

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

На правах рукописи

Сидорин Владимир Витальевич

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ
В ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА**

Специальность 09.00.03 – история философии

диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

научный руководитель –
д. ф. н., профессор
Мотрошилова Н. В.

Москва 2013

Содержание

Введение.....	4
Глава 1. Анализ диалектических аспектов «Философских начал цельного знания» в соотнесении с соловьевской интерпретацией гегелевской диалектики.....	28
1.1 Владимир Соловьев и философия Гегеля: предварительные замечания.....	28
1.2 Закон исторического развития: диалектика бытия.....	36
1.3 Основные формы всечеловеческого организма.....	44
1.4 «Органическая логика» Владимира Соловьева.....	51
1.4.1 Метод «органической логики».....	51
1.4.2 Категории «сущего», «сущности» и «бытия».....	61
1.4.3 Категория «идеи как существа».....	71
1.5 Краткие выводы.....	80
Глава 2. Влияние диалектики Гегеля на «Чтения о Богочеловечестве».....	85
2.1 Принцип единства логического и исторического и понятие «универсальности».....	85
2.2 Историческое становление религиозной истины.....	92
2.3 Диалектика свободы и необходимости в софиологических построениях «Чтений о Богочеловечестве».....	106
2.4 Принцип обусловленности как механизм развития мира.....	112
2.5 Краткие выводы.....	115
Глава 3. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» Владимира Соловьева.....	118
3.1 Диалектика и триадическая схема в «Оправдании добра» Владимира Соловьева.....	118
3.2 Развитие исторического бытия: принцип обусловленности (Bedingtheit) против принципа опосредствования (Vermittlung).....	125

3.3 Краткие выводы.....	134
Заключение.....	137
Библиография.....	145

Введение.

Актуальность исследования.

Начало XX века принято считать «Серебряным веком» российской культуры. Однако для русской философии этот короткий период был скорее «золотым веком». И главной движущей силой этого культурно-философского подъема была русская религиозная философия: творчество С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Л. И. Шестова, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и многих других вознесло русскую философию на небывалые ранее высоты и принесло ей международную известность и признание. Фундаментальную роль в генезисе русской религиозно-философской традиции сыграло творчество В. С. Соловьева. Именно он во многом задал вектор мысли последующего поколения религиозных философов, сформулировал многие проблемы, задал образцы и принципы их решения. Не будет преувеличением сказать, что русская религиозная философия во многом сформировалась отчасти как развитие определенных тенденций мысли В. Соловьева, отчасти – как полемический ответ на его творчество. И без глубоко изучения философии В. Соловьева невозможно в должной мере понять и осмыслить такой феномен мировой культуры, как русская религиозно-философская традиция.

Однако философия любого мыслителя, что очевидно, не есть совокупность абстрактных положений, формулируемых в отрыве от проблем и вызовов действительности, вне контекста предшествующей и современной автору философских традиций. Любой философ всегда теснейшим образом связан с тем интеллектуальным контекстом, в котором происходило формирование его мысли и протекало ее развитие. Восстановление данного контекста является сложной, кропотливой и важнейшей задачей историка философии, только ответственное и профессиональное выполнение которой делает возможным целостное представление и глубокое прочтение философии. Исследование интеллектуальных влияний, которые испытал тот или иной мыслитель, позволяет

не только вписать его творчество в мировой философский контекст, но и устанавливает, на чьи идеи его философия была ответом. А это позволяет понять скрытые движущие пружины теоретической работы того или иного философа.

Важнейшей составляющей того интеллектуального контекста, в котором формировалось и развивалось мировоззрение В. Соловьева, была немецкая классическая философия, в первую очередь в лице таких ее представителей, как И. Кант, И. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр, Э. Гартман. Проблема влияния немецкого идеализма на философские воззрения Соловьева была осознана еще его современниками, а затем не раз была предметом специального рассмотрения в научной литературе об этом мыслителе. Наибольшее внимание исследователей было уделено шеллингианским мотивам в творчестве В. Соловьева.¹ Д. Белкин в своем исследовании, посвященном немецкоязычной литературе о Соловьеве, отмечает, что поднятая в 20-30-х годах XX века тема «Соловьев и Шеллинг» вновь активно обсуждается в западном соловьеведении в рамках более общих дискуссий о новациях, которые Владимир Соловьев внес в философскую традицию.² Это, на наш взгляд, показывает, что важнейшей тенденцией современного западного соловьеведения является реконструкция и анализ того философского контекста, в котором формировалась и развивалась мысль Соловьева.

Помимо идей Шеллинга значительное влияние на формирование философского мировоззрения В. Соловьева оказали идеи и другого немецкого мыслителя – Г. В. Ф. Гегеля. Речь идет в первую очередь о попытках Соловьева

¹ См. по этой теме, например, *Гулыга А. В.* Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник. 1987. – М.: Наука, 1987. – С. 266-271. Влияние идей Шеллинга на философию Владимира Соловьева так или иначе отмечено, иногда прослежено во всех крупных исследованиях о мыслителе.

² См. *Belkin D.* Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. – Tübingen, 2000. S. 317.

критически осмыслить, интерпретировать и интегрировать в свою философскую систему разработанный немецким мыслителем диалектический метод. Эта тема также уже находила своих исследователей, которые, однако, в большинстве своем рассматривали ее вне контекста идейной эволюции Владимира Соловьева, концентрируясь, как правило, на анализе влияния гегелевской диалектики в ранних работах философа. При этом в центре внимания исследователей неизменно оказывались наиболее очевидный диалектический момент в философии Соловьева – развитие божественного всеединства, – а также сформулированные самим Соловьевым отличия его органической логики от диалектики Гегеля. Таким образом, проблема влияния гегелевской диалектики на Владимира Соловьева еще не подвергалась системному, целостному рассмотрению. Данное исследование представляет собой попытку хотя бы отчасти восполнить этот пробел.

Объект и предмет исследования.

Объектом диссертационного исследования, таким образом, является философия Владимира Соловьева, предметом исследования – интерпретация Владимиром Соловьевым гегелевской диалектики, взятая в контексте эволюции философского мировоззрения русского мыслителя.

Степень разработанности проблемы.

Философия Владимира Соловьева – одна из самых исследованных тем в научной литературе о русской философской мысли: библиографии работ о творчестве философа, составленные С. П. Заикиным, В. Ф. Эрном, М. В. Максимовым, Л. П. Максимовой, Д. Белкиным, L. Wenzler, K. Groberg, насчитывают многие сотни наименований.³

³ Заикин С. П. Материалы к библиографии работ о Вл. С. Соловьеве (1874-1922) // Никольский А. А. Русский Ориген XX века. Владимир Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – С. 382-414; Эрн В. Ф. Библиография [В. С. Соловьев] // Сборник первый: О Владимире Соловьеве. – М., 1911. – С. 207-222; Соловьев В. С. (1917-1990) // История русской философии конца XIX – начала XX

Творчество Соловьева широко исследовалось такими современниками философа и представителями следующего поколения исследователей, как А. И. Введенский, В. В. Зеньковский, Н. М. Зернов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский, К. В. Мочульский, В. В. Розанов, Э. Л. Радлов, Е. Н. Трубецкой, С. М. Соловьев, С. Л. Франк, Л. Шестов, Г. В. Флоровский, А. А. Никольский. В советский период развития отечественной истории философии, несмотря на неблагоприятные для изучения наследия русской религиозно-философской традиции внешние обстоятельства, о философии Соловьева писали А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус. В последние несколько десятилетий вышли сотни книг, статей, кандидатских и докторских диссертаций, посвященных философии Владимира Соловьева. Наиболее значимыми являются работы таких современных исследователей, как Н. В. Мотрошилова, С. Б. Роцинский, М. В. Максимов, П. П. Гайденко, А. П. Козырев, В. В. Сербиненко, Б. В. Межуев, Н. В. Котрелев, И. В. Борисова, С. С. Хоружий, И. И. Евлампиев.

веков. Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1917-1990 гг. В 2 частях. Ч. 1. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – С. 153-179; *Максимов М. В., Максимова Л. М.* Материалы к библиографии Владимира Соловьева (1990-2006) // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. – Иваново: ИГЭУ 2007. – Вып.15. – С. 6-234; *Максимов М. В., Максимова Л. М.* Материалы к библиографии В. С. Соловьева (2007-2008) // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. – Иваново: ИГЭУ, 2009. – Вып. 22. – С. 113-145; *Максимов М. В., Максимова Л. М.* Материалы к библиографии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. – Иваново: ИГЭУ, 2012. – Вып. 34. – С. 165-193; *Максимова Л. М.* Указатель к периодическому сборнику научных трудов «Соловьевские исследования» (2001-2008 гг. Вып. 1-20) // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. – Иваново: ИГЭУ, 2009. – Вып. 21. – С. 98-122; *Белкин Д.* Немецкая библиография В. С. Соловьева: 1978-2001 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 / под ред. М. А. Колерова. – М.: Модест Колеров, 2004. – С. 734-778; *Wenzler L.* Neue Soloviev Bibliographie // *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Soloviev. – Freiburg, München, 1978. – S. 393-456; *Groberg K.* Vladimir Sergeevich Solov'ev: A Bibliography // *Modern Greek Studies Yearbook.* – 1998-1999, 14-15. – P. 299-398;

Исключительное значение имеют работы М. В. Максимова⁴, Д. Белкина⁵, Н. В. Мотрошиловой⁶, анализирующие вышедшие на Западе – и зачастую труднодоступные для российского читателя – исследования о философии Владимира Соловьева и дающие представление о масштабе западного соловьевоведения.

Уже Л. М. Лопатин и Е. Н. Трубецкой, близко знавшие В. С. Соловьева и ставшие первыми исследователями его творчества, отмечали, что в философских построениях русского мыслителя сильно влияние системы Гегеля. Так, Л. М. Лопатин в торжественной речи, прочитанной на заседании Психологического общества в память В. С. Соловьева 2 февраля 1901 года, указывал, что вслед за Гегелем русский философ исходил из требования все конкретное содержание философии выводить чисто логическим путем из общего абстрактного принципа. По мнению Лопатина, именно «в этом обстоятельстве всего сильнее обнаруживается, насколько серьезное влияние имел на него Гегель».⁷ Е. Н. Трубецкой, в свою очередь, отмечал в «Мирозерцании Владимира Соловьева», что влияние Гегеля на русского философа сказалось преимущественно в двух пунктах. Во-первых, критикуя чувственную достоверность в «Критике отвлеченных начал», Соловьев активно использовал идеи немецкого мыслителя, высказанные им в «Феноменологии духа». Во-вторых, в своих теологических размышлениях Соловьев диалектически анализирует понятие Бога, и «диалектика Гегеля чувствуется в основе всех дедукций

⁴ *Максимов М. В.* Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. – М.: Прометей, 1998.

⁵ *Belkin D.* Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. – Tübingen, 2000.

⁶ *Мотрошилова Н. В.* Post Scriptum: новейшие исследования философии В. Соловьева // Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика, Культурная революция, 2007. – С. 171-181.

⁷ *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. – М., 2000. С. 159.

Соловьева о горнем мире как их скелете или остове».⁸ При этом оба исследователя критично и отрицательно отнеслись к гегелевским элементам в философии Соловьева. От их внимания не укрылось то, сколь серьезно учение Гегеля повлияло на Соловьева. Но анализ этого влияния не входил в исследовательские задачи Лопатина и Трубецкого, в силу чего они ограничились лишь общими замечаниями.

Самые общие замечания о влиянии Гегеля на философию Соловьева высказывали В. В. Зеньковский, К. В. Мочульский, Г. В. Флоровский, Д. Н. Стремоухов. Так, В. В. Зеньковский отмечал частое стремление Соловьева облекать свой исторический синтез в форму гегелевской диалектики⁹. К. В. Мочульский, указывал, что архитектоника ранних работ Соловьева обусловлена «трихотомической схемой Гегеля»¹⁰. Г. В. Флоровский в качестве одного из источников синтетического проекта Соловьева называл абсолютный идеализм Гегеля и его диалектический метод.¹¹ Д. Н. Стремоухов писал о критическом заимствовании гегелевской диалектической логики, осуществленном В. Соловьевым.¹²

А. Ф. Лосев, посвятивший вопросу о влиянии Гегеля на Соловьева небольшую часть своей работы «Владимир Соловьев и его время», указывает как

⁸ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. В 2-х тт. – Спб., 1913. Т 1. С. 372.

⁹ Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический проект, Раритет, 2001. С. 461.

¹⁰ Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. С. 63-216. С. 91.

¹¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 398.

¹² *Stremooukhoff D. Vladimir Soloviev and his messianic work.* – Belmont, Massachusetts; Nordland Pub. Co., 1980. P. 77.

на основные пункты критики Соловьевым Гегеля, так и на гегелевские идеи, которые воспринял русский мыслитель. По его мнению, Соловьев в своих рассуждениях постоянно использовал диалектику, а соловьевская философия истории вся пронизана гегелевскими схемами. Вместе с тем отмечено, что мыслитель наполнял эти схемы оригинальным содержанием. Лосев констатирует, что из-за стремления Соловьева, с одной стороны, использовать некоторые гегелевские методологические схемы, а, с другой стороны, наполнять их собственным содержанием в ходе критики философии Гегеля, вопрос об отношении Владимира Соловьева к Гегелю весьма запутан, и его рассмотрение находится в исследовательской литературе о русском мыслителе лишь на начальной стадии.¹³

Первым специальным исследованием по данной проблематике стал доклад А. Н. Голубева «Гегель и Соловьев. Границы идеалистической диалектики», прочитанный на X Международном гегелевском конгрессе в 1974 году.¹⁴ Однако в своем докладе А. Н. Голубев остановился лишь на тех отличиях соловьевской органической логики от гегелевской диалектики, на которые указывал сам В. С. Соловьев. Сходную задачу выполнил и В. П. Кохановский.¹⁵ В своем исследовании он систематически изложил сформулированное самим В. Соловьевым отношение к философии Гегеля.

В последние два десятилетия появился ряд работ, в которых исследователи раскрывали влияние философии Гегеля на отдельные аспекты философского учения Владимира Соловьева. В. В. Лазарев исследовал влияние этических

¹³ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Молодая Гвардия, 2009. С. 175-178.

¹⁴ Голубев А. Н. Гегель и Соловьев Границы идеалистической диалектики // Доклады X Международного Гегелевского конгресса. – М., 1974. – Вып. II. – С. 73-87.

¹⁵ Кохановский В. П. Диалектика Владимира Соловьева: рациональное содержание и актуальный смысл. – Ростов-на-Дону: изд-во Ростовского ун-та, 1995.

учений немецкого классического идеализма (в том числе этики Гегеля) на этику Владимира Соловьёва.¹⁶ М. В. Максимов и А. Ф. Поломошнов – гегелевские мотивы в философии истории В. Соловьёва.¹⁷ Е. А. Аринин писал о влиянии Гегеля на философию религии Соловьёва,¹⁸ Д. А. Цыплаков – на эстетику русского мыслителя.¹⁹ Ю. Ю. Печурчик раскрыл различие в гносеологических позициях обоих мыслителей.²⁰

В зарубежном соловьеведении гегелевскому влиянию на философию истории Соловьёва посвящена более ранняя работа Дж. Навикаса (Navickas J. L.), указывающего, что принцип историчности, пронизывающий всю философию Владимира Соловьёва, имел своим источником философию Гегеля, которую

¹⁶ *Лазарев В. В.* Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Вл. Соловьёв. – М.: ИФ РАН, 1996.

¹⁷ *Максимов М. В.* Соловьёв и Гегель (к анализу философско-исторических воззрений) // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново: ИГЭУ, 2001. – Вып. 3. – С. 5-19; *Поломошнов А. Ф.* Проблема создания цельной философии истории: опыт Г. Гегеля и В. Соловьёва // Известия Высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Сер.: общественные науки. – Ростов-на-Дону, 2006. – № 3. – С. 3-8.

¹⁸ *Аринин, Е.И.* Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьёва: между Гегелем и Полем Рикером // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 134-148.

¹⁹ *Цыплаков Д.А.* Влияние эстетики Гегеля на онтологические и гносеологические основания эстетики В.С.Соловьёва и Н.О. Лосского // Духовно-нравственные основы российской культуры и образования. – Новосибирск, 2006. – С. 258-277.

²⁰ *Печурчик, Ю. Ю.* Мистика Вл. Соловьёва и Гегеля / Ю.Ю. Печурчик // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2006. – Вып. 13. – С. 16-25.

русский мыслитель воспринял, как доктрину исторического развития.²¹ Влияние диалектической концепции развития на философию истории Соловьева было подмечено и одним из первых западных исследователей творчества русского философа – Г. Заке (G. Sacke). Однако Заке ограничился лишь общими замечаниями и указал на своеобразное расширение русским мыслителем гегелевской диалектики – применение ее к будущему измерению исторического времени, в то время как для Гегеля диалектика являлась способом осмысления и интерпретации прошлого и настоящего.²² На сильное и многостороннее влияние философии Гегеля на теоретические построения Соловьев указывал и Л. Венцлер (L. Wenzler).²³ А Л. Мюллер (L. Müller), – как показал Д. Белкин, – в своей работе «Соловьев и протестантизм» положил диалектическое восприятие истории (das dialektische Geschichtsbewußtsein) Соловьевым в само основание экуменической мысли философа.²⁴ Вообще, не возможно не отметить высочайший уровень немецкого соловьевоведения. Для иллюстрации этого уровня достаточно привести тот факт, что одно из лучших полных собраний сочинений В. С. Соловьева вышло именно на немецком языке.²⁵

Важные и интересные замечания по поставленной нами проблеме высказывает в своей работе «Мыслители России и философия Запада»

²¹ *Navickas J. L.* Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // *The Quest for the Absolute.* – The Hague, 1966. P. 137.

²² *Sacke, Georg.* Wladimir Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. – Berlin, 1929. S. 41.

²³ *Wenzler, L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. – Freiburg, München, 1978. S. 23.

²⁴ *Müller, L.* Solovjev und der Protestantismus. Mit Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. – Freiburg i. Br., 1951. S. 14-15. *Belkin, D.* Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. – Tübingen, 2000. S. 220.

²⁵ Solowjew, Wladimir. Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Bd. 1-8 und Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. – Freiburg i. Br., München: Wewel, 1953-1980.

Н. В. Мотрошилова. В частности, она отмечает, что в основе ключевого для философии Соловьева принципа всеединства, обеспечивающего ее системную целостность, лежит творчески интерпретированный диалектический подход.²⁶

Проблеме влияния Гегеля на философию Владимира Соловьева посвятили специальные работы С. Б. Роцинский и П. П. Гайденко: оба исследователя рассмотрели данную проблему в научных статьях, результаты которых были позже включены ими в качестве отдельных небольших глав в более общие работы о русском философе.²⁷ С. Б. Роцинский отмечает, что уже сам проект Соловьева, интегрирующий различные философские позиции, связывающий даже противоположные философские учения в единую систему, заставляет вспомнить о Гегеле, который рассматривал философское познание как диалектическое

²⁶ По мнению Н. В. Мотрошиловой, понятие «всеединство» у Соловьева образовано диалектическим «сопряжением» двух векторов: «*Первый вектор* – вектор синтеза, объединения: 1). объединение Добра, Истины, Красоты; 2). синтез различных философских подходов; 3). непрерывность, единство в переходе философии от Бога к природе, человеку, обществу. *Второй вектор* – вектор свободы, индивидуализации, дифференцированности, обособления и даже раскола: 1). обособление индивидуальностей и их (часто драматическое) отъединение от целого, от Всеединства; 2). противостояние добра и зла; 3). противостояние созидательных и разрушительных сил (в космосе, природе человека, в культуре, в философии)». Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика, Культурная революция, 2007. – С. 89.

