торжество темного начала в человеке определено онтологическими основаниями человеческой свободы. В этой связи преодоление зла осуществимо только в сфере религиозности, которая руководствуется не психологическими установками или морально-этическими законами, а «требует высшей уверенности в том, что правильно, исключаящей какой бы то ни было выбор»⁸. Религиозность ведет человека к любви, в которой преодолевается опасная односторонность своеволия и утверждается господство центрированных сил, влекущих человека к Богу. Любовь реализует в человеке действительную самость, без которой добро есть недействительное добро. В перспективе осуществления Божественной любви развертывается конечная цель и последняя истина мира.

Зло должно полностью актуализировать себя, чтобы произошло разделение добра и зла, которое раскроет потенциальную природу злого начала, становящегося небытием вне положительного начала добра. Так, согласно Шеллингу, разрешается их противоречие и утверждается торжество любви. Но данная перспектива имеет сугубо теологическую основу. Идеал осуществления последних судеб мира приобрел в метафизике Шеллинга богословское измерение, являвшееся для человека вселенским смыслом его предназначения, но растворившее его личное участие в онто-теологических определениях.

Соловьев: от Богочеловечества к царству антихриста

Для Владимира Соловьева так же, как и для немецкого философа, человек есть существо противоречивое, многозначное, раздвоенное, увлекающееся, пребывающее в постоянном стремлении и поиске. С одной стороны, он погружен в низину земной жизни, в материально-телесную «пучину», с другой стороны, устремлен к небу, к метафизическим далям. Русский мыслитель утверждает, что «человек есть вместе и божество и ничтожество», в данном смысле он есть «связующее звено между божественным и природным миром»⁹. Он призван к ответу перед Богом за мир, который ему дан во владение, за материальную действительность. Сам Творец «заинтересован» в человеке. В свою очередь, человек, согласно Соловьеву, должен преобразить все сущее в перспективе вселенского богочеловеческого процесса. В этой связи каждый человек в своем уникальном личностно-неповторимом образе обладает безусловным значением. Он есть «второе всеединное», ибо, «находя себя фактически как «это», создает себя в идее как “все”»¹⁰.

⁸ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. С. 137.

⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 113 [11].

¹⁰ Там же. С. 140.

Только человек обладает способностью постигать внутреннюю суть и смысл всего существующего, логос всех вещей. Но в такой перспективе возникает опасность своеволия, утверждения собственной значимости и осуществления действий не по воле Творца. В этом Соловьев видел недостаток современной цивилизации, которая раскрывает бесконечные возможности человека, не давая ему духовных смыслов существования. «Современный человек, – пишет философ, – сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности» [11, с. 21]. Подобная бесконечность является лишь отрицательным определением человека, демонстрирующим его постоянную проблематичность, и сводит его сущность к чистому факту, к явлению, не оставляя за ним божественно-метафизического предназначения. По Соловьеву, все дело в том, что человек не может быть редуцирован к фактичности внешнего мира, к кругу явлений, он превышает наличной действительности, в нем скрыта неудержимая сила к бесконечному совершенству, влечение к поискам идеального. Примечательно, что еще на своих лекциях на Высших женских курсах В.И. Гёрье в Москве в 1875 г. молодой мыслитель ясно заявлял об этом: «Мир человеческого познания и воли простирается бесконечно далее всяких физических явлений и представлений. Человек имеет способность стать выше всякого явления физического или предмета, он относится к нему критически» [12, с. 45].