²⁷ См. Роцинский С. Б. «Гегелевский комплекс» философской системы Владимира Соловьева // Социальная теория и современность. – Выпуск 22. Философия Гегеля. – М., РАГС, 1999; Роцинский С. Б. Гегелевские элементы в метафизической системе Соловьева // Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. М. – Элиста, 1999. – С. 44 – 55. Гайденко П. П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Владимира Соловьева // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 75-93; Гайденко П. П. Испытание диалектикой: Соловьев и Гегель // Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 92 – 118.

движение абсолютной и относительной истин. С Гегелем русского философа, по мнению С. Б. Роцинского, связывает и «метод построения системы, способ философского мышления, его логика и последовательность. Если Шеллинг помог Соловьеву разобраться в вопросе “что (кто)?” в его философской постановке, то Гегель помог ему найти ответ на вопрос “как?”».²⁸ С этим согласна и П. П. Гайденко, указывающая, что Соловьев, как и Гегель, «стремится из умозрительных предпосылок вывести все основные положения своей системы, объяснив, таким образом, не только основные, но и частные моменты действительности, особенно события мировой истории».²⁹

Однако, вместе с тем, – и это отмечают оба исследователя – Соловьев ведет полемику с Гегелем и, в частности, не принимает исходного пункта его диалектики. В «Философских началах цельного знания» русский мыслитель разрабатывает «органическую логику», цель которой – рассмотреть абсолют в его собственных, логически необходимых определениях. «Органическая логика» философа вырабатывается под сильнейшим влиянием идей Гегеля, однако Соловьев указывает, что исходным пунктом философского познания не может стать понятие бытия. Это понятие является лишь предикатом, и, как таковое, отсылает к тому, что этим предикатом обладает, то есть к абсолютному первоначалу, или сущему, которое только и может быть предметом истинной философии. Непонимание этого и гипостазирование предикатов составляют, по мысли Соловьева, основной порок всей школьной философии, от которого не свободна и философия Гегеля. «То абсолютное начало, – пишет Соловьев, – которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается

²⁸ *Роцинский С. Б.* Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. – М.-Элиста, 1999. С. 45.

²⁹ *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. С. 111.

как принцип нашей органической логикой, прежде всего, определяется как сущее, а не как бытие».³⁰

Важно и то, что в применении многочисленных триад (три модуса исторического времени, три абсолютные ценности, три отношения сущего к своему содержанию, три сферы человеческого духа и так далее) Соловьев, по мнению С. Б. Роцинского, исходил из иных, чем немецкий мыслитель, оснований. «В этой повсеместной тройственности Соловьев усматривал не столько логический, сколько мистический смысл. Органическая связь исключительности числа три с божественной Троицей для него была более чем очевидной».³¹ Кроме того, существенное различие между мыслителями обнаруживается и в понимании ими содержания абсолютной идеи, самореализацией которой является исторический процесс: «Если у Гегеля история представляется в самодвижении абсолютной *разумной идеи* как логического понятия, то у Соловьева историческое развитие выступает как осуществление *нравственной идеи* – абсолютного добра».³² Таким образом, по мнению С. Б. Роцинского, Соловьев в своих философских построениях довольно последовательно применяет диалектику во всех ее основных аспектах, но она оказывается у русского философа значительно скорректированной в содержательном плане.

П. П. Гайдено в своих работах акцентирует внимание на применении Соловьевым диалектического метода при рассмотрении динамики божественного

³⁰ Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20 тт. Т. 2. – М.: Наука, 2000. С. 251. Здесь и далее, если не указано иного, произведения Владимира Соловьева цитируются по этому изданию.

³¹ Роцинский С. Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. – М. – Элиста, 1999. С. 46.

³² Там же, с. 48.

всеединства. Русский философ соглашается с Гегелем в том, что Абсолют следует мыслить не только как субстанцию, но и как развивающийся субъект. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев рисует масштабную картину тео-космического развития, который оказывается процессом самоопределения и самореализации сущего. Этот процесс включает в себе три момента: субстанциальное единство сущего со своим содержанием, который сменяется фазой проявления этого содержания через противопоставление его сущему. Третий момент заключается в сохранении и утверждении сущего в своем содержании как в уже актуальном и опосредованном единстве. Схема динамики божественного всеединства, начертанная В. Соловьевым, очевидным образом рождена под влиянием гегелевской картины развития абсолютной идеи, проходящей три фазы: в-себе-бытия (*an-sich-sein*), для-себя-бытия (*für-sich-sein*) и в-себе-и-для-себя-бытия (*an-sich-und-für-sich-sein*). Однако поскольку, согласно Соловьеву, развитие трансцендентного абсолютного начала противоречило бы его природе, русский философ пытается избежать этого противоречия и вводит в свою метафизику, по выражению Гайденко, «второе абсолютное» – Софию, или мировую душу. Заклучая в себе как божественно начало, так и тварное бытие, София «стремится» к «абсолютной самобытности», к самостоятельному обладанию своим всеобъемлющим содержанием. В силу этого стремления к свободе мировая душа «отпадает» от божественного начала, но из-за этого теряет власть над тварным бытием, которой сначала обладала лишь как посредница между ним и Богом. «Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, все теряет свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов».³³ Но в распавшемся мире единство сохраняется в скрытой потенции, и

³³ Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20 тт. – М.: Наука, 2000-2011. Т. 3. – М.: Наука, 2011. С. 133.

его действительное осуществление становится главной целью исторического развития. Таким образом, не трансцендентный абсолют, а именно София, будучи имманентной миру, является субъектом развития. Но и тут, показывает П. П. Гайденко, возникают сложности: во-первых, Софию невозможно рассматривать отдельно от трансцендентного абсолютного, с которым она генетически связана; во-вторых, восстановление распавшегося единства – задача неподвластная лишь Софии, но решаемая обоюдными усилиями божественного начала и мировой души, постольку «Соловьеву при всем его желании не вполне удастся освободиться от пантеистических мотивов, общих у него с Гегелем.»³⁴

Следует заметить, что С. Б. Роцинский и П. П. Гайденко опираются в их анализе гегелевских влияний на творчество Соловьева почти исключительно на ранние работы русского философа – преимущественно на «Философские начала цельного знания» и «Чтения о Богочеловечестве». Вопрос о гегелевских влияниях в поздних произведениях русского философа – в первую очередь в «Оправдании добра» – остается открытым. Этот вопрос тесно связан с имеющими место в отечественном соловьевоведении дискуссиями об эволюции идей Соловьева, которые основательно разобрал в своем исследовании В. Н. Миргородский. Он пришел к выводу, что дискуссии «построены дихотомично, контрадикторно: либо преемственность основных идей, либо их резкое изменение. Но есть и третий подход: некоторые исследователи одновременно признают и изменение, и преемственность философских взглядов Вл. Соловьева в течение его жизни».³⁵ Однако, споря о степени радикальности изменений, которые претерпело философское мировоззрение Соловьева, никто из исследователей не подвергает

³⁴ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. С. 116.

³⁵ Миргородский В. Н. Дискуссии об эволюции идей Вл. Соловьева и проблема сущего и бытия // Вопросы философии. – 2008. – №12. – С. 115-129. С. 120.

сомнению сам факт наличия идейной эволюции мыслителя. В контексте исследуемой нами проблемы возникает вопрос об эволюции взглядов Соловьева с точки зрения влияния гегелевской диалектики. Поздний Соловьев пересматривает многие критические положения в адрес философии Гегеля, высказанные им в ранних произведениях – «Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания». Наличие эволюции критической по отношению к Гегелю позиции доказывает, что Соловьев в течение жизни возвращался к текстам Гегеля, вновь и вновь пытаясь переосмыслить его философию. Но в таком случае правомерен вопрос, во-первых, о влиянии гегелевской диалектики на поздние произведения Соловьева, в первую очередь, на «Оправдание добра», и, во-вторых, об изменениях, которые философ вносил в собственную интерпретацию диалектики Гегеля.

Эволюцию гегелевских мотивов в творчестве русского философа пытается проследить Манон де Куэртен (Manon de Courten), посвятившая проблеме влияния Гегеля на Соловьева небольшую часть своей вышедшей в 2004 году монографии «История, София и русская нация. Переосмысление взглядов Вл. Соловьева на историю и его социальная ориентация». Проанализировав «Оправдание добра», она приходит к выводу, что, в своих поздних историко-философских размышлениях Соловьев «дистанцируется от философии истории Гегеля» и «уже понимает исторический процесс как линейное движение, отбрасывая тем самым центральный для Гегеля диалектический момент отрицания».³⁶ Кроме того, – по контрасту с принятой в отечественном соловьеведении точкой зрения о последовательном применении Соловьевым в своих ранних произведениях диалектического метода – де Куэртен пытается показать, что гегелевские мотивы в творчестве русского философа вообще сильно преувеличены. Соловьев в своей

³⁶ *Manon de Courten. History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov'ov's Views on History and his Social Commitment.* – Bern, 2004. P. 182.

философии истории, действительно, использует многие гегелевские понятия, соглашается исследовательница, и мысль его зачастую развивается по гегелевской схеме «тезис-антитезис-синтез». Но, по мнению де Куртен, определяющим фактором здесь становится то, что Соловьев совершенно неверно понимал гегелевскую диалектику, и отрицание, то есть собственно диалектический этап движения логического, играющее центральную роль у Гегеля, практически не принимается во внимание русским мыслителем в его философско-исторических построениях. Помимо этого, в заимствованные из философии Гегеля понятия Соловьев, как правило, вкладывает собственное содержание. Поэтому русский философ, несмотря на все терминологические заимствования, достаточно далек от Гегеля, считает М. де Куртен.

Сходную точку зрения (задолго до М. де Куртен) развивал русский автор Д. И. Чижевский, в своей работе «Гегель в России» кратко затронувший вопрос о влиянии Гегеля на Соловьева. Д. И. Чижевский отказался видеть глубокую связь философии русского мыслителя и гегелевской диалектики. По его мнению, несмотря на явные и многочисленные следы «диалектики» немецкого философа в произведениях Соловьева, русский мыслитель «воспринял от Гегеля главным образом внешнюю схематику».³⁷

Противоположную и, по нашему мнению, также крайнюю позицию занимает в своем небольшом исследовании Дж. Клайн, считающий раннего Владимира Соловьева «склонным к построению системы гегельянцем, а в системной философии – неогегельянцем».³⁸

Таким образом, историко-философские дискуссии о проблеме влияния Гегеля на философию Владимира Соловьева выявляют две диаметрально противоположные точки зрения. Одни исследователи констатируют факт

³⁷ Чижевский Д. И. Гегель в России. – Спб.: Наука, 2007. С. 370.

³⁸ Клайн, Дж. Гегель и Соловьев // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 84-93. С. 93.

значительного влияния Гегеля на Соловьева и последовательного использования им как диалектического метода в целом, так и некоторых отдельных идей немецкого мыслителя. Другие, не отрицая наличия этого влияния, настаивают на том, что оно не оставило сколь-нибудь глубокого следа в творчестве русского философа. Учитывая подобную противоположность взглядов, мы вряд ли можем считать эти дискуссии завершенными, а ее проблемы – выясненными. В целом же приходится констатировать, что проблема влияния гегелевской диалектики на философию Владимира Соловьева еще не становилась предметом специального систематического исследования.

Что касается исследовательской литературы о философии Гегеля, то ее масштабы грандиозны. Крупнейшая в мире библиографическая база Worldcat на запрос, связанный с философией Гегеля, выдает более 6500 наименований исследовательской литературы, опубликованной в 1831-2012 годах. Сопоставимое количество результатов выдает электронная база немецкого национального библиографического центра – DNB (Deutsche National Bibliothek). Библиография работ о Гегеле, составленная Куртом Штайнхауэром (Steinhauer), насчитывает тысячи позиций.³⁹ И немалая часть данных работ посвящена диалектическому методу Гегеля. Охватить это многообразие научной литературы о диалектике Гегеля в рамках данного исследования не представлялось возможным, поэтому мы опирались на ряд ключевых работ.

Советская и российская научно-исследовательская литература о диалектике Гегеля представлена в первую очередь работами Н. В. Мотрошиловой,⁴⁰

³⁹ *Steinhauer, Kurt*. Bibliography: background material on the international reception of Hegel within the context of the history of philosophy = Hegel Bibliographie / comp. by Kurt Steinhauer. Pt. 2. Vol. 1-2. – München: Sauer, 1998.

⁴⁰ *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логике». – М.: Наука, 1984. Данное исследование, целостно рассматривающее принципы системности и историзма в философии Гегеля, имеет

Т. И. Ойзермана⁴¹, И. С. Нарского,⁴² В. И. Шинкарука,⁴³ К. С. Бакрадзе.⁴⁴

Важнейшее значение для понимания гегелевской диалектики имеет работа Андреаса Арндта (Andreas Arndt) «Диалектика и рефлексия. К реконструкции понятия разума», вписывающая диалектику Гегеля в широкий историко-философский контекст: как в традицию предшествующей европейской философской мысли (Декарт, Локк, Юм, Кант), так и в традицию, критически принимающую положения Гегеля (Энгельс, Гартман, Лукач, Сартр, Адорно и др.); при этом указываются и основные пункты критики Гегеля его современниками

важнейшее значение для нашей работы, так как важнейшим проявлением этих принципов выступает именно диалектический метод.

⁴¹ Ойзерман Т. И. руководил исследовательским проектом, посвященным истории диалектики, в рамках которого была проанализирована и диалектика Гегеля. См. История диалектики. Немецкая классическая философия / *рук. авторского колл-ва – Т. И. Ойзерман.* – М.: Мысль, 1978. Он же (наряду с Н. В. Мотрошиловой) был ответственным редактором сборника «Философия Гегеля: проблемы диалектики» (Философия Гегеля: проблемы диалектики / *отв. ред. Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова.* – М.: Наука, 1987.)

⁴² Нарский И. С. Диалектика рассудка в логике Гегеля // *Философские науки.* – 1975. – № 4. – С. 69-78. Нарский И. С. Комментарии к гегелевскому истолкованию категории «противоречие» // *Философские науки.* – 1977. – № 3. – С. 46-48. Свои исследования гегелевской диалектики Нарский И. С. подытожил в уже упоминавшемся нами исследовании «История диалектики. Немецкая классическая философия». См. *Нарский И. С. Г. В. Ф. Гегель // История диалектики. Немецкая классическая философия.* – М.: Мысль, 1978. – С. 216-331.

⁴³ Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – Киев: Изд-во Киевского ун-та, 1964. Шинкарук В. И. «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля // *Философские науки.* – 1974. – № 5. – С. 57-103.

⁴⁴ Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля // *Бакрадзе К. С. Избранные труды. Т. 2.* – Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1973.

(Шопенгауэр, Кьеркегор, Шеллинг, Тренделенбург, Фейербах).⁴⁵ В своей работе мы опирались также на исследования Р. Шэфера (R. Schäfer),⁴⁶ К. Уца (K. Utz),⁴⁷ Д. Вандшнайдера (D. Wandschneider).⁴⁸

Важное значение для нашего исследования имел и вышедший в 2010 году в университете Теннесси сборник «Измерения диалектики Гегеля», в котором свои работы опубликовали, в том числе такие специалисты по немецкой философии, как Клаус Дюзинг (Klaus Düsing), Дитер Вандшнайдер (Dieter Wandschneider), Том Рокмор (Tom Rockmore), Клаус Бринкман (Klaus Brinkmann), Анджелика Нуццо (Angelica Nuzzo) и другие.⁴⁹

Цели и задачи исследования.

Целью данного диссертационного исследования является современный систематический анализ влияния гегелевской диалектики на философские построения Соловьева, ее интерпретации русским мыслителем, а также интегрирования в собственную философскую систему. Причем важно, что анализ этот осуществляется именно в контексте идейной эволюции Владимира

⁴⁵ *Arndt, Andreas.* Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs. – Hamburg: Meiner Verlag, 1994.

⁴⁶ *Schäfer, Rainer.* Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. – Hamburg: Meiner, 2001.

⁴⁷ *Utz, Konrad.* Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels speculative Dialektik in der “Wissenschaft der Logik”. – Paderborn, 2001.

⁴⁸ *Wandschneider, Dieter.* Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision der dialektischen Kategorienentwicklung in Hegels “Wissenschaft der Logik”. – Klett-Cotta, Stuttgart, 1995.

⁴⁹ *Dimensions of Hegel’s Dialectic // edited by Nectarios G. Limnatis.* – Continuum Studies in Philosophy, University of Tennessee at Martin, USA. 2010.

Соловьева. В рамках кандидатского исследования не представлялось возможным охватить в контексте рассматриваемой проблемы все творческое наследие мыслителя. Поэтому для выполнения поставленной задачи мы сочли возможным остановиться на анализе трех, на наш взгляд, наиболее репрезентативных с точки зрения философского содержания работ Соловьева, которые относятся к разным периодам творчества мыслителя, – «Философских начал цельного знания», «Чтений о Богочеловечестве» и «Оправдании добра».

Для достижения поставленной цели в исследовании решаются следующие задачи:

- выявление элементов гегелевской диалектики в главных работах раннего периода творчества Владимира Соловьева – «Философских началах цельного знания», «Чтениях о Богочеловечестве»;
- исследование элементов оригинального осмысления Владимиром Соловьевым положений и концептов диалектики Гегеля и определение их места и значения в структуре формирующейся философской системы раннего Соловьева;
- сравнение интерпретации Соловьевым диалектики с гегелевским пониманием диалектического метода;
- выявление влияния гегелевской диалектики на позднее сочинение Соловьева – «Оправдание добра» и ответ на вопрос, имеет ли место эволюция соловьевской интерпретации диалектики Гегеля;
- объяснение процесса интерпретации русским философом гегелевской диалектики и его эволюции в контексте развития философской мысли Владимира Соловьева, ее общих принципов и задач.

Методологическая основа исследования.

При решении задач диссертационного исследования использовались следующие методологические приемы:

1. метод историко-философской реконструкции;
2. метод сравнительного анализа;
3. метод конкретного текстологического анализа;
4. историко-генетический метод;
5. принцип системного историко-философского подхода к предмету исследования.

Новизна и научная ценность данного исследования

Новизна и научная ценность данного исследования заключается в том, что оно представляет собой первую попытку целостного, системного подхода к проблеме интерпретации Владимиром Соловьевым гегелевской диалектики и ее интегрирования мыслителем в собственную философскую систему, рассматриваемую при этом в контексте ее эволюции. Исследование позволяет установить тесную связь философского мировоззрения Владимира Соловьева с историко-философским контекстом и отражает противоречивый процесс формирования и развития его мысли.