Однако превосходство и величие человека пребывает только в возможности, в действительности он всегда ограничен. В этом состоит суть онтологической драмы человеческого существа. Следуя традиции христианского богословия, Соловьев признавал изначальную свободу в истоках человеческой души, но такова лишь негативная, греховная сторона нашей личности, неограниченная свобода влечет человека к злу, и только благодать Божья направляет его к добродетели. Трансцендентальные условия свободы определяются божественным предназначением, поэтому в следовании добру у человека нет выбора, праведники не принуждаются к добродетельному образу жизни, их путь задан добром. «Соловьев говорит, что святой не имеет свободы выбора, точно так же и Шеллинг учит, что религиозность уничтожает свободу выбора», – отмечает в данной связи Э.Л. Радлов [13, с. 122]. Тем самым обнаруживается неразрешимое противоречие между величием требований разума и ничтожностью желаний воли, разум влечет человека к вершинам познания, к абсолютному, тогда как воля захвачена силами зла и в своей свободе не способна без помощи Бога противостоять греху. Только та воля, которая отдалась во власть божественного милосердия, становится праведной, но уже не по собственному выбору и достоинству, то есть грешит человек от себя, а творит добро – от Бога, поэтому, следуя предначертанным добродетелью путем, человек реализует свое подлинное метафизическое предназначение в мироздании. Его удел не есть лишь вера в себя, но и не только вера в Бога, а реальное осуществление богочеловеческого процесса преображения мира и всего сущего. В этом вселенском богочеловеческом процессе соединяется вера в Бога и вера в человека.

В интерпретации Богочеловечества как нравственного идеала Соловьев исходил из того, что средневековая метафизика была увлечена божественным, «небесным», забывая о человеческом и временном; в свою очередь новоевропейская мысль, напротив, все строила на фундаменте человеческого разума, начиная со знаменитого картезианского принципа *cogito ergo sum*, придавая забвению или напрямую отрицая божественное. Таким образом, в средние века мироздание, согласно концепции русского мыслителя, строго детерминировалось провидением, что не оставляло простора для свободного действия и личной ответственности «падшего» человека; в современной научно-технической цивилизации, основанной на принципах Нового времени, универсум лишается закономерного плана бытия, обусловленного присутствием Бога-Творца, превращаясь в процесс иррациональной борьбы природных стихий. Русский философ стремился преодолеть недостатки и односторонности средневековых богословских традиций и новоевропейских научно-философских теорий в христианско-религиозном синтезе нравственного идеала Богочеловечества. Он утверждал, что только там, где присутствует божественное, возможно истинно человеческое, иначе без Бога наступит моральное опустошение и нравственный разлад, восторжествует принцип «вседозволенности»¹¹. Основывающийся исключительно на своих силах и представлениях, человек неизбежно придет к гибели, которая, по Соловьеву, заключается в проповедях «райского» существования без Бога. Однако человек в силу своей метафизической природы не может остановиться на достигнутом, на определенной точке развития, его всегда влечет неодолимая сила разума и познания, он может потерять себя в этой борьбе вне нравственно-религиозных ценностей, оказаться в ситуации самозабвения, нарушить «связь времен» и нить исторической традиции, тогда его уже ничто не остановит, перед ним раскроется бездна *ничто*, которая может поглотить его. Согласно русскому мыслителю, только в горизонте божественного человек способен подлинным образом определить себя, ибо только Бог обладает истинной бесконечностью, вечностью и безусловностью.

По Соловьеву, реализация человеческого требует «сверхчеловеческого идеала – Богочеловека, в нем реально воплощено божественное и человеческое; этот идеал есть свершившийся факт, событие, определившее всю историю» [11, с. 156]. Богочеловек – это нравственный идеал каждого, открывающий перспективу Царства Божьего, осуществляемого в идее Богочеловечества. При этом богочеловеческий процесс относится не только к нравственному совершенствованию людей, к их социальному устройству и отношениям, но охватывает и природно-космический мир, физический универсум. В этом плане природа есть лишь средство для утверждения и реализации

¹¹ В этой связи Ф.М. Достоевский, который, как известно, был близким другом Соловьева, писал в своих дневниках: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного. Недостаточно определять нравственность верно убеждениям. Надо еще беспредельно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. Но тут уже не философия, а вера, а вера – это красный цвет» [14, с. 371].

Богочеловечества. Таким образом, богочеловеческий процесс преобразования мира приобрел в философии В.С. Соловьева фундаментальный онтологический смысл.

Как и Шеллинг, русский философ считал, что зло представляет собой необходимую силу в этом материальном мире ввиду его несовершенства, то есть «зло есть общее свойство всей природы»¹². Он также не соглашался с традиционным пониманием зла как «умаления» добра. «Хотя зло не субстанциально и не самостоятельно, но оно тем не менее реально и положительно, т.е. не есть простое ограничение», – разъясняет позицию Соловьева Э.Л. Радлов [13, с. 114]. Источником зла в мире выступает мировая душа, которая несет в себе начало раздвоенности между тварным и божественным. Божественное всеединство допускает несовершенство, ибо включает в себя не только идеально-духовное определение, но и стремится к реальному воплощению, к осуществлению любви в мире. Таким образом, как указывает Э.Л. Радлов, допущение зла у Соловьева «необходимо для проявления свободы, без которой нет истинной любви»¹³, ибо реализация всепобеждающей силы любви невозможна под внешним принуждением, она требует акта свободного самоопределения. Однако признание свободы приводит к утверждению своелюбия и самобытности, которые отделяют мир от Божественного центра, поэтому вместе с ними приходит раздор и разобщение, «первобытный хаос» и «зияющая бездна всякого безумия и безобразия», «отрицательная беспредельность» и всеобщее противостояние. Вместо божественного всеединства появляется множественность индивидуального существования, и всякое сущее стремится отстоять свое уникальное право на место в универсуме, в иерархии бытия. «...это исключительное самоутверждение или эгоизм, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других и является, – пишет Соловьев, – коренным злом нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, ... вся природа, будучи отражением всеединой идеи, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное» [11, с. 122]. При этом чем больше единичное требует обособленности и исключительности, тем ярче осознает свою неполноту и незавершенность, недостаточность и несовершенство собственного бытия, тем самым приходя к мучительному страданию, которое, как отмечает русский мыслитель, «является лишь как необходимое следствие нравственного зла»¹⁴. Индивид никогда не сможет стать всем в этом мире, захватить абсолютно-безусловное гос-

¹² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 122.

¹³ См.: Радлов Э.Л. Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб.: Сенатская типография, 1911. С. 14 [15].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 123.

подство над сущим, его власть неизбежно будет разрушена, а божественное всеединство всегда будет притягивать к себе все существующее. Таким образом, в онтологических глубинах мировой души коренится не только источник вселенского зла и страдания, смерти и тления, но в ней же и «залог победы». Именно мировая душа в своем идеально-божественном значении (как «София»¹⁵ или «идеальное человечество») ведет человека к вселенскому преобразению мира, в человеке мировая душа примиряется с божественным логосом и возрождается их онтологическое единство.

В учении Соловьева человек приобретает роль метафизического посредника между Богом и материальной природой, в этом смысле его задача состоит в том, чтобы стать устроителем Вселенной. Человек призван к тому, чтобы постичь самого себя и через свободное сознательное действие восстановить свою искаженную грехом природу, а вместе с ней и весь физический универсум, все мироздание. Человек должен преодолеть господство зла в этом мире, таков этический смысл богочеловеческого процесса. Идея Богочеловечества предполагает свободное возрождение божественного всеединства, преодоление зла и раздора, хаоса и борьбы, множественности и обособленности, господствующих в нашем «падшем» мире, восстановление единства и целостности, целокупности и совершенства. Вне человека этот процесс невозможен. Именно ему, согласно Соловьеву, принадлежит выдающееся предназначение – преобразить мир, обожить его¹⁶. Так в концепции великого русского мыслителя этика сливается с метафизикой и выявляется единый уникальный смысл Богочеловечества как нравственного идеала. «Этический детерминизм у Соловьева, – отмечает В.В. Зеньковский, – стоит в теснейшей связи с общей его метафизикой и историософией – и даже прямо вытекает из них» [4, с. 67]. Осуществление идеала всеединства составляет цель всего мирового процесса, социально-исторического и природно-космического развития и становления, высшей идеей которого является «теозис» (обожение), воплощение реального богочеловечества и окончательная победа добра над силами зла, восстановление и возрождение «падшей» мировой гармонии.