Основные положения, выносимые на защиту.

На защиту выносятся следующие основные положения диссертации:

1. Важнейшей задачей раннего Соловьева, в первую очередь в «Философских началах цельного знания», является обоснование необходимой связи между Абсолютом и действительностью, что становится фундаментальным основанием создаваемой мыслителем концепции Богочеловечества. При этом ключевую роль в обеспечении этой связи играет своеобразно интерпретированный диалектический метод Гегеля, используя который Соловьев формулирует «закон исторического развития» и разрабатывает проект «органической логики».
2. Формулируя закон исторического развития, Соловьев, во-первых, существенно переосмысливает структурный момент антитезиса, заменяя «отрицание» «обособлением», а, во-вторых, отождествляет этот закон с органическим развитием, пытаясь тем самым преодолеть отвлеченность гегелевской диалектики.

В центр «органической логики» Соловьев помещает безусловно сущее, которое считает не только исходной точкой анализа, но и единственным источником диалектического развития.

3. Однако и формулируемый закон исторического развития, и создание «органической логики» породило ряд противоречий и трудностей, главная из которых – сильнейшая пантеистическая тенденция философии Соловьева.

4. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пытается разрешить возникшее затруднение с помощью потенциала самой же диалектики, уточняя и дополняя свою метафизическую концепцию божественного всеединства с помощью учения о Софии. Софиология выступает здесь как диалектический инструмент, позволяющий, с точки зрения Соловьева, примирить и объяснить противоречивые взаимоотношения абсолютной реальности с исторической действительностью: с одной стороны, она обеспечивает связь между ними, с другой стороны, постулирует между ними фундаментальное различие.

5. Вместе с тем, в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев отказывается и от интерпретации исторической действительности с помощью сформулированного ранее «закона исторического развития» и пытается найти иной единый подход к осмыслению исторического процесса. Однако мы не находим в «Чтениях о Богочеловечестве» последовательного и непротиворечивого решения данной задачи: исторический процесс на страницах этой работы осмысливается философом с помощью разных, несогласованных между собой методологических принципов.

6. Непротиворечивую и последовательную интеграцию диалектического метода Гегеля в собственную философию Соловьев пытается осуществить в «Оправдании добра». С одной стороны, философ ограничивает область применения диалектики исключительно абсолютным началом, с другой стороны, осмысливает исторический процесс с помощью принципа обусловленности его различных этапов между собой. Подчиняя абсолютное начало и историческую

действительность различным принципам развития, мыслитель подчеркивает значительную онтологическую дистанцию между ними, решая, таким образом, существенную для себя проблему пантеизма.

7. Кроме того, отказ Соловьева от диалектического осмысления исторической действительности связан со стремлением философа преодолеть ряд существенных рационалистических тенденций собственной теории познания и философии истории. Гносеологические элементы «Оправдания добра демонстрируют стремление Соловьева опираться на непосредственный опыт сознания, который, по мысли Соловьева, не подтверждает диалектичности процесса развития. А введением «божественной благодати» в качестве активного исторического агента философ преодолевает присущую его ранней философии истории рационалистическую тенденцию.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования.

Некоторые полученные в ходе исследования результаты могут быть использованы в подготовке основных и специальных курсов по истории отечественной философии. Данная работа может также представить интерес для дальнейших историко-философских исследований по этой проблематике.

Структура работы.

Работа состоит из введения, трех глав и заключения. Темой первой главы являются диалектические аспекты «Философских начал цельного знания» Владимира Соловьева в соотнесении с интерпретацией молодым философом гегелевской диалектики. В главе анализируются сформулированный Соловьевым закон исторического развития, применение философом этого закона для осмысления исторической действительности, а также диалектика абсолютного начала и «органическая логика», развернутые Соловьевым во второй половине данного произведения. Предметом исследования во второй главе выступают диалектические основания метафизики Абсолюта и философии истории в «Чтениях о Богочеловечестве» Владимира Соловьева. Анализируются попытки

философа внести концептуальные изменения и уточнения (в сравнении с «Философскими началами цельного знания») в интерпретацию диалектики Гегеля. В результате анализа становятся очевидными противоречия, с которыми сталкивается ранний Соловьев в своей интерпретации гегелевской диалектики и попытках интегрировать ее в собственную философскую систему. В третьей главе рассматривается соловьевская интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра», как качественно иной подход Соловьева к возможностям использования диалектического метода при конструировании собственной философской системы, нацеленный на разрешение ряда существенных противоречий, имеющих в ранних работах философа.

Глава 1. Анализ диалектических аспектов «Философских начал цельного знания» в соотнесении с соловьевской интерпретацией гегелевской диалектики.

1.1 Владимир Соловьев и философия Гегеля: предварительные замечания.

О чтении Соловьевым Гегеля непросто сказать что-то конкретное и однозначное. Ни в воспоминаниях, ни в эпистолярном наследии русского философа нет указаний на то, какие именно произведения немецкого мыслителя и когда именно он изучал. Кроме того, философ не часто прямо ссылается на немецкого мыслителя. В данном параграфе мы попытаемся примерно реконструировать процесс знакомства Соловьева с философией Гегеля, а также установить его историко-философский контекст.

В ранней молодости Соловьев был убежденным материалистом и позитивистом, что и привело его в 1869 году на физико-математический факультет Московского университета. Главной страстью его в этот период была биология и, в частности, зоология. Впоследствии сам Соловьев вспоминал и писал по поводу этого периода своей жизни: тогда «величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты».⁵⁰ Темперамент молодого Соловьева был таков, что он всем сердцем и душой отдавался своим увлечениям и убеждениям. Как позже вспоминал Л. М. Лопатин, близко знавший Соловьева: «Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типичный нигилист шестидесятых годов».⁵¹ Вряд ли в этот период своей жизни Соловьев был сколь-нибудь близко знаком с философией Гегеля. Для него, как для убежденного материалиста и позитивиста, чтение произведений немецкого идеалиста должно было представляться бессмысленным и бестолковым занятием. Правда, тот же

⁵⁰ Соловьев В. С. Идея сверхчеловека. Собр. соч. в 10 тт. // под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. – Спб., 1908-1923 гг. Т. 9. С. 265.

⁵¹ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. – Минск, 2000. С. 149.

Лопатин свидетельствует, что в 16 лет (т. е. как раз в 1869 году) Соловьев начинает увлеченно знакомиться с философией, хотя поначалу его философские интересы все еще определяются материалистическими убеждениями: молодой мыслитель зачитывается Спинозой и Фейербахом. Но знакомство с философией все дальше и дальше отодвигает интересы Соловьева от материализма и естественнонаучной деятельности: «наиболее глубокий переворот в Соловьеве, - по свидетельству Лопатина Л. М., - вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра».⁵²

Под влиянием философских идей Спинозы, Канта и Шопенгауэра мировоззрение Соловьева резко меняется. Он теряет интерес к естественным наукам, его целиком и полностью начинают занимать религиозные и философские искания; он вновь поворачивается лицом к христианству, с которым и связывает истину. Ценнейшее свидетельство этого жизненного этапа – переписка молодого Соловьева с кузиной Е. В. Романовой. Так, в письме от 27 января 1872 года Соловьев пишет: «Если то, что считается действительной жизнью, есть ложь, то должна быть другая истинная жизнь. <...>Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом. Должно познать эту истинную жизнь, какова она сама в себе, в своей чистоте и какими средствами можно ее достигнуть. Все это было уже давно открыто человечеству *истинным христианством*».⁵³ Лопатин вспоминает, что именно в этот период поворота Соловьева к христианству «он изучает системы немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга, Гегеля и ищет у них ключ к умозрительному решению загадок бытия».⁵⁴

⁵² Там же. С. 150-151.

⁵³ Цитируется по Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. С. 63-216. С. 76.

⁵⁴ Там же. С. 152.

Таким образом, примерно в 1869-1870 годах Соловьев отходит от материализма и начинает основательно знакомиться с философской литературой, в первую очередь с немецким идеализмом. А уже в 1874 году мыслитель защищает магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)», свидетельствующую о глубоких познаниях в истории философии, в том числе касающихся философской системы Гегеля. Следовательно, именно к этому периоду (1869-1874 гг.) необходимо отнести знакомство Соловьева с философской литературой немецкого идеализма вообще и системой Гегеля в частности.

При жизни Соловьева на русский язык была переведена лишь малая часть наследия немецкого мыслителя. Первой публикацией Гегеля на русском языке были «Гимназические речи», вышедшие в 1838 году в переводе М. А. Бакунина в «Московском наблюдателе» В. Г. Белинского. В 1847-1860 годах вышел «Курс эстетики, или наука изящного» в переводе В. А. Модестова. В 1861-1868 года в переводе В. П. Чижова была издана гегелевская «Энциклопедия философских наук в кратком очерке».⁵⁵ Кроме того к 70-м годам XIX века существовало уже несколько серьезных исследований по гегелевской философии, с которым Соловьев также, возможно, был знаком. Речь идет о работах П. Г. Редкина,

⁵⁵ Перевод В. П. Чижова был очень вольным и неполным: в издании отсутствовала третья часть гегелевской философии природы – «Органическая физика». См. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук в кратком очерке. Ч. 1-3. / перевод с нем. яз. В. П. Чижова. – М.: Типография Александра Семина, 1861-1868. «Энциклопедия», как и «Лекции по эстетике» Гегеля, были переведены по единственно существовавшему тогда изданию сочинений немецкого мыслителя, опубликованному «Союзом друзей усопшего» со всеми его неточностями и вольностями. Об изданиях сочинений Гегеля см. *Плотников Н. С.* Дух и буква. К истории изданий Гегеля // *Путь.* – 1997. – № 5. – С. 261-289.

С. С. Гогоцкого, Н. Г. Дебольского.⁵⁶ В 1861 году на русский язык был переведен и знаменитый труд Р. Гайма «Гегель и его время», знакомство Соловьева с которым также нельзя исключать.⁵⁷ Взглядов Гегеля касались в своих произведениях и такие представители академической философии, как П. Д. Юркевич и В. Д. Кудрявцев-Платонов, под руководством которых Соловьев изучал философию в Московском университете и Московской духовной академии соответственно.

Но отсутствие большинства произведений Гегеля в русском переводе не могло помешать Соловьеву ознакомиться с философским творчеством немецкого мыслителя, поскольку уже в молодые годы Соловьев прекрасно владел немецким языком. Еще до защиты магистерской диссертации молодой Соловьев перевел на русский язык и подготовил к публикации «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik» И. Канта. Об этом факте свидетельствует записка П. Д. Юркевича, датированная 18 марта 1874 года и направленная начальству историко-филологического факультета Московского университета, с предложением оставить Соловьева при университете. В записке, перечисляя научные заслуги

⁵⁶ *Дебольский Н. Г. О диалектическом методе. Ч. 1. – Спб., 1872. Редкин П. Г. Обзорение гегелевской логики // Москвитянин, ч. 4, кн. 8, 1841; Редкин П. Г. Взгляд на философию Гегеля // Православное обозрение. Т. 1, 1861. Гогоцкий С. С. Обзорение системы философии Гегеля. – Киев, 1860. Учитывая, что труд Дебольского Н. Г. Вышел в 1872 году, то есть в самый разгар «философского пробуждения» Владимира Соловьева, можно, на наш взгляд, с высокой долей вероятности предположить, что молодой философ ознакомился с этой работой.*

⁵⁷ О переводе работы Р. Гайма упоминает сам Соловьев в энциклопедической статье «Гегель». Там же философ приводит список существующей на тот момент научно-исследовательской литературы и философии Гегеля. См. *Соловьев В. С. Собрание сочинений Владимира Соловьева в 10 тт. – СПб.: Просвещение, 1911-1914. Т. 10. С. 320-321.*

молодого ученого, Юркевич упоминает и этот перевод.⁵⁸ Трудно представить себя более убедительное свидетельство прекрасного знания Соловьевым немецкого языка. Таким образом, Соловьев в принципе имел возможность ознакомиться с произведениями Гегеля на языке оригинала, тем более, что достать их в Москве и Петербурге после гегелевского бума среди российской молодежи во 2-й половине 1830-1840-х годов при желании было совсем не трудно.⁵⁹

Мы можем определенно утверждать, что молодой философ был знаком, как минимум, с тремя произведениями немецкого мыслителя, которые прямо упоминаются им в таких ранних работах, как «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Чтения о Богочеловечестве». Речь идет, во-первых, о «Феноменологии духа», на которую Соловьев достаточно много

⁵⁸ Эту записку П. Д. Юркевича цитирует со ссылкой на архив Московского университета (дело № 93 за 1874 год) С. М. Лукьянов. См. *Лукьянов С. М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. – Петроград, 1916. – С. 350-352.

⁵⁹ О гегельянстве в России XIX века см.: *Чижевский Д. И.* Гегель в России. – Спб.: Наука, 2007; *Сербиненко В. В.* Гегель и русская метафизика XIX века // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / под ред. П. Козловски и Э. Ю. Соловьева. – М.: Республика, 2000. – С. 162-175; *Абрамов А. И.* Гегель в России // Русская философия. Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 118-119; *Яковенко Б. В.* История русской философии. – М.: Республика, 2003. С. 247-265; *Медушевский А. Н.* Гегель и государственная школа русской историографии // Россия и Германия: опыт философского диалога / под общ. ред. В. А. Лекторского. – М.: Медиум, 1993. – С. 146-174; *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии / сост., вступ. Ст., примеч. Б. В. Емельянова. – Свердловск: изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 96-216. С. 110-113; *Асмус В. Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. 30-е годы XIX в. – 20-е годы XX в. – М.: Наука, 1974. – С. 176-189; *Ковалевский М. М.* Шеллингизм и гегельянство в России // Ковалевский М. М. Избранные труды: в 2 частях. – М.: РОССПЭН, 2010. – Ч. 2. С. 127-165.

ссылается в XXVIII главе «Критики отвлеченных начал», анализируя чувственную достоверность и выявляя в ней, вслед за Гегелем, противоречия и всеобщее как истину этой достоверности.⁶⁰ Во-вторых, в «Философских началах цельного знания» при разборе видов философской логики Соловьев указывает на «Науку логики» Гегеля, как на одну из фундаментальных работ «школьной философии в области логики».⁶¹ В-третьих, в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьева имеется упоминание «Лекций по истории философии» Гегеля, к которым философ отсылает для подтверждения своей точки зрения о глубокой философичности мышления многих святых отцов церкви.⁶² Кроме того, текстуальный анализ «Философских начал цельного знания» и «Чтений о Богочеловечестве» позволяет утверждать, что молодой Соловьев был также знаком с «Лекциями по философии религии» Гегеля: рассуждая в этих произведениях о Троице, он близко к тексту воспроизводит аналогичные рассуждения немецкого мыслителя из указанного сочинения.⁶³ Общие критические замечания Соловьева в «Философских началах цельного знания» по поводу гегелевского перехода от логики к философии природы и философии духа – перехода логически непоследовательного, по мнению Соловьева, – показывают также, что философ имел по крайней мере общее представление и об «Энциклопедии философских наук» Гегеля.⁶⁴

⁶⁰ Соловьев В. С. Т. 3. С. 181-190. «Феноменологию духа» Гегеля Соловьев, кстати говоря, прямо называл лучшей работой немецкого мыслителя. См. Соловьев В. С. Гегель // Соловьев В. С. Собрание сочинений в 2 тт. - М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 421.

⁶¹ Соловьев В. С. Т. 2. С. 249.

⁶² Соловьев В. С. Т. 4. С. 94.

⁶³ См. С. 102 данного исследования.

⁶⁴ Соловьев В. С. Т. 2. С. 258. Кроме того, прямая ссылка на «Энциклопедию» Гегеля имеется в написанной Соловьевым для энциклопедии Брокгауза и Ефрона статье «Вдохновение». См.

В статье «Гегель», опубликованной в 1892 году в словаре Брокгауза и Ефрона, Соловьев демонстрирует уже обширное знакомство с творческим наследием немецкого философа, как прямо, так и косвенно упоминая в своем очерке помимо вышеуказанных работ также ранние теологические и политические сочинения Гегеля, его статьи в «Критическом журнале философии», «Лекции по философии истории».

Таким образом, мы можем исходить из того, что уже в ранние годы Соловьев имел подробное представление о философии Гегеля, будучи знакомым со всеми – за исключением «Лекций по философии истории» – основными сочинениями немецкого мыслителя.⁶⁵

Наше исследование мы начнем с анализа в контексте поставленной проблемы «Философских начал цельного знания» – первой попытки Соловьева сконструировать свою философскую систему. Русский философ изначально предполагал защитить данную работу в качестве докторской диссертации, однако, как указывает С. М. Соловьев, не без влияния своего научного руководителя М. И. Владиславлева он отказывается от этой идеи и предназначает для защиты диссертации «Критику отвлеченных начал».⁶⁶ Возможно, с этим обстоятельством, по крайней мере отчасти, связана незаконченность работы. Несмотря на незавершенность, текст «Философских начал цельного знания» был опубликован в 1877 году в «Журнале Министерства народного просвещения» (№№ 3, 4, 6, 10, 11). Кроме того, значительная часть работы включена Соловьевым в его

Соловьев В. С. Собрание сочинений Владимира Соловьева в 10 тт. – СПб.: Просвещение, 1911-1914. Т. 10. С. 230.

⁶⁵ О незнакомстве молодого Соловьева с гегелевской философией истории см. с. 44 данного исследования.

⁶⁶ Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997. С. 133.

докторскую диссертацию: первая глава была напечатана как приложение к «Критике отвлеченных начал» под названием «О законе исторического развития», а рассуждения, посвященные диалектике абсолютного и его другого, почти дословно включены в XLIII главу «Критики отвлеченных начал». Поэтому при рассмотрении «Философских начал цельного знания» мы фактически будем иметь в виду и соответствующие разделы «Критики отвлеченных начал».

В «Философских началах цельного знания» мысль Соловьева вполне определенно находится под сильнейшим влиянием Гегеля. Тут самый сложный узел специальных проблем, часть которых будет предметом историко-философского анализа в данной главе. Главная из них – удивительная самостоятельность теоретической работы молодого мыслителя, в силу чего говорить просто о «применении» им диалектики Гегеля – что и будет подробно показано в дальнейшем – неправомерно. Соловьев скорее следует Гегелю не в отдельных решениях, а в самом стремлении выстроить собственную систему, оригинально замкнутую на задачу объяснения «цельного знания». При этом, что очень существенно, ни в одном важном звене собственной диалектической системы Соловьев не забывает о внимательно прочтенном им Гегеле, либо присоединяясь к его идеям, либо – гораздо чаще – критически осмысливая их, предлагая взамен гегелевских теоретических решений свои собственные. На мой взгляд, воздействие идей Гегеля удобнее всего проанализировать, разделив «Философские начала цельного знания» на три смысловых блока, в каждом из которых использование и интерпретация Соловьевым диалектического метода преследует свои цели и задачи. Речь пойдет, во-первых, о рассмотрении философом закона исторического развития, логически сформулированного, по мнению Соловьева, именно Гегелем, и его применении к исторической действительности, развитию форм «всечеловеческого организма». Во-вторых, о развитии Соловьевым диалектики абсолютно сущего как единства себя и своего противоположного. И, наконец, в-третьих, о конструировании Соловьевым

«органической логики», как познания общих и необходимых определений абсолютного начала через категорию сущности.

1.2 Закон исторического развития: диалектика бытия.

Диалектическая интерпретация Соловьевым историко-философского материала в «Кризисе западной философии» представляется достаточно произвольной в том смысле, что не имеет под собой теоретических оснований, позволяющих говорить о диалектичности развития. В этом контексте общеисторическое введение к «Философским началам цельного знания», в котором русский философ рассматривает закон исторического развития, можно представить, как попытку Соловьева подвести под эту диалектическую интерпретацию истории философии теоретическое основание. Молодой философ пытается обосновать диалектичность развития, которая и сделала бы возможным в том числе диалектическое рассмотрение истории философской мысли.

Понятие «развитие», по мнению мыслителя, предполагается всеобщей целью человечества. Эту цель Соловьев понимает как требование нашего сознания, стремящегося избежать девальвации действительности: «Общая и последняя цель требуется нашим сознанием, ибо очевидно, что достоинство частных и ближайших целей человеческой жизни может определяться только их отношением к той общей и последней цели, для которой они служат средствами; таким образом, если отнять эту последнюю, то и ближайшие наши цели потеряют свою цену и значение, и для человека останутся только непосредственные побуждения низшей, животной природы».⁶⁷ Развитие предполагает развивающегося, то есть субъект. Субъектом развития не может быть абсолютно простая субстанция: само понятие простоты исключает какие-либо изменения. Им не может быть и механическое соединение элементов, которое, по определению, есть статичное единство. Следовательно, – пишет Соловьев, – субъектом

⁶⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 185.

развития «может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собой связанных, то есть *живой организм*».⁶⁸ Понятие организма является здесь очень важным. С его помощью Соловьев пытается связать конкретную, живую действительность с фундаментальным для русского философа принципом всеединства. «Можно утверждать, что один из аспектов философии жизни Соловьева – это увязывание жизни и всеединства. Но увязывание это не иерархическое, не по принципу одно главное другого, а по принципу взаимной связи. Через понятие жизни мы иллюстрируем и понятие всеединства: всеединство тогда содержательно раскрывается, когда мы последовательно рассматриваем все ступени, формы, возможности жизни. На этом пути Соловьеву сподручно использовать понятие организма».⁶⁹ С одной стороны, органическая жизнь есть фундаментальный факт эмпирической действительности. С другой стороны, каждый организм есть целое, в котором все составляющие его элементы, имея индивидуальные особенности, уравнивают друг друга, создавая тем самым цельное, внутренне свободное единство. Каждый живой организм, по Соловьеву, функционирует на основе принципа всеединства и является в этом смысле микрокосмом – Вселенной в миниатюре. При этом именно развитием правомерно считать, как думает Соловьев, только те изменения организма, которые имеют свой источник в самом развивающемся субъекте. Таким образом, ключевой характеристикой развития организма (а иного развития, по Соловьеву, и быть не может, ибо понятия «развития» и «организма» взаимосвязаны как бы по определению) является, по Соловьеву, «имманентность». Положение неоднозначное, учитывая глубочайшую

⁶⁸ Там же. С. 186.

⁶⁹ *Мотрошилова Н. В.* Специфика и актуальность философии жизни В. С. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново: ИГЭУ, 2002. – Вып. 5. – С. 6-18. С. 12.

зависимость любого организма от окружающей среды. Поэтому Соловьев вынужден сделать оговорку о том, что внешние воздействия необходимы изменениям организма «только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации».⁷⁰ Однако, – настаивает философ, – в своем существе развитие организма есть процесс имманентный. Это, по мнению Соловьева, доказывается уже тем, что из семени определенного растения невозможно получить ничего, кроме растения определенного вида, то есть того, что в этом семени изначально содержится.

«Имманентность» в понимании Соловьева подразумевает, что все составляющие элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма, в исходном пункте развития. А значит, различие между исходной точкой развития и его результатом заключается лишь в различном расположении и взаимоотношении одних и тех же элементов. Само развитие есть изменение этого расположения и взаимоотношения, поскольку имманентность как таковая исключает появление в процессе развития элементов, которые не содержались бы уже в первоначальном состоянии. Различие между зародышем и развитым организмом заключается в том, что в зародыше все элементы, составляющие существо организма, находятся еще в непроявленном, смешанном, индифферентном состоянии, в то время как в развитом организме каждый элемент самостоятелен и независим, имеет строго определенное место и назначение. Следовательно, развитие должно включать промежуточный между двумя этими состояниями этап – период обретения этими элементами самостоятельности, что невозможно, по мнению Соловьева, без их обособления друг от друга. Таким образом, развитие подразумевает три фазы, последовательно сменяющие друг друга: во-первых, первоначальное индифферентное единство элементов, во-вторых, их обособление, приобретение ими самостоятельного

⁷⁰ Соловьев В. С. Т. 2. С. 186.

значения и, в-третьих, достижение нового, «внутреннего свободного единства», в котором эти элементы равноценны, солидарны друг с другом, органично связаны и образуют конкретную целостность. Соловьев пишет о том, что логическая формулировка этого закона развития была дана Гегелем. Однако, как видно из вышеизложенного, русский философ пытается самостоятельно «вывести» этот закон, шаг за шагом анализируя ряд понятий.

Мысль Соловьева движется по цепочке понятий «всеобщая цель человечества» – «развитие» – «организм» – «имманентность» – «трехчастность развития», – в которой каждое последующее понятие оказывается имплицитным содержанием предыдущего определения. В конечном счете, получается, что *диалектическая триадичность развития подразумевает самим понятием организма*, как относительно замкнутого целого, изменения которого сводятся к динамике взаимоотношений элементов, составляющих его существо. При этом конечная цель этой динамики взаимоотношений – достижение гармоничного, свободного единства – немислима, по мнению Соловьева, без периода раздробления этого единства, периода обособления и взаимоотрицания элементов, в котором эти последние приобретают самостоятельность и независимость, то есть свободу, без которой невозможна истинная гармония. Соловьев, что очевидно, заимствует у Гегеля идею о диалектичности развития; но вместе с тем он пытается творчески переосмыслить эту гегелевскую идею в соответствии с собственными философскими целями и задачами. Соловьев пытается «беспредпосылочно» подойти к осмыслению исторического процесса и на социально-историческом материале аналитически связать два важнейших для себя момента – понятия «организма» и диалектичности развития. Если первый момент важен для философа как форма реализации принципа всеединства, то второй – как способ этой реализации. Здесь необходимо отметить любопытнейший факт: Соловьев не отождествляет имманентность развития и диалектику. Слова «диалектика», «диалектический» вообще не употребляются им

во введении к «Философским началам цельного знания». Закон исторического развития и диалектический метод для Соловьева здесь – две разные вещи: первый есть факт органической жизни, второй – один из способов философского мышления. На первый взгляд, кажется, что в данном философско-историческом наброске Соловьев идет за Гегелем в понимании особого аспекта диалектического развития: первоначальное индифферентное единство и конечное проявленное единство совпадают, по сути, с гегелевскими в-себе-бытием и для-себя-бытием.

В «Энциклопедии философских наук» немецкий философ рассуждает об общей формуле диалектики, как мышления, последовательно проходящего три ступени: « α) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную».⁷¹ На рассудочной ступени мышление, по мнению Гегеля, не идет дальше фиксации неподвижных определений; на диалектической ступени разум снимает конечность этих определений, в силу чего они переходят в свою противоположность; и, наконец, на спекулятивной ступени разум постигает единство определений в их противоположности. Однако Соловьев принимает лишь первый и третий пункты этой формулы, и к тому же интерпретирует их в контексте принципа всеединства и в свете своей критики гегелевской философии. Вместе с тем русский философ серьезно переосмысливает тот момент диалектического развития, который обычно именуют «антитезисом». Для Гегеля вторым моментом диалектического развития является самоотрицание понятия, когда «всеобщее первое, рассматриваемое в себе и для себя, оказывается иным по отношению к самому себе. <...> Второе, возникшее в силу этого, есть тем самым отрицательное

⁷¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1975-1977. Т. 1. С. 201; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.5. S. 104.*

первого».⁷² Соловьев – и это серьезное отличие – избегает употребления ключевого для гегелевской диалектики термина «отрицание» (Negation), заменяя его термином «обособление».

Использование этого понятия, на наш взгляд, невозможно понять вне контекста соловьевского принципа всеединства: употребление понятия «обособления» в отношении развития отдельных форм уже само по себе говорило об условности их «отдельности», акцентировало внимание на подчиненности этих форм всеединству, чего не позволял – с точки зрения Соловьева – сделать диалектический механизм отрицания. Подобная замена терминов, на наш взгляд, связана и с тем, что Соловьев не ставил перед собой задачи нарисовать детальную диалектическую картину исторического процесса, показать развитие человечества в его тотальности. В силу этого он не нуждался в механизме, позволяющем проследить диалектичность развития в каждом моменте рассматриваемого процесса, то есть в механизме опосредствования (Vermittlung), ключевым моментом которого (наряду с моментом «снятия») и являлось у Гегеля отрицание. Наоборот, русский философ намеревался дать масштабную, но общую схему исторического развития, и здесь понятие «обособление» позволило Соловьеву широкими мазками обрисовать многие века человеческой истории. «Широта» философско-исторического наброска была связана с тем, что мысль Соловьева на этой стадии его развития занята всеединством, причем как грядущим всеединством. Прошлое интересует его лишь постольку, поскольку является подготовкой будущего. Помимо этого, думается, что слово «отрицание» было для Соловьева неотделимо от значения определенной логической операции. И, кроме того, тотальное использование Гегелем этого понятия было существенно скомпрометировано в глазах русского философа гегелевским

⁷² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. С. 762; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. - Leipzig, 1905-1944. Bd.4. S. 494.*

панлогизмом. Так или иначе, речь здесь, на мой взгляд, идет о *существенной трансформации гегелевской диалектики с акцентированием закона диалектической имманентности развития*, которому Соловьев отводит ключевую роль при философской характеристике организма. В результате историческая действительность развивается, с точки зрения философа, не по закону логики, как получилось у Гегеля, а по своеобразно понятому закону жизни.

Здесь следует сделать еще ряд замечаний. Представляется очевидным, что мысль Соловьев в этих рассуждениях движется не диалектическим образом. Философ мыслит здесь преимущественно аналитически. Пытаясь обосновать диалектичность (имманентность, по терминологии Соловьева) исторического бытия, он вместе с тем не поддерживает утверждаемую Гегелем мысль о диалектичности мышления как такового. Это делает для Соловьева неприемлемым и тот путь обоснования диалектичности бытия, которым идет немецкий философ: от диалектичности мышления – в соответствии с принципом тождества мышления и бытия – к диалектичности бытия. Вспомним: принцип тождества мышления и бытия – исходный пункт философии Гегеля, который мыслитель обосновывает еще в «Феноменологии духа»: «устойчивость или субстанция наличного бытия есть равенство с самим собой; ибо его неравенство с собой было бы его растворением. Но равенство с самим собой есть чистая абстракция; последнее же есть мышление. <...> Отсюда становится понятным, что бытие есть мышление; сюда относится понимание, которого сплошь и рядом не достает обычному не возвышающемуся до понятия разговору о тождестве мышления и бытия».⁷³ Итак, бытие есть мысль, а поскольку последняя диалектична, диалектично и бытие. О движении гегелевской мысли от диалектичности мышления к диалектичности бытия можно говорить, разумеется,

⁷³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 2006. С. 29; Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. – Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1987. S. 48.

учитывая принцип тождества мышления и бытия, только как о чисто теоретическом векторе движения мысли немецкого философа. Соловьев не подвергает критике этот основополагающий для философии Гегеля принцип, утверждая, с одной стороны, что развитие философской культуры само якобы показало ограниченность гегелевской системы, а, значит, и этого принципа. С другой стороны, он указывает, что система Гегеля, включающая противоречия как свою не просто составную часть, но движущую силу, устойчива к критике, и поэтому ее можно лишь отвергнуть аксиоматическим утверждением, что понятие не есть все, то есть мышление не тождественно бытию.⁷⁴ Но, отрицая гегелевский принцип тождества мышления и бытия, Соловьев сталкивается с двойной задачей. Прежде всего, он вынужден обратиться к разработке собственной гносеологии – в главе «Начала органической логики: характеристика цельного знания. – Исходная точка и метод органической логики». А далее он вынужден искать основания диалектичности бытия в самом бытии. Частично эта задача решается Соловьевым через отождествление диалектической имманентности и органического развития. Однако философ отказывает категории бытия в самостоятельном значении, из чего следует необходимость его обращения к рассмотрению абсолютного основания бытия, в котором он и находит диалектичность (главы III-V «Философских начал цельного знания»).

Связывая понятие организма и интерпретированную в контексте всеединства диалектику, Соловьев в создании своего учения идет иным путем в сравнении с Гегелем, выделившим в «Лекциях по философии истории» два типа развития – органическое и развитие духа, которое только и диалектично. Развитие организма, – по мнению немецкого мыслителя, – совершается «непосредственно, без противоположностей, без препятствий», дух же «сам противопоставляет себя самому себе; ему приходится преодолевать самого себя как истинное враждебное

⁷⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений в двух томах. – М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 38.

препятствие самому себе; развитие, которое в природе является спокойным процессом, оказывается в духе тяжелой бесконечной борьбой против самого себя».⁷⁵ Здесь необходимо упомянуть о том, что, как отметила в своем исследовании «История, София и русская нация. Переосмысление взглядов Владимира Соловьева на историю и его социальная ориентация» Манон де Куртен, воплощенное в «Философских началах цельного знания» намерение Соловьева «впервые» применить закон развития, логически сформулированный Гегелем, к исторической действительности, показывает, что Соловьев, по-видимому, тогда не был знаком с «Лекциями по философии истории» Гегеля и не знал, что в них немецкий мыслитель уже сам пытался выполнить эту задачу.⁷⁶ Соловьев же здесь не различает этих двух типов развития. В контексте «Философских начал цельного знания» данный факт не имеет большого значения. Но он важен для понимания эволюции отношения мыслителя к гегелевской диалектике. В «Оправдании добра» Соловьев уже резко разграничит и противопоставит друг другу органический и диалектический принципы развития, что будет сделано, возможно, не без влияния гегелевских «Лекций по философии истории», с которыми русский мыслитель, как показывает его энциклопедическая статья «Гегель», к тому моменту уже познакомится.⁷⁷

1. 3. Основные формы всечеловеческого организма.

Итак, закон развития, как его понимает Соловьев, должен быть применен к исторической действительности. Субъект исторического процесса – человечество,

⁷⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. С. 104; Hegel G. W. F. Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden. – Berlin 1832-1845. Bd. 9. S. 68.

⁷⁶ «Три главных момента развития, в их логической общности установленные Гегелем, никем не были определенно применены к полному развитию всех коренных сфер общечеловеческого организма, который вообще рассматривался более статически». Соловьев В. С. Т. 2. С. 215.

⁷⁷ Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 434-435.

понимаемое Соловьевым как всеединый организм. В нем, как и в любой сложной системе, можно выделить подсистемы – формы общечеловеческого существования, источником которых является сама природа человеческого существования, опирающаяся на три формы бытия человека – чувство, мышление и волю. Каждая форма бытия имеет своим предметом некий объективный принцип единства: красоту, истину и благо. Кроме того, каждая форма бытия человека «определяется тремя основными отношениями, или, иначе, проявляется на трех степенях».⁷⁸ Это отношение человека к внешней природе, отношение людей друг к другу и, наконец, к абсолютной реальности, или материальная, формальная и абсолютная степени соответственно. Так, материальная степень воли, как образующего начала общества, есть экономическое общество, формальная степень – государство, абсолютная – церковь. Аналогичным образом Соловьев рассматривает проявление таких форм бытия человека, как мышление и чувство, и рисует масштабную схему конкретной действительности, пытаясь охватить все ее многообразие различными триадами. В итоге получается следующее:⁷⁹

⁷⁸ Соловьев В. С. Т. 2. С. 190.

⁷⁹ Соловьев В. С. Т. 2. С. 196.

	Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практической деятельности
Субъективная основа	чувство	мышление	воля
Объективный принцип	красота	истина	благо
Абсолютная степень проявления	мистика	теология	Церковь
Формальная степень проявления	Изящное искусство	Отвлеченная философия	Государство
Материальная степень проявления	Техническое искусство	Положительная наука	Экономическое общество (земство)

Интересно, что в этой таблице нет места природе, и исторический процесс оказывается, в духе Гегеля, полем действия исключительно человеческого духа.⁸⁰ Позднее Соловьев пересмотрит эту позицию, противоречащую его же принципу всеединства, и включит природное начало в исторический процесс в качестве активного агента.

⁸⁰ «Физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории, и мы уже в самом начале обратим внимание на эти основные соотношения природных определений. Но субстанциальным является дух и его развитие». Природа, по Гегелю, создавая для агентов исторического процесса различные географические условия, влияет тем самым на характер государства и национальный дух народа. Но это лишь косвенное влияние на историю. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. С. 70; *Hegel G. W. F. Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden.* – Berlin 1832-1845. Bd. 9. S. 21.

Соловьев пытается проследить историю всех этих форм всечеловеческого организма в соответствии с выведенным ранее законом исторического развития. Первому моменту развития (индифферентному единству) соответствует период истории человечества, характеризующийся слитностью всех вышеуказанных форм и начал. На этом этапе истории человечества «представители духовной власти – жрецы – являются вместе с тем как правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они вместе с тем, ввиду целей этого общения, направляют художественную и техническую деятельность».⁸¹ Вся конкретная действительность есть одно религиозное целое, лишь условно подвергающееся делению на сферы теургии, теософии и теократии. Эта монолитность окончательно потрясается, или, говоря языком Гегеля, подвергается отрицанию, лишь с появлением христианства, с которого начинается второй момент развития – последовательное обособление элементов, их самостоятельное развитие, борьба друг с другом. История Европы интерпретируется В. С. Соловьевым как процесс, характеризующийся отделением светского общества от церкви, затем распадением самого светского общества на государство и земство и началом господства, в конце концов, экономической организации. Доминирующее положение экономического общества, стремление этого общества самоутвердиться в противоположность политическому и духовному элементам Соловьев связывал с набиравшим популярность на Западе социализмом. Аналогичные процессы обособления шли на Западе и в области знания и творчества, приведя к господству положительной науки (позитивизма) и технического искусства, под которым Соловьев понимает утилитарное искусство, превратившееся в ремесло.

⁸¹ Соловьев В. С. Т. 2. С. 198.

Вместе с тем первоначальное субстанциальное единство не закончилось, по раннему Соловьеву, с началом бурной европейской истории. Целые культуры – страны Востока – сохранили этот момент во всей его непосредственности. Если начало первоначального единства хранит Восток, а обособление достигнуто Западом, то задача достижения синтеза, то есть внутреннего свободного соединения, всех указанных степеней и форм всечеловеческого организма возлагается на третью историческую силу – Россию. Русский народ, по мнению Соловьева, свободен от всякой исключительности и односторонности, что делает его способным к выполнению этой великой исторической миссии.