С молодости Соловьев верил в возможность нового религиозного завета и всеобщего преобразования человечества. В письме к Е.К. Селевиной от 25 июля 1873 года Соловьев признается: «Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною признанная, рано или поздно будет признана и другими, признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется

¹⁵ А.П. Козырев отмечает: «Даже в рамках одной рукописи Соловьева нередко бывает трудно судить, что подразумевает Соловьев под Софией, или, иначе, о какой Софии – небесной или падшей – он ведет речь» [8].

¹⁶ Следует напомнить, что тема обожения (деификации) является одной из основных в рамках традиции православного богословия.

человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, – и во всей своей славе явится царство Божие – царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости – новое небо и новая земля, в которых правда живет...» [16, с. 84–85]. Важнейшим основанием его учения было предположение, что в социальных институтах и общественных нормах реализуются божественные смыслы истории, что Бог неизменно сопричастен в нравственных свершениях человека. Для него Божественное неотделимо от человеческого, как и сам человек призван к осуществлению мировой гармонии и космического всеединства, к достижению Царства Божьего. История человечества представлялась русскому мыслителю реальным оправданием Божественного провидения, своеобразной нравственной теодицеей, которая не нуждается в иных аргументах и доказательствах.

Однако последний период творчества философа ознаменовался апокалиптическими переживаниями, его мироощущение изменилось, теперь он был полон ощущениями трагического конца истории человечества, его будущность виделась ему бесперспективной и малоутешительной. Светлая вера в богочеловеческий процесс сменилась идеей гибели мира, которая неизбежно надвигается на человечество за грехи и зло, раздор и войны, господствующие в обществе. Его абстрактный идеал мирового развития оказался слишком высок для земной жизни людей, а определение объективного хода истории как процесса богочеловеческого оказалось бессмысленным и пустым, не оправданным с позиций социума, ибо достижения научно-технической цивилизации, совершенствование права и государственности не исчерпывают всей полноты моральных требований, нравственность зависит от индивидуальных усилий человека, ее невозможно определить с помощью политических деклараций и религиозных предписаний. Самый хороший и справедливый закон требует, прежде всего, достойного исполнителя, субъекта права и нравственности.

В этом контексте известная работа Соловьева «Жизненная драма Платона» (1898) предстает и как его собственная драма, его личная неудача, крах его надежд и упований. Русский философ пришел к пониманию того, что процесс исторического развития не есть дело божественной воли, что человек должен самостоятельно нести бремя ответственности, вины и раскаяния за свои поступки вне «помочей» внешней опеки и поддержки, в этом – его величие и достоинство, но здесь же – его трагедия и противоречие. Человек призван к действию, в котором изначально заключена возможность вины и наказания, самим своим существованием он призван к ответу, и у него нет «алиби» в Бытии.

Утрата веры в возможность достижения идеала – Богочеловечества – привела Соловьева к кризису его мировоззрения, к признанию господства космического хаоса, войн и раздора в социуме, к убежденности в торжестве антихриста в истории. «Предчувствия нависшей над человеком катастрофы, всегда сильные у Соловьева, теперь, – отмечает Е.Н. Трубецкой, – сгустились и кристаллизовались в одно целое и яркое впечатление» [17, с. 285]. В письме к В.Л. Величко от 3 июня 1897 года Соловьев писал: «Ты догадываешься, что под “кто-

то” я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хотя неуловимым дуновением, – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море» [18, с. 232]. Вся его система была построена на интуиции добра, которое несет в себе человек, главной задачей он определял восстановление всеединства, примирение сущего и должного, единого и многого в богочеловеческом процессе преобразования универсума. Утрата веры в осуществление данного проекта, этой религиозно-метафизической перспективы, означала крушение всех надежд, что в полной мере отразилось в его последнем сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899). В этом диалоге Соловьев показывает, что прогресс научно-технической цивилизации, достижения экономики, социальные преобразования отнюдь не являются однозначными, их торжество и развитие может привести к совершенно иному результату, а именно – к моральной деградации и утрате собственного достоинства; комфорт и удобства могут подменить людям совесть, а царство антихриста – христианские ценности любви и милосердия. Русский философ осознал одно из главных противоречий эпохи – между развитием духовной культуры и становлением технической цивилизации, в рамках которой человек лишается своей подлинной религиозно-метафизической природы, своего онтологического статуса, превращаясь в естественно-физиологическое существо с набором примитивных желаний и стремлений. Такой опустошенный внутренне человек оказывается близок к царству антихриста.