На этом последнем историческом этапе все сферы и степени всечеловеческого организма достигают, по Соловьеву, гармоничного единства, или синтеза. «Синтез этот, чтобы быть таковым, должен исключать простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны, то есть каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно».⁸² Каждая сфера – теургия, теософия и теократия – образуют цельное, гармоничное единство, в котором все степени связаны одной общей целью, а различие между ними заключается в средствах ее достижения. В этом «третьем, окончательном фазисе исторического развития» все три сферы, по мнению Соловьева, образуют органичное целое, новую общую сферу – цельную жизнь. Носителем такой цельной жизни выступит-де – в соответствии со своим историческим призванием – русский народ. Но, и это важное уточнение: такая жизнь в силу своей цельности свободна от всякой национальной исключительности, она должна необходимо распространиться на все человечество.

Примечательно, что, важнейшей категорией исторического процесса у Соловьева, как и у великого немецкого мыслителя, оказывается «свобода». Хотя

⁸² Соловьев В. С. Т. 2. С. 213.

понимает ее русский философ иначе, чем Гегель. Последний понимал историю как прогресс в осознании свободы, процесс, представляющий собой борьбу принципа индивидуальности и принципа всеобщности: от безличного мира Востока через мир индивидуальности древних греков и мир абстрактной всеобщности римлян к примирению враждующих принципов в германском государстве, с которым неразрывно связано христианство. Именно с последнего начинается примирение, когда «индивидуальная личность очищается и преображается, возвышаясь до всеобщности, до в себе и для себя всеобщей субъективности, до божественной личности».⁸³ Это примирение, по мысли Гегеля, источник и корень истинной свободы. Для Соловьева целью истории, в определенном смысле, тоже является достижение свободы: именно *свободное* воссоединение обособленных элементов оказывается смыслом исторического процесса. Причем вполне в духе Гегеля это воссоединение является примирением индивидуальности обособленных элементов с всеобщностью принципа единства. Однако вместе с тем Соловьев понимает свободу иначе, чем Гегель. Он мыслит ее в контексте принципа всеединства, совершенно иначе расставляя акценты. Для Гегеля свобода – ключевая категория осмысления исторического процесса.⁸⁴ Для Соловьева же свобода, как механизм соотношения элементов, имеет лишь «служебное» значение, оказываясь способом осуществления всеединства, которое только и есть истинная цель истории. Иными словами, свобода для русского философа не самоцель, она – лишь механизм, делающий возможным

⁸³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. С. 151; *Hegel G. W. F. Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden.* – Berlin 1832-1845. Bd. 9. S. 133.

⁸⁴ «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости». Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. С. 72; *Hegel G. W. F. Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden.* – Berlin 1832-1845. Bd. 9. S. 24.

осуществление всеединства. Учитывая незнакомство раннего Соловьева с «Лекциями по философии истории» Гегеля, пафос свободы, имплицитно содержащийся в философско-историческом наброске «Философских начал цельного знания», может быть объяснен общим умонастроением XIX века, которому идея свободы была завещана эпохой Просвещения. Соловьевская же «диалектика свободы» в ее ранней версии обнаруживает возможное влияние именно «Феноменологии духа» Гегеля, в которой этот мыслитель пишет об абсолютной свободе, диалектика которой сглаживает «в себе самой противоположность всеобщей и единичной воли».⁸⁵ Принцип свободы, взятый в его изолированности, имеет, по мнению Соловьева, исключительно отрицательное значение – это великая мысль, весьма актуальная и в нашу эпоху.

Существенным отличием философско-исторического наброска «Философских начал цельного знания» от философии истории Гегеля является своеобразная незамкнутость, несамодостаточность соловьевской схемы исторического процесса. Четыре мира (восточный, древнегреческий, древнеримский, германский), выполняющие свои исторические миссии и являющиеся этапами на пути «разумного, необходимого обнаружения мирового духа», – эта философско-историческая схема, последовательно, по мысли Гегеля, реализуемая в истории, замкнута самим историческим временем. Это делает возможным своеобразную автономию гегелевской философии истории по отношению к иным частям системы мыслителя. Гегель пишет о том, что даже мысль о разумности исторического процесса, которая, казалось бы, является предпосылкой его философии истории, на самом деле является результатом философского рассмотрения истории; философ указывает на этот результат во

⁸⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 2006. С. 321; Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. – Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1987. S. 422.

введении только потому, что «заранее знает целое».⁸⁶ История оказывается у Гегеля саморазвивающейся системой. У Соловьева в его понимании истории действуют три силы – Восток, Европа и Россия, – каждая из которых воплощает один из трех диалектических моментов развития; они существуют в истории одновременно, выполняя каждая свою историческую задачу. Понимаемый таким образом исторический процесс лишен внутренней творческой силы, способности к саморазвитию, самодостаточности и для своего завершения нуждается в чем-то внешнем. Подобная философско-историческая схема может быть замкнута только метаисторически. Для теории Соловьева это делает необходимым обращение к исследованию «абсолютного начала», в котором он и пытается найти смысл и цель исторического процесса.

1.4 Органическая логика Владимира Соловьева.

1.4.1 Метод органической логики.

В главе «О трех типах философии» Соловьев доказывает, что истинное знание, свободное от односторонности частных истин – «свободная теософия», – необходимо включает в себя в качестве основания и верховного принципа мистический элемент и вместе с тем предполагает существование абсолютного начала. Только абсолютное начало оправдывает истину, без него она недостижима. Это доказывается, по мнению Соловьева, самим развитием философской мысли, зашедшим в тупик одностороннего эмпиризма, рационализма и мистицизма. Нам, – пишет Соловьев, – предоставляется выбор: «или абсолютно-сущее как принцип, или чистый нуль безусловного скептицизма».⁸⁷ Мыслитель детально разбирает аргументацию скептицизма, основывающуюся, с одной стороны, на неспособности человеческого познания

⁸⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. С. 65; Hegel G. W. F. Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden. – Berlin 1832-1845. Bd. 9. S. 14.

⁸⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 256.

проникнуть в ноуменальный уровень бытия и, с другой стороны, на неспособности субъекта выйти за пределы собственных субъективных познавательных форм. Соловьев указывает, что кантовские априорные формы субъекта и Ding an sich selbst⁸⁸ – основа скептицизма – суть предвзятые идеи. Явление необходимым образом предполагает являющееся, то есть сущее: «Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не сущего в себе?».⁸⁹ Наличие же субъективных познавательных форм не означает их исключительной субъективности, то есть того, что этим субъективным формам ничего не соответствует в объекте. Это не только не доказано Кантом и его последователями – по мнению Соловьева, доказательство здесь невозможно в принципе. А «как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны безусловно, то есть по самой своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной».⁹⁰ С устранением скептицизма необходимость абсолютного начала в качестве ключевого фактора познания представляется, по Соловьеву, очевидной.

Абсолют и действительность предполагают, по Соловьеву, тройное отношение между собой, из чего вытекает деление свободной теософии на три части. Это, во-первых, непосредственное единство обоих элементов –

⁸⁸ Стоит упомянуть, что Владимир Соловьев – один из тех мыслителей XIX века, кто усомнился в правильности впоследствии укрепившегося русского перевода кантовской формулы Ding an sich selbst словами «вещь в себе». У Соловьева же: «вещь о себе» и другие формулы. О проблеме русского перевода этой ключевой категории кантовской философии см. *Мотрошилова Н. В.* Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Иммануил Кант. Собрание сочинений на немецком и русском языках: В 4 т. – М.: Камі; Наука, 1994-2006. Т. II. Кн. 2. – С. 693-777.

⁸⁹ *Соловьев В. С.* Т. 2. С. 244.

⁹⁰ *Соловьев В. С.* Т. 2. С. 246.

первоначальное абсолютное, внутренние и необходимые определения которого пытается вывести органическая логика. Во-вторых, момент противоположения этих двух элементов, «момент распада», составляющий предмет органической метафизики. И, в-третьих, синтетическое единство абсолютного и действительности, рассматриваемое органической этикой. Рассматривая отношения абсолютного и действительности в качестве основания структуры свободной теософии, русский мыслитель применяет к этим отношениям выведенный ранее закон исторического развития. Характеризуя цельное знание, Соловьев пишет, что – в отличие от одностороннего мистицизма, рассматривающего Абсолют статически, – здесь надо принимать во внимание его объективное развитие. Абсолют развивается, причем фундаментальную роль в этом развитии играет действительность. Соловьев не развивает здесь эту мысль, так как первой частью свободной теософии является органическая логика, в которой Абсолют берется вне контекста его развития. «Философские начала цельного знания», как известно, не были закончены Соловьевым, и от органической логики мыслитель так и не перешел к изложению органической метафизики и органической этики. Поэтому к идее развивающегося Абсолюта – а после «Общеисторического введения (о законе исторического развития)» понятие «развитие» подразумевало для философа диалектику, правда, в соловьевском понимании этого термина – Соловьев вернется лишь в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878 год).

Органическую логику мыслитель определяет как науку, рассматривающую «абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально – момент непосредственного единства».⁹¹ Соловьев указывает на существенные отличия развиваемой им органической

⁹¹ Соловьев В. С. Т. 2. С. 230.

логики от иных видов логики: формальной, критической, рационалистической и логики эмпиризма. Формальная логика, по мысли философа, есть лишь «грамматика мышления», имеющая исключительно педагогическое значение, поскольку рассматривает мышление как субъективный процесс, пытаясь описать его правила и приемы. Что касается философской (школьной) логики, разновидностями которой он считает критическую, рационалистическую и эмпирическую логики, то главной их задачей является решение вопроса о соотношении субъективных познавательных форм и объективной действительности. Каждая из трех «логик» дает собственный ответ на этот вопрос. Критическая логика утверждает, по Соловьеву, безусловную отдельность субъективных и объективных моментов познания, выступая тем самым основой скептицизма. Рационализм и эмпиризм допускают зависимость между ними, но, в то время как рационалистическая логика настаивает на зависимости эмпирической действительности от логических форм, логика эмпиризма утверждает прямо противоположное отношение: безусловное определение наших познавательных форм эмпирией. Таким образом, философская мысль, по мнению Соловьева, уже испробовала возможные главные варианты решения ключевого для человеческого познания вопроса. При данной постановке вопроса – сведении человеческого познания к субъект-объектному отношению – иные варианты невозможны.⁹² Органическая же логика Соловьева исходит из порочности самой подобной постановки вопроса, из недостаточности этих двух факторов самих по

⁹² «Очевидно, в самом деле, что раз допущены эти два фактора нашего познания, то они или независимы друг от друга, как это понимает логика критическая, или же эмпирический фактор определяется логическим, согласно логики рационализма, или, наконец, логический фактор зависит от эмпирического, как это признает логика эмпиризма. «Kritik der reinen Vernunft» Канта, «Die Wissenschaft der Logik» Гегеля и «System of Logik» Милля – вот три канонические книги, между которыми должна выбирать школьная философия в области логики». Соловьев В. С. Т. 2. С. 248-249.

себе. Субъект и объект, рационализм и эмпиризм суть две стороны бытия, идеальный и реальный образы бытия, связать которые и тем самым достигнуть истины можно, лишь предположив третье начало, которое, само не являясь бытием, было бы положительным началом бытия – это сущее. Действительно, пишет Соловьев, предметом философии может быть только всеобщее. Казалось бы, в таком случае, предметом философии должно быть бытие, поскольку общее для действительности – это то, что все вещи есть. Но, имея, таким образом, в качестве задачи объяснение бытия, философское мышление сталкивается с очевидной противоположностью субъективного и объективного в бытии и необходимостью примирить эту противоположность. Каждая из упомянутых философских школ (не считая Канта, заявляющего о принципиальной неразрешимости данной задачи) по-своему решает эту задачу: рационализм пытается примирить субъективное и объективное в понятии, эмпиризм – в мышлении. Но это примирение, по мнению Соловьева, призрачное, поскольку уничтожает и субъективное и объективное: «В самом деле, мысль вообще и ощущение вообще, то есть в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть пустые слова, а, следовательно, пустое слово есть и бытие вообще».⁹³ Пытаясь объяснить бытие, то есть приписать ему определенный предикат (бытие есть мышление, ощущение, воля и так далее), мы, по мнению Соловьева, все время совершаем одну и ту же ошибку: понимаем бытие как субъект, которому можно приписать предикат. Но бытие само есть предикат, а не субъект, которым является сущий: «*бытие есть значит, что есть сущий*».⁹⁴ Таким образом, принципом органической логики, ее исходной точкой является, по Соловьеву, абсолютное начало, определяемое как сущее. И в этом главное отличие его

⁹³ Соловьев В. С. Т. 2. С. 250.

⁹⁴ Соловьев В. С. Т. 2. С. 250.

органической логики от иных видов логики, ставящих в центр своего исследования бытие.

Кроме того, рассуждает Соловьев, логика школьной философии определяется как инструмент мышления, тогда как органическая логика есть инструмент умственного созерцания. Характеризуя цельное знание, Соловьев пишет, что его материал дается опытом, который, для того, чтобы стать истиной, должен получить форму всеобщности и универсальности. Познавательной способностью, позволяющей человеку превращать частные факты в универсальные истины, является – по его мысли – лишь умственное созерцание или, иначе говоря, интуиция идей, которая и должна быть признана гносеологическим основанием цельного знания. Понятия же, по мнению Соловьева, суть абстракции, которые как таковые беднее любого эмпирического факта. Они имеют лишь отрицательное значение в качестве границы между чувственным восприятием и умственным созерцанием: «отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как схемы явлений, или как тени идей, закрепленные словами».⁹⁵ Соловьев пишет о том, что отвлеченное мышление способно дать только отрицательное понимание абсолютного, понимание того, что «оно не есть, а не что оно есть».⁹⁶

Отношение между умственным созерцанием и отвлеченным мышлением представляет, на наш взгляд, один из самых запутанных и противоречивых моментов «Философских начал цельного знания». С одной стороны, очевидно, что критика рационализма, признание его односторонности затрудняет для

⁹⁵ Соловьев В. С. Т. 2. С. 238.

⁹⁶ Соловьев В. С. Т. 2. С. 256.

Соловьева использование в качестве метода цельного знания главного инструментария рационализма – отвлеченного мышления. Кроме того, не последнюю роль здесь, думается, сыграла и общая мистическая настроенность Соловьева, заставляющая его протестовать против попытки ухватить существо абсолютного исключительно с помощью понятий. С другой стороны, эта антирационалистическая направленность мысли Соловьева вступает в противоречие с масштабной диалектикой абсолютного, которую философ разворачивает на последующих страницах «Философских начал цельного знания», пытаясь-таки охватить существо Абсолюта логическими категориями, пусть и оговаривая отличия органической логики от логики рационализма. «Положительное содержание абсолютного начала» дается, полагает философ, именно умственным созерцанием. Соловьев настаивает: данное в идеальной интуиции абсолютное затем «должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему».⁹⁷ А так как исходная точка этой системы – абсолютное – уже должна включать в себя все свои определения, методом подобного выведения может быть, по мнению Соловьева, только диалектическое мышление, как «мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание».⁹⁸ Мыслитель делает оговорку, что внутренне содержание этого мышления, его объекты даются интуицией, и что задача диалектического мышления – показать необходимость этого логического содержания. Иными словами, идея Абсолюта и его определения изначально даны нам интуитивно, органическая же логика, используя диалектическое мышление, должна показать логическую необходимость в отношении этих определений к Абсолюту и друг другу.

⁹⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 256.

⁹⁸ Соловьев В. С. Т. 2. С. 256-257.

Придание столь большого значения интуиции обнаруживает влияние Шеллинга. Однако Соловьев, по нашему мнению, пытается учесть здесь критику шеллингианского интуитивизма, развернутую Гегелем в «Феноменологии духа». Русский мыслитель, таким образом, пытается занять промежуточную позицию между гносеологией Шеллинга и Гегеля, хотя и склоняясь более в сторону первого. Тем самым Соловьев, по сути, пытается своеобразно развить идею самого Шеллинга, которую тот высказал Гегелю в письме от 2 ноября 1807 года.⁹⁹ Эта интуитивистско-рационалистическая гносеология Соловьева заставляет вспомнить об аналогичных попытках Гегеля, который в своих ранних творческих поисках пытался совместить рационализм и интуитивизм: дискурсивное мышление, по мнению молодого философа, «различает» реальность, единство которой может быть схвачено только интуитивно.¹⁰⁰ Причиной эволюции Гегеля в сторону радикальной рационалистической гносеологии является движение к пониманию субъектной природы Абсолютного: субстанциальное понимание Абсолюта подразумевает возможность его интуитивного постижения, акцентирование же динамики абсолютного начала делает необходимым

⁹⁹ «Я признаюсь, что я не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь *понятие* интуиции. Не можешь же ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, а с другой – интуицией». *Гегель Г.В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. – М.: Наука, 1971. С. 283.

¹⁰⁰ См. *Heidemann, H. Dieter.* Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism // *Dimensions of Hegel's Dialectic.* / edited by Nectarios G. Limnatis. – Continuum Studies in Philosophy, New York, 2010. – P. 157-172. P. 159; *Düsing, Klaus.* Ontology and Dialectic in Hegel's Thought. Trnsl. By Andrés Colapino // *Dimensions of Hegel's Dialectic* / edited by Nectarios G. Limnatis. – Continuum Studies in Philosophy, New York, 2010. – P. 97-122. P. 98-99.

дискурсивное мышление.¹⁰¹ Попытка Соловьева совместить интуитивизм с рационализмом является, по нашему мнению, следствием заимствованного у Гегеля понимания Абсолютного как субстанции-субъекта. При этом в отличие от Гегеля, сконцентрировавшего внимание, по мнению Соловьева, на развертывании динамики абсолютной субъективности, сам Соловьев не меньше внимания уделяет субстанциальности Абсолютного, с чем и связана попытка Соловьева обосновать интуитивизм в качестве лишь одного – но одного из основных – векторов своей гносеологии.¹⁰² Иными словами, Соловьев пытается выстроить такую метафизику Абсолюта, в которой и абсолютная субстанциальность, и абсолютная субъективность были бы равноценными моментами.

Однако у Соловьева остается непонятным, каким образом диалектическая рефлексия рассудка, как способ познания абсолютного, соотносится с разработанной страницами ранее гносеологией с ее тремя возможными способами познания – чувственным восприятием, умственным созерцанием и отвлеченным мышлением. А ведь последнему ранний Соловьев фактически отказывает в самостоятельном значении. Мыслитель – в явном противоречии с собственной гносеологией – вынужден утверждать необходимость диалектического мышления, которое необходимо ему для раскрытия природы абсолютного.