В заключительной части работы «Краткая повесть об антихристе» Соловьев указывает, что только самые сильные духовно люди способны противостоять искушениям антихриста и его власти, их сила основана на сверхъестественной благодати. Царство антихриста представляет собой последнюю точку в истории человечества, оно основано не на силе, а на моральном бессилии людей, готовых отдать себя в руки дьявола, лишь бы не нести бремя личной ответственности. С одной стороны, человек стремится противостоять Богу и провозглашает свои нравственные ценности вне Богочеловечества, с другой стороны, люди всегда с теми, кто использует власть хлеба, чуда и авторитета, в чем и состоит миссия антихриста. Его царство вполне демократично и цивилизованно, в его власти «соединятся, – как подчеркивает В.С. Соловьев, – благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полной определенностью и жизненностью практических решений» [19, с. 743–744]. В этом обществе объединятся все народы и будут разрешены все социально-экономические противоречия, каждому будет дано высокое материальное благополучие, но все это будет осуществлено вне морального образа Богочеловека, во имя сверхчеловека, во имя торжества и господства императора этого мира. Именно в данной перспективе обнаруживается развязка всего нашего исторического процесса, состоящая в явлении, прославлении и крушении антихриста, ибо власть его неизбеж-

но будет разрушена, так как на зле и обмане невозможно построить ничего позитивного. Господство антихриста будет повергнуто немногими праведными людьми, но их победа не осуществима вне божественной помощи, царство добра невозможно вне мистической роли Богочеловека.

Таким образом, Соловьев полностью преодолел свои первоначальные чаяния, его мировоззрение претерпело глубокий метафизический кризис, но он вышел из него преображенным и верящим в исключительную силу и мощь Бога, он отверг попытки примирить то, что не соединяется, осуществить то, что недостижимо. Теперь его путь – это путь веры, непостижимой, не рационализируемой, неисчерпаемой, мистической и даже апокалиптической. Он верил, что только через Апокалипсис, через очищение «огнем и мечом», а не мирным и естественным ходом исторического развития человек способен прийти к истине, к жизненной правде, к нравственному совершенству.

Важно отметить, что концепция зла являлась не просто обычной проблемой философских размышлений для Соловьева, это была его внутренняя драма. С юношеских лет он осознал двусмысленность зла, стремясь понять и объяснить его различными философскими и мистическими учениями, которые он широко осваивал. Однако его попытка построить систему морали, основанную на принципах социального прогресса, не увенчалась успехом. Таким образом, можно сказать, что он проиграл эту битву на поле своей жизненной драмы, но это поражение породило движение русского религиозного ренессанса.

Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1995. 606 с.
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
3. Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1950. 476 с.
5. Лазарев В.В. О заимствованиях. К сопоставлению философии В.С. Соловьёва и Шеллинга // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: материалы Междунар. конф., г. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 288–293.
6. Чаадаев П.Я. Письмо Шеллингу // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 224–227.
7. Гулыга А.В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 266–271.
8. Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева «София» // Философско-литературный журнал «Логос» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxu.htm>
9. Гайденок П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2 (начало) С. 202–208; № 3 (окончание) С. 220–229.
10. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
11. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.

12. Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. I. Репринт. Т. 2. М.: Книга, 1990. 366 с.
13. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. СПб.: Типография «Образование», 1913. 267 с.
14. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского с портретом и приложениями / сост. Н.Н. Страхов, О.Ф. Миллер. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1883. 830 с.
15. Радлов Э.Л. Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб.: Сенатская типография, 1911. 21 с.
16. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1–4 / под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 3. 1911. 349 с.
17. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 2. М.: Медиум, 1995. 624 с.
18. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1–4 / под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 1. 1908. 294 с.
19. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.