¹⁰¹ *Heidemann, H. Dieter. Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism // Dimensions of Hegel's Dialectic / edited by Nectarios G. Limnatis. – Continuum Studies in Philosophy, New York, 2010. – P. 157-172. P. 163.*

¹⁰² О влиянии Гегеля на понимание Соловьевым субстанциально-субъектной природы Абсолюта см., например, *Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 112. Там же: об упреке Соловьева Гегелю в том, что последний по сути утратил в своем толковании субстанциальное измерение Абсолютного (см. Гайденко, указ. соч. С. 106.)*

Для Соловьева диалектика не является мышлением вообще, но есть лишь один из трех возможных (наряду с анализом и синтезом) методов философского мышления. И его применение к абсолютному началу продиктовано поставленной задачей – показать логическую необходимость определений абсолютного. Методом иных частей цельного знания – органической метафизики и органической этики – считается анализ и синтез соответственно. В этом сужении сферы применимости диалектического метода ранний Соловьев противостоит Гегелю, для которого истинное мышление как таковое есть диалектическое мышление, включающее в себя в своем развитии аналитический и синтетический моменты.¹⁰³

Используя диалектику в качестве метода органической логики, Соловьев вынужден указать на отличия своей концепции диалектики от рационалистической диалектики немецкого мыслителя. Во-первых, философ выступает против принципа тождества мышления и бытия, в согласии с которым Гегель отождествил диалектику мышления с диалектикой сущего. Согласно Соловьеву, определения, которые мы получаем в результате диалектического развития мысли, действительно, присущи и самому сущему, но независимо от нашего мышления. Они даются нам еще до всякой рефлексии, в идеальном умозерцании. Диалектика утверждается здесь Соловьевым как способ нашего мышления о сущем, не имеющий непосредственной связи с самим сущим. Во-вторых, – указывает Соловьев, – началом положительной диалектики оказывается понятие сущего. Гегель же берет в качестве исходной точки понятие чистого

¹⁰³ Диалектический метод аналитичен для Гегеля постольку, поскольку рассматривает имманентное в предмете. Вместе с тем он синтетичен, так как его предмет оказывается иным по отношению к самому себе. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. С. 759-760; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.4. S. 491.*

бытия, тождественного ничто. Подобное начало, по мнению русского философа, приводит систему Гегеля к богатству диалектической формы при совершенно пустом содержании, поскольку диалектика оказывается процессом выведения всего из ничего, что, по Соловьеву, нелепо. В-третьих, поскольку Соловьев признает диалектику лишь в качестве одного из возможных методов познания, постольку, по его мнению, у него остается теоретическая возможность перейти от органической логики к иным частям своей философии. Этой возможности лишена, считает Соловьев, философия Гегеля, который, отождествив бытие и диалектическое мышление, должен был ограничиться в своей философии одной логикой. Осуществленный немецким мыслителем переход от логики к философии природы и философии духа, был, по мнению Соловьева, крайне непоследовательным.

1.4.2 Категории «сущего», «сущности» и «бытия».

Итак, исходная точка органической логики есть, по Соловьеву, абсолютное первоначало – сущее, – внутренние определения которого и составляют все содержание данной части цельного знания.

Анализируя само понятие абсолютного, Соловьев указывает на два его значения: во-первых, абсолютное как отрешенное, свободное от всего и, как таковое, безусловно единое; во-вторых, абсолютное как «завершенное, законченное, полное, всецелое», что невозможно без обладания всем.¹⁰⁴ Абсолютное по самой своей природе есть диалектическое единство противоположностей, оно есть все и ничто одновременно. «Абсолютное есть ничто и все: ничто – поскольку оно не есть что-нибудь, и все – поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь».¹⁰⁵ Таким образом, абсолютное определяется

¹⁰⁴ Соловьев В. С. Т. 2. С. 260.

¹⁰⁵ Соловьев В. С. Т. 2. С. 262.

как единство двух полюсов: положительного и отрицательного. В рукописи «La Sophia», которая в определенной степени была черновиком «Философских начал цельного знания», Соловьев пишет, что идее об утверждении Абсолюта в самоотрицании, о противоположении им своего другого и единстве с ним его научил «один великий философ», причем на полях рукописи напротив этих слов написано «Гегель, Гете».¹⁰⁶

Отрицательный полюс Соловьев определяет, как начало безусловного единства, свободу от всяких форм, а, следовательно, и от бытия. Положительный – как начало множественности форм, как производящая сила бытия. «Второй полюс есть сущность или *prima material* абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф); это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего противоположного».¹⁰⁷ Абсолютное оказывается, таким образом, диалектическим единством сущности и сущего как такового. Сущность есть все, сущее как таковое – ничто. Гегель же указывал, что фундаментальной характеристикой диалектического единства категорий является их переход друг в друга: «Для того чтобы была положена тотальность, требуется двойной переход, не только переход одной определенности в свою другую, но и переход этой другой, возвращение ее в первую».¹⁰⁸ Определения сущего как такового и сущности демонстрируют этот переход: «все, – написано у Соловьева, – не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое есть

¹⁰⁶ Соловьев В. С. Т. 2. С. 93. Об этом признании фундаментального гегелевского влияния см. Козырев А. П. София. Комментарий // Козырев А. П. Соловьев и гностики. – М.: Издатель Савин С. А., 2007. – С. 493-528. С. 516.

¹⁰⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 264.

¹⁰⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. С. 293-294; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.3. S. 333.

(положительное ничто), может быть только всем».¹⁰⁹ Эти размышления Соловьева о различении положительного и отрицательного полюсов абсолютного, как моментов его первоначального тождества очевидным образом имеют своим источником гегелевскую диалектику «Абсолютной религии», развернутую немецким мыслителем в «Лекциях по философии религии». Анализируя момент разделения первоначального божественного тождества, Гегель писал: «В перводелении выступает другое, противостоящее всеобщему особенное, Бог предстает как отличное от него, но так, что это отличное есть вся его идея в себе и для себя, так что эти два определения и друг для друга выступают как одно и то же, как тождество».¹¹⁰ Этот момент единства тождества и различия есть, по мнению Гегеля, любовь: «Святой дух есть вечная любовь. [...] ибо любовь есть различие двух, которые, однако, друг для друга совершенно не различны. Чувство и сознание этого тождества есть любовь; любить – значит быть тем, что вне меня».¹¹¹ Любовь есть самоотрицание, через которое осуществляется высшее самоутверждение. И, понимая абсолютное первоначало как единство себя и своего отрицания, мы, по мысли Гегеля, следуем словам апостола Иоанна «Бог есть любовь» (1-ое от Иоанна, 4-8). Для Соловьева точно также факт любви оказывается чувственным выражением диалектики божественного начала. Таким образом, разворачивая на страницах «Философских начал цельного знания» диалектику сущего и сущности, Соловьев полностью исходит из гегелевского понимания «движения» и взаимодействия моментов Божества. Думается, именно эти пассажи «Философских начал цельного знания» имел в виду А. Кожев, когда

¹⁰⁹ Соловьев В. С. Т. 2. С. 263.

¹¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. – М.: Мысль. 1976-1977. Т. 2. С. 230.

¹¹¹ Там же. С. 230.

писал о почти текстуальных заимствованиях Соловьева из гегелевских «Лекций по философии религии».¹¹²

Однако стоит особо остановиться на одном характерном, по нашему мнению, моменте. Для Гегеля понимание разумом диалектики всеобщего и особенного в божественном тождестве как бы ценнее и значительнее (с гносеологической точки зрения) чувствования того же тождества в феномене любви. Для Соловьева – наоборот. Любовь для него – «великий физический и моральный факт», а закон диалектического единства противоположностей есть лишь его отвлеченное выражение.¹¹³ Учитывая соловьевскую критику понятия «отвлеченности», можно говорить о предпочтении, которое Соловьев отдает непосредственной действительности и ее переживанию личностью. В этом еще раз проявляется общее для мысли Соловьева стремление не сконструировать еще один вариант отвлеченной метафизики, но представить своеобразную философию жизни.

Раскрыв единство в абсолютном двух полюсов, Соловьев в соответствии с заявленным ранее методом движения от данных умственного созерцания к их диалектическому связыванию посредством диалектического мышления, вводит новые определения абсолютного, открывающиеся, по его мнению, в умственной интуиции, и пытается показать их диалектическую взаимосвязь. Так, первый центр абсолютного (эн-соф) как свобода от форм есть проявление безусловной

¹¹² «В первом изложении своего учения, в «Началах» он воспроизводит «Лекции по философии религии» Гегеля почти текстуально. И хотя в «Чтениях» и в «России» заимствования менее непосредственны, все-таки гегелевское происхождение диалектики, ведущей к различению трех «положений» в Абсолютном, и самих терминов, характеризующих эти положения, от этого не становятся менее очевидным». *Кожев А.* Религиозная метафизика Владимира Соловьева. / *Кожев А.* Атеизм и другие работы. – М.: Праксис, 2007. С. 197.

¹¹³ *Соловьев В. С.* Т. 2. С. 263.

божественной свободы. Вместе с тем абсолютное как эн-соф вынуждено соотносить себя со своим отрицательным, «оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя».¹¹⁴ И это диалектическое взаимодействие двух центров абсолютного есть божественная необходимость. Абсолютное оказывается не только диалектическим единством «все» и «ничто», но и диалектическим единством свободы и необходимости. Кроме того, в своем действительном существовании эн-соф есть Бог, второй центр, как вечный образ Бога-сущего, как носитель Его проявления – идея. Следовательно, абсолютное первоначало можно понимать и как диалектическое единство Бога и идеи. Соловьев, таким образом, приходит к утверждению трех пар противоположностей – «сущее как таковое» («эн-соф»)-«сущность», «Бог»-«идея», «свобода»-«необходимость», – которые с разных точек зрения призваны продемонстрировать диалектическую природу абсолютного как единства противоположных определений. В соответствии с духом именно гегелевской диалектики каждая из трех пар противоположностей едина в некоем третьем определении: так, единство сущего как такового и сущности есть бытие, единство Бога и идеи – природа, единство свободы и необходимости – действительность.

Применение здесь диалектического метода позволяет Соловьеву продемонстрировать логическую, то есть безусловно необходимую, связь между бытием и его абсолютным основанием (сущим). А это одна из задач, ради решения которой он и обращается к диалектике Гегеля. Вместе с тем диалектика сущего, сущности и бытия неизбежно приводила Соловьева к неприемлемому для него пантеизму. Чтобы избежать пантеизма, а, точнее говоря, ограничить пантеистические тенденции своей мысли, он делает оригинальный шаг – уточняет и дополняет философское рассмотрение абсолютного теологической

¹¹⁴ Соловьев В. С. Т. 2. С. 265.

перспективой. Философ пишет: поскольку «абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)», постольку с очевидностью предполагается проявляющееся, проявление как утверждение себя в другом и возвращение проявляющегося в самое себя.¹¹⁵ Эти три момента есть, по мысли Соловьева, три ипостаси Божественной Троицы – Бог-Отец, Логос и Святой Дух. При этом началом «определения, различения, внутреннего развития и откровения» объявляется исключительно Логос как проявление, обнаружение и воплощение сущего. «Сами основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом: в абсолютном самом по себе, то есть в эн-софе и Духе Святом, их нет».¹¹⁶ Именно через Логос абсолютное определяется как сущее и сущность, а их отношение – как бытие: «бытие есть самоопределение Логоса, тогда как сущее есть определенный Логосом эн-соф, а сущность – определенная Логосом первая материя».¹¹⁷ Вне Логоса этих определений нет, а, значит, нет ни развития абсолютного, ни нашего мышления о нем. Центром этих философско-теологических размышлений Соловьева является христианский догмат о Воплощении.

Интерпретация Соловьева позволяет ему, на мой взгляд, решить по меньшей мере три задачи. Во-первых, он пытается преодолеть пантеистические тенденции своей мысли, поскольку доказанная ранее связь между сущим и бытием оказывается результатом действия исключительно Логоса – воплощенной

¹¹⁵ Соловьев В. С. Т. 2. С. 270.

¹¹⁶ Соловьев В. С. Т. 2. С. 270.

¹¹⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 271.

ипостаси.¹¹⁸ Во-вторых, Соловьев хочет избежать излишней рационализации Абсолюта: его рациональное (впрочем, также как и интуитивное) познание через категории сущего, сущности и бытия оказывается возможным только через Логос, абсолютное же как таковое остается непостижимым чисто рациональными средствами. Абсолют как таковой остается открытым только мистицизму, который Соловьев характеризует как высший тип знания, имеющий первенствующее значение в выстраиваемой философом системе цельного знания. В-третьих, Логос акцентирует внимание на служебном значении логики: «Когда мы различаем категории, то это только в Логосе, следовательно, не безусловно (условие – от слова «логос»). Всякое логическое познание есть тем самым условное или относительное, безусловное логическое познание, безусловная логика есть *contradiction in adjecto*».¹¹⁹ Учитывая, что диалектическое рассмотрение Соловьева абсолютного является в самом общем смысле попыткой философского познания Бога, теологические и философские аспекты мысли Соловьева в данном случае дополняют друг друга.

Эту взаимодополнительность философских и теологических аспектов мысли Соловьева хорошо проследила в своей монографии «*History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History*» западная исследовательница творчества Владимира Соловьева Манон де Куртен. Так, она указывает, что философия истории Соловьева – а категории сущего, сущности и бытия, по сути, оказываются у Соловьева метафизическими основаниями исторического процесса¹²⁰ – представляет собой сложное сплетение философской

¹¹⁸ Софиология Соловьева, по моему мнению, будет подчинена той же задаче. См. главу 2 данного исследования.

¹¹⁹ *Соловьев В. С. Т. 2. С. 284.*

¹²⁰ Историсофичность метафизики Соловьева отмечали многие исследователи его творчества. См., например: *Максимов М. В. Метафизические основания историософии Владимира*

и теологической линий мысли философа. Де Куртен характеризует эти линии мысли с помощью термина «регистр», заимствованного из музыковедения, где он обозначает часть звукового диапазона музыкального инструмента или певческого голоса, занимающую определенное высотное положение и содержащую звуки, схожие по тембровой окраске и динамике звучания. Кроме того, она выделяет в творчестве Соловьева и софиологический регистр. Де Куртен прослеживает в сплетении регистров мысли Соловьева как определенную напряженность, так и отношение взаимодополнительности и синтеза, указывая, что наиболее яркий пример комплиментарности философского и теологического регистров мысли Соловьева – историческое становление Богочеловечества, к которому диалектика сущего, сущности и бытия имеет самое прямое отношение.¹²¹

Итак, бытие мыслится у Соловьева как проявление (посредством Логоса) сущего и сущности, и именно от него, по его мнению, возможно дальнейшее развитие логических категорий, каждая из которых есть, в указанном выше смысле, результат проявления Логоса.

Рассмотрев диалектику категорий сущего и сущности, Соловьев обращается к дальнейшему анализу отношения между этими категориями. Как начало, полагающее сущность, сущее есть воля. Однако, под очевидным влиянием «Философии бессознательного» Эдуарда Гартмана, Соловьев утверждает невозможность воления, как полагания другого, без изначального содержания в волящем субъекте объекта воления в качестве представления: «чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно должно быть известным образом уже дано ему или у него, должно уже существовать для него, то есть представляться

Соловьева// Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново: ИГЭУ. – Вып. 1. – С. 47-75.

¹²¹ *De Courten Manon*, “History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov’ev’s Views on History and his Social Commitment. – Bern, Peter Lang, 2004. P. 269.

им или ему».¹²² Таким образом, вторым определением отношения сущего и сущности, то есть бытия, оказывается представление. Сущность, представляемая сущим и утверждаемая его волей, обретает тем самым самостоятельное значение и возможность воздействовать на сущее. Это воздействие сущности на сущее дает, по мнению Соловьева, третье определение бытия – чувство. Сущее, таким образом, «хочет свою сущность, представляет ее, чувствует ее; отсюда бытие его определяется как воля, представление, чувство».¹²³

Сущность, или идея, также, в свою очередь раскрывается философом через триаду: как содержание воли сущего она есть благо, как содержание его представления – истина, как содержание его чувства – красота.

Итак, сущее само по себе потенциально отсылает к чувству, воле и представлению, как способам отношения со «своей» сущностью, или формам «своего» бытия. Однако для их действительного осуществления, перехода из потенциального состояния в актуальное им необходимо, по Соловьеву, обособиться из первоначального единства, чтобы приобрести самостоятельное значение. Но поскольку чувство, воля и представления суть способы бытия сущего, то есть его предикаты, речь идет об обособлении самого сущего, в котором, по мысли Соловьева, необходимо допустить три субъекта сущего, каждый из которых – при доминировании одного способа бытия – содержит, тем не менее, и два других. Этими субъектами являются, во-первых, сущее, как субъект воли и носитель блага, или дух; во-вторых, сущее как субъект представления и носитель истины, или ум; и, в-третьих, сущее, как субъект чувства и носитель красоты, или душа. В соответствии со своим принципом всеединства и природой абсолютного сущего Соловьев настойчиво проводит

¹²² Соловьев В. С. Т. 2. С. 272.

¹²³ Соловьев В. С. Т. 2. С. 273-274.

мысль о том, что все три субъекта сущего не являются обособленными в своей исключительности. Наоборот, каждый из трех субъектов сущего содержит в себе все определения сущего, но при этом характеризуется преобладанием какого-либо одного определения сущности и способа бытия. Так, например, дух, будучи субъектом воли и носителем блага, является вместе с тем субъектом представления истины и чувства красоты.

Сводя все определения сущего, сущности и бытия, получившиеся в результате проявления абсолютного через Логос, философ получает следующую схематическую картину:

Сущее как таковое (Бог)	Сущность (содержание или идея)	Бытие (способ или модус бытия, природа)
Дух	Благо	Воля
Ум	Истина	Представление
Душа	Красота	Чувство

Именно эти начала в их всеединстве характеризуют, по мысли Соловьева, абсолютно-сущее: «здесь все начала неразрывно между собой связаны, одно необходимо предполагает другое, и все вместе образуют один замкнутый круг, что и составляет истинную бесконечность».¹²⁴

Особое внимание Соловьев акцентирует на категории сущности (идеи), которая оказывается основным определением в этой масштабной картине определений-триад сущего, позволяющим, по мысли философа, раскрыть природу абсолютного. На это есть две причины. Во-первых, в то время как бытие, будучи предикатом сущего, лишается в учении Соловьева самостоятельного значения,

¹²⁴ Соловьев В. С. Т. 2. С. 282.

сущее как таковое толкуется как свободный от всякого относительного бытия, замкнутый в себе и, как таковой, недоступный познанию «чистый акт».¹²⁵ Сущность же является промежуточным звеном между двумя уровнями всеединства. Сущность в отличие от сущего познаваема и вместе с тем, – свободна от относительности и условности бытия, в силу чего имеет несравненно большую познавательную ценность. Во-вторых, сущность выступает в данных метафизических размышлениях Соловьева ключевой категорией постольку, поскольку является центром динамики абсолютно-сущего, которая, в свою очередь, обосновывает философию истории Соловьева. Замкнутая актуальность сущего противоречит самому понятию абсолюта, который поэтому необходимо полагает свое другое. Это другое сущего и есть сущность, или идея, которая в контексте выше приведенной сводной таблицы интерпретируется Соловьевым, как «объективное единство трех субъектов».¹²⁶ Сущность, определяемая как объективное единство субъектов сущего и основание способов бытия, и есть истинная – согласно Соловьеву – сущность.

1.4.3 Категория «идеи как существа».