References

1. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva v 2 t., t. 1* [The worldview of Vl. S. Solovyov in 2 vol., vol. 1], Moscow: Medium, 1995. 606 p.
2. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time], Moscow: Progress, 1990. 719 p.
3. Mochul'skiy, K. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. The life and teaching], in Mochul'skiy, K. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 63–216.
4. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 t., t. 2* [The History of Russian Philosophy], Paris: YMCA-Press, 1950. 476 p.
5. Lazarev, V.V. O zaimstvovaniyakh. K sopostavleniyu filosofii V.S. Solov'eva i Shellinga [About borrowings. By comparing the philosophy of V.S. Solovyov and Schelling], in *Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «Minuvshhee i neprekhdnyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva»*. Вып. 32 [The Proceedings of International Conference «The bygone and the continuing in the life and creativity of V.S. Solovyov». Issue 32], Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2003, pp. 288–293.
6. Chaadaev, P.Ya. Pis'mo Shellingu [A letter to Shelling], in Chaadaev, P.Ya. *Stat'i i pis'ma* [Articles and letters], Moscow: Sovremennik, 1989, pp. 224–227.
7. Gulyga, A.V. Vl. Solov'ev i Shelling [Solovyov and Schelling], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik'87* [Historico-philosophical yearbook 87], Moscow: Nauka, 1987, pp. 266–271.
8. Kozyrev, A.P. Paradokсы nezavershennogo traktata. K publikatsii perevoda frantsuzskoy rukopisi Vladimira Solov'eva «Sofiya» [Paradoxes of unfinished treatise. On the publication of the French translation of the manuscript of Vladimir Solovyov «Sofia»], in *Filosofsko-literarnyy zhurnal «Logos»* [Philosophical-literary journal «Logos»]. Available at: <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxy.htm>
9. Gaydenko, P.P. Gnosticheskie motivy v ucheniyakh Shellinga i Vl. Solov'eva [Gnostic motives in the teachings of Schelling and Vl. Solovyov], in *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill], 2005, no. 2 (beginning), pp. 202–208; no. 3 (conclusion), pp. 220–229.
10. Shelling, F.V.Y. Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody i svyazannykh s ney predmetakh [Philosophical Studies about the Essence of Human Freedom and subjects related to it], in Shelling, F.V.Y. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1989, pp. 86–158.
11. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings about God-mankind], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 5–172.

12. Luk'yanov, S.M. *O Vl.S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kniga tret'ya. Vyp. I* [About Vl. Soloviev in his young years. The biography. Book Three. Issue I], Moscow: Kniga, 1990, vol. 2. 366 p.

13. Radlov, E.L. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov: The life and teaching], Saint-Petersburg: Tipografiya «Obrazovanie», 1913. 267 p.

14. *Biografiya, pis'ma i zametki iz zapisnoy knizhki F.M. Dostoevskogo s portretom i prilozheniyami* [Biography, letters and notes from a notebook of F.M. Dostoevsky with a portrait and applications], Saint-Petersburg: Tipografiya A.S. Suvorina, 1883. 830 p.

15. Radlov, E.L. *Uchenie Vl. Solov'eva o svobode voli* [The Doctrine of Vl. Solovyov of free will], Saint-Petersburg: Senatskaya tipografiya, 1911. 21 p.

16. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. I–IV* [Letters of Vl.S. Solovyov. Vol. I–IV], Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923, vol. 3, 1911. 349 p.

17. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [The worldview of Vl.S. Solovyov], Moscow: Medium, 1995. Vol. 2. 624 p.

18. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. I–IV* [Letters of Vl.S. Solovyov. Vol. I–IV], Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923, vol. 1, 1908. 294 p.

19. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progressе i kontse vsemirnoy istorii [Three talks about the war, the progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.