Именно Идея оказывается в определенном смысле центральной категорией органической логики. Соловьев указывает, что первоначальный Ум – один из субъектов сущего – мыслит идею в ее логической форме. Это мышление есть умственное созерцание – познание непосредственной объективности. Для первоначального, т. е. божественного Ума не существует, полагает ранний Соловьев, противоположности между объективным и субъективным – это противоположность является лишь нашему отвлеченному мышлению. Мышление Ума, таким образом, это продуктивное и цельное мышление. Человеческому же

¹²⁵ Соловьев В. С. Т. 2. С. 280.

¹²⁶ Соловьев В. С. Т. 2. С. 279.

познанию Идея представляется уже смешанной с эмпирическим бытием. Поэтому первой задачей познания становится здесь отвлечение Идеи от эмпирических «примесей», то есть создание понятия. Задача вверяется второму виду мышления – мышлению рефлексивному, или отвлеченному. Оно свойственно человеческому уму и служит его самоутверждению. Различая здесь два вида мышления – «мышление сущего» и мышление человеческого разума, Соловьев вновь акцентирует внимание на важнейшем отличии своей органической логики от диалектики Гегеля. Разворачиваемая Соловьевым диалектика Идеи не есть мышление Абсолюта о самом себе – как у Гегеля, – а единственный способ ограниченного человеческого разума проникнуть в противоречивую сущность сущего.

Идея как единство предполагает у Соловьева мыслимые различия, причем истинное единство есть единство противоположных различий: «настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание».¹²⁷ Различение Соловьевым категорий различия, разнородности и противоположности как способов взаимоотношения между определениями напоминает разворачиваемую Гегелем диалектику рефлексивных определений сущности (*die Reflexionsbestimmungen des Wesens*): различие (*der Unterschied*), разность (*der Verschiedenheit*), противоположность (*der Gegensatz*), противоречие (*der Widerspruch*). У Гегеля кульминацией диалектики этих рефлексивных определений является категория противоречия – «самостоятельное рефлексивное определение» (*die selbstständige Reflexionsbestimmung*), в котором стороны различия обладают безразличной самостоятельностью и исключают друг друга.¹²⁸

¹²⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 288.

¹²⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – Спб.: Наука, 2005. С. 390; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.4. S. 49.*

Соловьев же предпочитает категории противоречия категорию противоположности, которая, по его мнению, уже характеризуется взаимным отрицанием определений.¹²⁹ Можно предположить, что категория противоречия не устраивает Соловьева из-за исключительной самостоятельности определений, составляющих сущность противоречия. Философ не хотел допускать подобной самостоятельности категорий Идеи, рассматриваемой как объективное единство своих определений. Кроме того, взаимоотношение различаемых категорий Идеи определяется Соловьевым в шеллингианском духе – через понятия двойственности и полярности. Диалектика Идеи, таким образом, обнаруживает причудливое сочетание гегелевского и шеллингианского влияний на органическую логику Соловьева.

Развитие противоположных или полярных категорий Идеи и образует, по мнению Соловьева, наиболее «диалектическую часть» органической логики. Поскольку все определения сводятся к единству в Идее, а логическая система есть лишь схема Идеи, постольку, – утверждает Соловьев, – для диалектического рассмотрения Идеи нет необходимости рассматривать все пары полярных определений, а достаточно проанализировать пары, образующие исходное начало, результат и главные промежуточные моменты этой схемы. Соловьев объявляет о намерении раскрыть Идею через триаду категорий – существа, организма и личности, каждая из которых, в свою очередь, раскрывается через 9 категорий, образующих три диалектические триады. В определении главных категорий логической схемы Идеи (существо-организм-личность) мыслитель вновь остается верным общей установке своей философии жизни. Несмотря на отвлеченный характер логической схемы, через эту главную триаду Соловьев пытается

¹²⁹ Гегель же понимает противоположность как момент диалектического развертывания категорий, в котором стороны различия еще не безразличны друг к другу, как в противоречии, но определяются лишь одна через другую.

приблизить логику к жизни. Из получаемых таким образом 27 категорий девять представляют собой синтетические определения, из которых восемь в свою очередь выражают некоторую частную истину, а последнее – конечный итог построения диалектической схемы Идеи – выражает саму идею в ее наиболее полном определении. «Философские начала цельного знания», как известно, не были закончены русским философом, и из запланированных 27 категорий Соловьев рассмотрел только девять, раскрыв идею только как существо. Но само намерение, сам замысел весьма примечателен. Ведь молодой Соловьев как бы «состязается» с Гегелем, беспрецедентно развившим в «Науке логики» богатство категорий диалектики. Соловьев – среди тех немногих философов, которые в этом отношении хотели пойти по стопам Гегеля (а не Канта, создавшего в «Критике чистого разума» сетку из сравнительно немногих категорий).

Сущность диалектики, по мнению Соловьева, заключается в противопоставлении одного категориального определения другому. Это подразумевает две изначальные категории: то, чему противопоставляется другое – «то же», и то, что противопоставляется – «другое». Соловьев так же, как и Гегель, утверждает диалектику тождества и различия.¹³⁰ Однако здесь имеется момент, сразу обращающий на себя внимание. Гегель утверждал различие как существенный момент самого тождества.¹³¹ Соловьев же в диалектике сущности не утверждает, что «то же» содержит в себе «другое» и противопоставляет его себе. Речь идет о том, что, являясь относительными определениями, основание противопоставления эти категории имеют не в самих себе, а в безусловном сущем,

¹³⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974-1977. Т. 1. §§ 115-116. С. 269-272; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.5. S. 128-130.

¹³¹ Там же. С. 272; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.5. S. 130.

через которое эти категории только и существуют. Закон тождества в формулировке Соловьева выглядит следующим образом: «то самое, что раздвояется или различается само от себя по существованию или акту своего утверждения, вместе с тем тождественно себе или едино по сущности своей или содержанию».¹³² Подразумевается, что акт существования полагается сущим, следовательно, и различие в логических определениях Идеи полагается исключительно им. Соловьев пишет о том, что безотносительными эти категории являются только в третьем определении, выражающим собой их единство – «нечто»: «если мыслится различие (а оно мыслится в относительных понятиях «то же» и «другое»), то должно мыслиться и нечто различаемое; различаемые термины во всяком случае должны быть чем-нибудь, каждый из них одинаково должен быть «нечто».¹³³ Таким образом, и «то же», и «другое, и их единство оказываются некоторым «нечто». В таком случае встает вопрос о различении их друг от друга.

Для решения этого вопроса Соловьев обращается к категории бытия, выделяя три возможных способа ее осуществления. Это, во-первых, «от себя бытие» – бытие как непосредственное проявление сущего, или воля. Во-вторых, «для себя бытие», которое есть бытие как отраженное проявление сущего, или представление. И, в-третьих, «у себя бытие» – способ бытия, представляющий собой синтетическое единство первых двух способов бытия, или чувство. Если первоначальное тождество («то же») характеризуется «от себя бытием», то различие («другое») – «для себя бытием», а категория «нечто» представляет собой их единство – «у себя бытие». Свои отличия, таким образом, эти первоначальные логические категории получают от своих способов бытия: «все три [термина] суть

¹³² Соловьев В. С. Т. 2. С. 295-296.

¹³³ Соловьев В. С. Т. 2. С. 291.

нечто, но первый есть нечто как предмет или содержание воли (в бытии от себя сущего), второй есть нечто как предмет или содержание представления (в бытии для себя сущего), третий, наконец, есть нечто как предмет или содержание воли (в бытии у себя сущего)». ¹³⁴ А поскольку каждому способу бытия соответствует определенный субъект сущего, постольку за каждой логической категорией закрепляется определенный субъект сущего: тождество относится к Духу, различие – к Уму, их единство в нечто – к Душе. Логические определения сущности, таким образом, получают свое действительное содержание и полностью зависят, с одной стороны, от сущего, с другой стороны от бытия. Однако поскольку, по Соловьеву, категория бытия сама зависит от сущего, постольку именно диалектика сущего оказывается основой логических определений Идеи, которые сами по себе являются лишь отвлеченными и относительными понятиями, ничего не значащими предикатами без подлежащих. Различие, являясь двигателем диалектического развития, оказывается присущим исключительно сущему: «как таких различий нет в этих определениях [сущности] самих по себе или отвлеченно взятых, ибо в этом виде они переходят друг в друга <...> требуемое различие может являться, лишь поскольку эти определения суть действительные отношения некоторых сущих, или, грамматически говоря, сказуемые некоторых подлежащих». ¹³⁵ Логические категории Идеи, будучи относительными, предполагают субстанциальные определения сущего, которые только и имеют в себе диалектическое развитие.

Этот момент исключительно важен в контексте прослеживания эволюции взглядов Соловьева по отношению к гегелевской диалектике, как одному из инструментов, с помощью которого мыслитель конструирует свою философскую

¹³⁴ Соловьев В. С. Т. 2. С. 291.

¹³⁵ Соловьев В. С. Т. 2. С. 298.

систему. Критикуя гегелевскую философию за панлогизм, и утверждая отсутствие у категорий логики Гегеля действительного содержания, Соловьев трансформирует гегелевскую диалектику с учетом своих общих критических по отношению к ней соображений. Ставя сущее в центр своей философии, Соловьев утверждает зависимость логических определений Идеи от сущего. Диалектичность этих определений имеет своим основанием диалектичность самого сущего. Однако диалектичность логических определений Идеи оказывается, по моему мнению, мнимой по своей сути, поскольку наличие различия – двигателя диалектического развития – Соловьев признает только в сущем. Данное утверждение имплицитно содержит ограничение сферы применения диалектики только сущим, и делает проблематичным механизм диалектического развития бытия и сущности, которое философ утверждает в «Философских началах цельного знания». Это подготавливает последующее движение Соловьева к отказу от диалектического рассмотрения бытия и сущности и к признанию диалектического развития исключительно за сущим.

В определениях «того же» и «другого» имплицитно содержатся и ряд иных определений. «То же» есть «одно», но в его различении от «другого» полагается множественность. В этой диалектике единого и многого Соловьев, очевидно, следует за Гегелем, писавшим: «Отношение отрицательного с собой есть отрицательное отношение, есть, следовательно, отличие единого от самого себя, отталкивание одного, то есть полагание многих одних».¹³⁶ Вместе с тем из первых категорий Идеи, по мнению Соловьева, вытекает и иная пара соотносительных определений, а именно «безусловное» и «относительное». Безусловное есть то, что не определяется ничем, относительное же отсылает к

¹³⁶ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974-1977. Т. 1. §97. С. 238; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.5. S. 118.

иному. «То же», таким образом, можно определить как в себе безусловное. Различаясь же с другим, оно становится относительным. Диалектика безусловного и относительного приобретает важное значение в контексте отношения сущего и действительности, ибо в соответствии с ней оказывается, что все относительное безусловно, а безусловное необходимо относительно. Все эти пары категорий («то же» и «другое», «единое» и «многое», «безусловное» и «относительное») едины в третьей категории – «нечто». Именно оно и составляет первое синтетическое логическое определение Идеи: «Идея есть нечто – в этом содержится необходимость дальнейшего развития».¹³⁷

Однако двигается Соловьев далее не от категории «нечто», а вновь возвращается к «тому же» и «другому». Поскольку «то же» различает себя от «другого», представляет его как свое другое, постольку «другое» есть действие «того же», а «то же» есть в таком случае причина «другого». Категории «причины» и «действия», так же, как категории «того же» и «другого», демонстрируют переход друг в друга, поэтому «другое» также можно понимать как причину «того же», а это последнее – как «действие» другого. Таким образом, речь идет о понятии взаимодействия, а, по терминологии Соловьева, первоначальных подлежащих – «того же» и «другое» – через категории «причины» и «действия». Это взаимодействие есть действительность. Соединяя полученные синтетические логические определения идеи, получаем, «что идея есть нечто действительное или некоторая действительность».¹³⁸ Именно в контексте категорий «причины» и «действия» Соловьев интерпретирует ключевые для кантовской философии понятия «вещи о себе» и «явления». Явление есть действие, воспринимающееся познающим субъектом.

¹³⁷ Соловьев В. С. Т. 2. С. 294.

¹³⁸ Соловьев В. С. Т. 2. С. 301.

Производящая это действие причина, не зависящая от воспринимающего субъекта, и есть «вещь о себе». Эти понятия - относительные логические определения, и не понимание их соотносительности и составляло, по мнению философа, ключевое заблуждение Канта. Заблуждение он видит в утверждении, безусловного дуализма между вещью о себе и явлением, а оно было устранено диалектикой Гегеля. Однако последний, по мнению Соловьева, впал в противоположную крайность и пришел к отождествлению явления и являющегося, то есть сущего, что, по сути, отрицает сущее. В этой критике гегелевского варианта решения вопроса о так называемом дуализме дуализма, Соловьев фактически обвиняет Гегеля в пантеизме и указывает свои критические мотивы, из которых главный – упомянутое отождествление сущего и явления. Соловьев предлагает свой вариант решения дуализма: явление и являющееся интерпретируются как различные формы абсолютно-сущего: являющееся сущее и сущее как таковое. «Собственно говоря, нет ни вещи о себе, ни явления, а есть единое абсолютно-сущее, которое есть альфа и омега, единое и все, начало и конец, которое в своей всецелости включает и абсолютное о себе бытие, и начало всех явлений».¹³⁹ Истинным субъектом действительности, таким образом, является сущее.

Действительность есть нечто существующее, но нечто может существовать только в форме собственного бытия. Идея, таким образом, определяется как форма. Но быть исключительно формой и не включать в себя и материю идея, как объективное единство трех субъектов сущего, не может, иначе она не была бы истинным объективным единством. Чтобы быть действительным, объективное единство идеи должно включать в себя и некоторое положительное содержание, то есть материю. Таким образом, идея определяется как синтетическое единство материи и формы, то есть «определенное существование или реальность».

¹³⁹ Соловьев В. С. Т. 2. С. 304.

Соединяя все три синтетических логических определения идеи, получаем, что *«идея есть нечто действительно и определенно существующее, или некоторая действительная реальность, или, выражая эти понятия одним словом, что идея есть существо»*.¹⁴⁰ Определение идеи как существа, должно было, по-видимому, стать для русского философа основанием для рассмотрения логических определений идеи как организма. Однако «Философские начала цельного знания» не были закончены Соловьевым, и логическая категория идеи «существо» – первая, а потому наименее синтетическая категория Идеи из заявленной триады «существо»-«организм»-«личность» – оказалась единственной рассмотренной русским философом частью триады, раскрывающей, по замыслу Соловьева, полное логическое содержание идеи.

1. 5. Краткие выводы.

«Философские начала цельного знания» представляют собой попытку Соловьева при построении собственной сложной и оригинальной системы, проникнутой внутренней диалектикой, если не буквально применить диалектический метод Гегеля в конструировании собственной философской системы, то учесть гегелевскую диалектику, отозваться на нее (часто критически) в каждом важном звене собственных философских построений. Критикуя гегелевскую систему за панлогизм и необоснованную претензию на адекватное выражение трансцендентной природы сущего, Соловьев, тем не менее, не готов отказаться от положительных, на его взгляд, завоеваний диалектики, в частности, от ее системообразующего потенциала. Конструируя «органическую логику» на основе гегелевской диалектики, Соловьев сохраняет, в частности, ее важнейший механизм, который немецкий исследователь философии Гегеля Дитер Вандшнайдер (Dieter Wandschneider) называет «семантико-прагматическим

¹⁴⁰ Соловьев В. С. Т. 2. С. 307.

несоответствием» (semantic-pragmatic discrepancy).¹⁴¹ В соответствии с ним имплицитное содержание логических категорий оказывается богаче, чем их эксплицитное значение, что обеспечивает саморазвитие диалектической логики (Self-Fulfillment of Logic).

Пытаясь интегрировать гегелевскую диалектику в свою философскую систему, Соловьев существенно переосмысливает ее в соответствии с собственными философскими установками и целями. Так, применительно к историческому бытию он трансформирует диалектический метод Гегеля в закон диалектической имманентности развития. Эта трансформация складывается, по сути, из двух аспектов: во-первых, из переосмысления структурного момента антитезиса – замены механизма «отрицания» механизмом «обособления»; во-вторых, из отождествления скорректированной подобным образом формулы диалектики с органическим развитием. Таким образом, данная оригинальная трансформация позволяет Соловьеву как бы вписать обновленную гегелевскую диалектику, с одной стороны, в ход своей системной мысли, а с другой стороны, существенно изменить ее смысл и структуру, поскольку главными «моторами» преобразования стали принцип всеединства и обоснования специфической философии жизни. Благодаря этому философу удалось сохранить и обогатить системообразующий потенциал диалектики, крайне необходимый ему для осмысления исторического бытия как всеединства, отринув при этом ее панлогистический характер. Однако радикальный имманентизм закона

¹⁴¹ *Wandschneider D.* Dialectic as the “Self-Fulfillment of Logic” // *Dimensions of Hegel’s Dialectic* / ed. by Nectarios G. Limnatis. – Univers. Of Tennessee at Martin, 2010. – P. 31-54. P. 33. Впрочем, сам Вандшнайдер ссылается на то, что это понятие было сформулировано Вольфгангом Виландом и развито Витторио Хёзле. См. *Wieland W.* Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik // *Dialektik in der Philosophie Hegels.* – Frankfurt a. M., 1978. – S. 194-212; *Hösle V.* Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. Ch. 4.1.2.

исторического развития приводит к существенной для философа проблеме – сильнейшей пантеистической тенденции, которая становится еще более очевидной после выстраивания Соловьевым полной историософской картины в «Чтениях о Богочеловечестве».¹⁴² Развернутое в «Философских началах цельного знания» учение о Логосе, на мой взгляд, позволяет русскому философу лишь несколько ограничить эту тенденцию, но не пресечь ее. И дальнейшая эволюция Соловьева в его отношении к диалектике Гегеля была связана с осмыслением этой неудобной для него проблемы. В частности, в «Оправдании добра» это привело к отказу от использования в каком бы то ни было виде гегелевской диалектики при осмыслении исторической действительности. Кроме того, акцентированный Соловьевым закон диалектической имманентности развития, как казалось философу, больше подходил для создания общей схемы исторической действительности, чем гегелевские философско-исторические идеи». Но при более конкретной интерпретации исторического бытия с помощью этого закона философ, на мой взгляд, не смог избежать серьезных теоретических и фактологических «натяжек». Важной причиной определенной схематичности философии истории Соловьева, ее обобщенного характера является и то, что в отличие от Гегеля, Соловьев не ставил перед собой задачи создания своей «энциклопедии философских наук», в которой подробнейшим образом

¹⁴² Дискуссия о пантеистической тенденции в философии В. С. Соловьева возникла уже на первом этапе осмысления наследия мыслителя. В дальнейшем решение проблемы пантеистической тенденции философии Абсолюта и всеединства стало одним из ключевых моментов русской религиозно-философской традиции. См., например, Гл. IV, § 3 «Спор о пантеизме в русской философии» в: *Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии.* – М.: ИНФРА-М, 2012. С. 170-182.

разрабатывались бы все философские науки, в том числе и философия истории.¹⁴³ Особые замыслы, возможно, также подтолкнули Соловьева к переосмыслению механизма развития исторической действительности, в частности, к замене абстрактного принципа «диалектической имманентности развития» более пристальным прослеживанием обусловленности его моментов.

Разворачивая диалектику сущего и сущности, Соловьев сталкивается и с иной задачей – необходимостью вписать диалектическое мышление, как способ познания сущего, в собственную гносеологию, стержнем которой выступает учение об умственном созерцании, или интуиции. На мой взгляд, Соловьеву не удалось должным образом решить эту задачу. Соотношение интуиции и диалектического мышления, а главное, необходимость последнего, так и остается неясной: если определения абсолютно сущего даны интуитивно, остается непонятной утверждаемая Соловьевым необходимость связать эти определения – именно с помощью мышления – в некое диалектическое единство. Возможным объяснением является настойчивое стремление Соловьева соблюдать принцип системности в «Философских началах цельного знания», что, с одной стороны, тоже обнаруживает влияние Гегеля, а, с другой стороны, не может быть реализовано в рамках чисто интуитивистской гносеологии, какую видел в качестве программы ранний Соловьев.

Оригинальный подход Соловьева к интересующей нас теме обнаруживается и в том, что для отыскания «различий» – а ведь это двигатель диалектического развития – избирается исключительно сфера сущего (через Логос). Лишая, таким

¹⁴³ «Существенное отличие проекта Соловьева заключается в том, что он не является, в отличие от проекта Гегеля, «энциклопедическим». Иными словами, Соловьев не считал необходимым непременно разрабатывать каждую область в качестве специальной дисциплины, особой философской науки». *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика, Культурная революция, 2007. С. 89.

образом, ключевую категорию своей метафизики и историософии («сущность», или «Идея») механизма саморазвития, Соловьев еще раз настойчиво проводит важнейшую для всей своей философии мысль о зависимости сущности от абсолютно-сущего, о том, что именно такое сущее есть источник многообразия категорий сущности, а, следовательно, и исторической действительности. Однако это, по-моему мнению, делает проблематичным механизм диалектической интерпретации сущности, а также приводит к излишней рационализации метафизики Соловьева, что противоречит его же гносеологии.

В конечном итоге, на наш взгляд, только диалектика сущего, раскрывающая его природу как единство себя и своего другого, последовательно и в основном непротиворечиво включается Соловьевым в его философскую систему. Диалектическая же интерпретации бытия и сущности порождает серьезные теоретические затруднения. Возможно, именно осознание этих затруднений было главной причиной незавершенности «Философских начал цельного знания». И необходимость решения этих затруднений заставит Соловьева в дальнейшем его теоретическом развитии существенно пересмотреть вопрос о путях использования гегелевской диалектики для конструирования собственной философской системы.

Глава 2. Влияние диалектики Гегеля в «Чтениях о Богочеловечестве»

В. С. Соловьева.

2.1 Принцип единства логического и исторического и понятие универсальности в «Чтениях о Богочеловечестве».

Одной из основных целей, преследуемых Соловьевым в «Философских началах цельного знания» было представить философию истории, связав ее при этом с метафизикой абсолютного начала. Связь эта достигалась за счет закона исторического развития, согласно с которым, как оказывалось, развивается не только историческая действительность, но, в конечном счете, и сам Абсолют. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пытается решить ту же задачу, однако иным способом. Здесь связь абсолютного и действительного уровней реальности раскрывается, по мнению философа, через анализ процесса становления религиозной истины, в котором логический и исторический порядок совпадают.¹⁴⁴ Сохранение философской задачи при изменении способа ее решения говорит, с одной стороны, о возможной неудовлетворенности Соловьева результатами «Философских начал цельного знания», а, с другой стороны, отражает философское становление молодого мыслителя, пробующего различные пути обоснования важных для себя положений.

Конструирование Соловьевым целостной философии истории, понимаемой как процесс становления религиозной истины и являющейся частью диалектики божественного всеединства, является ключевым моментом «Чтений о Богочеловечестве». Мыслитель пытается проследить логику развития религий,

¹⁴⁴ Смену Соловьевым метода отмечает, например, и Стремоухов: по его мнению, если в «Философских началах цельного знания» мысль Соловьева в целом дедуктивна и движется в сферах умопостигаемых идей, то в «Чтениях о Богочеловечестве» речь идет уже о метафизическом рассмотрении мира, основывающемся на анализе реальности. *D. Stremoukhoff. Vladimir Soloviev and His Messianic Work.* – Notable & Academic Book, 1979. Pp. 87-88.

каждая из которых, по его мнению, является необходимой ступенью на пути к высшей форме божественного откровения: «мы будем следовать тому порядку, в котором эта истина [религиозная] исторически раскрывалась в человечестве, так как исторический и логический порядок в содержании своем, то есть по внутренней связи (а ее мы только и имеем в виду), очевидно совпадают (если только признавать, что история есть развитие, а не бессмыслица)».¹⁴⁵ Важно, что Соловьев принимает здесь гегелевский принцип единства логического и исторического и заявляет о своем намерении интерпретировать с помощью этого принципа процесс становления религиозной истины.

Гегель сформулировал принцип единства логического и исторического по отношению к историко-философскому процессу, стремясь показать, что понятия в логике в целом должны развиваться в той же последовательности, в какой они выступали в процессе исторического развития философского знания. Так, в «Науке логики» Гегель проводит логико-историческую параллель между «чистым бытием», как первой категорией своей логической системы и учением элеатов о бытии, как первым действительно философским учением. «То, что составляет первый шаг в науке, – писал Гегель, – должно было явить себя первым и историческим. И единое или бытие в учении элеатов мы должны рассматривать как первый шаг знания о мысли; вода и тому подобные материальные начала, хотя, по мнению выдвигавших их философов, [Гегель имеет в виду учения греческих натурфилософов – В. С.] представляли собой всеобщее, однако как материи они не чистые мысли; числа же [имеется в виду учение пифагорейцев – В. С.] – это не первая простая и не остающаяся самой собой мысль, а мысль, всецело внешняя самой себе».¹⁴⁶ Предметы, подвергаемые Гегелем логическому

¹⁴⁵ Соловьев В. С. Т. 4. С. 42.

¹⁴⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. С. 75; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.3. S. 74.

анализу, берутся как результаты их исторического становления. Принцип единства логического и исторического, их переплетение и взаимодополнение есть, таким образом, один из основных лейтмотивов «Науки логики»: «Принцип историзма не появляется извне и затем применяется к логике – он рождается, обосновывается как сторона, аспект прояснения специфики логического, специфики логики как науки, специфики именно в ее рамках формируемой системы. Поэтому развиваемый в «Науке логики» принцип историзма мы считаем необходимым назвать «логическим принципом историзма, или принципом историзма в логике».¹⁴⁷ Идея единства логического и исторического основана на другом фундаментальном для философии Гегеля принципе – принципе тождества мышления и бытия. Поскольку мысль и бытие суть одно, постольку логика, как развитие мышления, и бытие, как развитие исторического, совпадают. Но Соловьев отвергает тождество мышления и бытия (см. гл. 1), считая, что эта главная установка гегелевской философии привела немецкого мыслителя к построению бесплодной в своей отвлеченности системы панлогизма. Однако между принятием Соловьевым принципа единства логического и исторического и не принятием им же принципа тождества мышления и бытия, на наш взгляд, нет противоречия. Ибо логика в «Чтениях о Богочеловечестве» относится не к стихии мышления, но к внутренней диалектике божества.

Любое религиозное учение содержит частную, обособленную религиозную истину: полностью «ложная религия», по мнению Соловьева, есть *contradictio in adjecto*. История религиозного духа, таким образом, предстает как процесс накопления, упорядочивания и развития этих обособленных «истин» в некое высшее, полное и цельное религиозное откровение. Высшая же форма религиозной истины должна, с одной стороны, быть свободной от всякой исключительности и односторонности, а с другой – обладать наиболее полным и

¹⁴⁷ Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». – М.: Наука, 1984. С. 238.

конкретным содержанием. Иными словами, высшее религиозное откровение должно включать в себя все частные религиозные истины, но при этом быть свободным от каждой из них. Эту противоречивую природу высшей религиозной истины Соловьев характеризует понятием «положительной всеобщности» или «универсальности», которое он противопоставляет «отрицательной», логической всеобщности отвлеченной философии, очевидным образом имея в виду здесь в первую очередь именно философию Гегеля.

Понятие «универсальности» играет ключевую роль в «Чтениях о Богочеловечестве», впрочем, как и в «Философских началах цельного знания». Универсальность в изображении Соловьева является одной из фундаментальных характеристик абсолютного первоначала (а также одним из основных качеств мировой души, играющим ключевую роль в софиологических построениях Соловьева). Обвинение в бесплодной отвлеченности логической всеобщности, которой и противопоставляется универсальность, связана с неприятием Соловьевым понятия как способа адекватного выражения действительности. Это принижение понятия связано, по нашему мнению, с абсолютизацией Соловьевым механизма абстрагирования, как момента образования понятия. Именно абстрагирование, отвлечение от конкретного является, по мнению философа, единственным механизмом образования понятия, его сутью. Понятие, тем самым, отрицает входящие в его объем явления в их индивидуальности. В «Философских началах цельного знания» Соловьев делает оговорку о том, что понятия все-таки представляют собой новый, более высокий уровень познания действительности, чем эмпирический опыт. Тем не менее, философ отказывает понятийному мышлению в самостоятельном значении, настаивая на том, что понятия лишь указывают на новое содержание явлений, которое раскрывается в умозрительных идеях. Понятие, таким образом, есть не более чем переход от чувственного

восприятия к умственному созерцанию.¹⁴⁸ Абсолютизируя момент абстрагирования в процессе образования понятия, Соловьев, по сути, идет тем путем, от которого предостерегал Гегель во введении к «Науке логики». В нем этот мыслитель указывал, что к выводу о бессодержательности логических форм можно прийти лишь в случае неверного понимания их природы. Конкретное содержание, которого якобы не находят в логических формах, – писал Гегель, – «есть не что иное, как некоторая прочная основа и сращение (Konkretion) этих абстрактных определений, и обычно ищут для них такую субстанциальную сущность вне логики. Но сам логический разум и есть то субстанциальное или реальное, которое удерживает в себе все абстрактные определения, и он есть их подлинное, абсолютно конкретное единство».¹⁴⁹

Обрисовывая свое толкование понятийного мышления и гегелевской философии как апологии развития именно понятия в его отвлеченности, Соловьев не учитывает развернутую Гегелем диалектику всеобщего, особенного и единичного, как моментов становления понятия. В «Науке Логики» Гегель указывал, что понятие в его единичности есть результат диалектического взаимодействия его моментов – всеобщности и особенности: «так как понятие есть тотальность и, следовательно, в своей всеобщности или в чисто тождественном соотношении с самим собой существенно есть определение или различие, то оно в самом себе имеет масштаб, по которому *эта форма его тождества с собой, проникая и объемля собой все моменты*, определяет себя столь же непосредственно как такую, которая есть только всеобщее в

¹⁴⁸ Соловьев В. С. Т.2. С. 238.

¹⁴⁹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. С. 38; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.3. S. 29.

противоположность различности моментов» (Курсив – В. С.).¹⁵⁰ В «Энциклопедии философских наук», Гегель разъяснял этот важнейший для своей философии момент: «всеобщее понятие не есть только общее, которому противостоит особенное, обладающее своим собственным существованием; оно есть, напротив, само себя обособляющее (специфицирующее) и с незамутненной ясностью остающееся у самого себя в своем другом».¹⁵¹ Всеобщее понятия подразумевает особенное как совокупность различных моментов, составляющих существо этого понятия. А особенное в свою очередь есть единичное. Райнер Шэфер (Rainer Schäfer) в своей работе «Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik» указывает, что диалектика всеобщего, особенного и единичного является конституирующим моментом метода Гегеля: «Диалектический метод в той форме, в какой Гегель представляет его в абсолютной Идее, есть также силлогизм, в котором всеобщее есть *terminus major*, особенное – *terminus medius*, и единичное – *terminus minor*. Основная посылка звучит как: «всеобщее есть особенное»; вторая посылка – «особенное есть единичное»; и вывод – «единичное есть всеобщее». С подобным силлогизмом невозможны никакие неподвижные структуры высказываний, напротив, данный вывод должен представить интеллектуальное движение спекулятивного мышления абсолютной субъективности».¹⁵²

На наш взгляд, непониманием ранним Соловьевым этого ключевого момента гегелевской логики связано с его характерным стремлением дать крайне

¹⁵⁰ Там же. С. 550; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson.* – Leipzig, 1905-1944. Bd.4. S. 239.

¹⁵¹ *Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.* – М.: Мысль, 1974-1977. Т. 1. С. 346; *Hegel G. W. F. Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden.* – Berlin, 1832-1835. Bd. 6. S. 321.

¹⁵² *Schäfer, Rainer. Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik.* – Hamburg: Meiner, 2001. S. 291.

обобщенную характеристику многообразия историко-философского процесса, что невольно приводило к упрощению отдельных философских учений прошлого.¹⁵³ Примечательно, что на позднем этапе своей творческой деятельности, оставив попытки представить историю развития философского знания в виде некоторой обобщающей схемы, Соловьев отказывается от упрека в адрес Гегеля в бесплодной отвлеченности его философии. В энциклопедической статье, посвященной немецкому мыслителю, он уже писал, – по сути, признавая ошибку более ранней интерпретации данного аспекта философии Гегеля: несправедливо, писал он позже, упрекать Гегеля за то, «что его диалектический процесс есть будто бы мышление без мыслящего и мыслимого. Конечно, Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу вещи».¹⁵⁴ Здесь уже речь не идет об обвинениях в абсолютной отвлеченности гегелевской философии, а с этим и понятийного мышления. Однако необходимо заметить, что и более позднее понимание этого существенного момента логики Гегеля не означало его полное принятие Соловьевым. В одной из своих последних работ

¹⁵³ Мотрошилова Н. В. в работе «Мыслители России и философия Запада» отмечала эту особенность соловьевской интерпретации историко-философского материала, связывая ее с «новаторским преобразованием историко-философского рассуждения», которое мыслитель осуществил в ответ на кризис философии: «В отличие от лучших образцов тогдашней историко-философской литературы Владимир Соловьев в различных своих работах выстраивает *широкомасштабную картину совокупного развития европейской философии* (особенно – философии Нового времени), редко прибегая к деталям, цитатам, ссылкам, а разрабатывая *обобщенную типологию воззрений*, взятых в их внутренней проблемной взаимосвязи» (курсив – Н. В.). Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика, Культурная революция, 2007. С. 119. Систематически вопрос об историко-философских штудиях Соловьева рассмотрен, например, в: Захаров А. А. Историко-философская концепция В. С. Соловьева. – М.: Диалог-МГУ, 1998.

¹⁵⁴ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 438.

(«Теоретической философии») Соловьев настаивал на том, что понимании логического мышления, как «безразличной формы всякого содержания».¹⁵⁵

Противопоставляя отвлеченному понятию с его отрицательной всеобщностью категорию «универсальности» как всеобщности положительной, Соловьев рисует масштабную картину процесса становления религиозной истины. Укажем его основные вехи, как их изображает Соловьев.

2.2 Историческое становление религиозной истины.

На первой ступени религиозного развития – Соловьев называет ее «естественным или непосредственным откровением» – божественное начало скрыто за миром природы, и именно природные силы являются предметом почитания и поклонения. Однако в процессе развития религиозное сознание приходит к основанному на опыте убеждению в «бессодержательности» природы как таковой. Результат здесь двойственен: с одной стороны, религиозное сознание «внутренне» и «внешне» освобождается от природы. С другой стороны, природа начинает трактоваться как источник зла, страдания и заблуждения. И то, и другое, по мысли Соловьева, связано с возвышением человека над слепой стихией природы: «сознание того, что природа есть зло, обман и страдание, есть тем самым сознание своего собственного превосходства, превосходства человеческой личности над этой природой».¹⁵⁶ Такое осознание превосходства человеческой личности над природой и интерпретация природы как источника страдания становится, по мнению Соловьева, началом буддистской аскетики, которая понимается как теоретическое и практическое отрицание жизни. «Отрицательный» характер второй ступени развития религиозной истины – буддизма – по мнению Соловьева, логически неизбежен. Религиозное сознание на

¹⁵⁵ Там же. С. 820.

¹⁵⁶ Соловьев В. С. Т. 4. С. 46.

ней противопоставляет божественное начало и природу. Но поскольку исходной точкой является природа, божественное начало остается возможным определить лишь отрицательно – как то, что оно не есть, как ничто. Таким образом, на ранних этапах божественное начало является религиозному сознанию в его различии от природного мира – как отрицание природы, как «ничто природного бытия». Соловьев называет эту религиозную ступень «отрицательным откровением».

Дальнейшее развитие связано с платонизмом, который Соловьев интерпретирует как логически неизбежный момент в становлении религиозной истины: «непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи».¹⁵⁷ Но религиозное сознание не может удовлетвориться отрицательным определением божественного начала, поскольку оно, как абсолютное, определяется, по мнению Соловьева, не только как свободное от всего, но и положительно – как обладающее всем. Исходя из бессодержательности и относительности природы, религиозное сознание неизбежно приходит к утверждению сверхприродной области идеальных сущностей, в которой, как предполагается, и находится вся полнота положительного содержания божественного начала. Идеализм Платона, таким образом, – следующий этап божественного откровения.

Стремясь связать мир идеальных сущностей и материальную реальность, преодолеть ограниченность и односторонность материализма и идеализма, Соловьев строит свою систему монадологии. Основой реальности оказывается у него множество существ – неделимых реальных центров бытия, которые интерпретируются динамически, как живые силы (монады) и каждая из которых является носителем определенной идеи. Однако эта множественность, лежащая в основе мира, демонстрирует единство, которое возможно, только если допустить

¹⁵⁷ Соловьев В. С. Т. 4. С. 50.

наличие системообразующей идеи, которая объемлет собой (в логико-формальном смысле) все остальные идеи. Такой идеей является безусловное благо, или любовь. Эта идея, как и любая другая, предполагает наличие субъекта, или носителя.¹⁵⁸ Носителем идеи безусловного блага, очевидно, может быть только безусловный субъект. В результате, по мнению Соловьева, впервые дается понятие живого Бога, но до него платонизм не поднимается. Лишь на следующем этапе развития религиозной истины – в иудаизме – религиозное сознание осознает субъективную действительность божественного начала, познает божество как чистое «я». В иудаизме встречается и представление о божестве как о безусловном содержании. Но его исторической заслугой Соловьев считает именно акцентирование субъективного момента божественного начала: «господствующее представление о Боге в иудействе, без сомнения, есть представление о нем как о чистом «я», помимо всякого содержания: есмь, иже есмь – и только».¹⁵⁹

В изображении истории дохристианского религиозного сознания Соловьев, на наш взгляд, в основных моментах повторяет Гегеля. В философско-религиоведческих рассуждениях последнего можно выделить несколько ключевых линий, которые четко прослеживаются и у Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве». Во-первых, Соловьев вслед за Гегелем трактует религиозную историю, как процесс становления религиозного сознания, которому в соответствии с собственным внутренним развитием оказываются доступны все более совершенные и полные формы божественного откровения. Во-вторых, ключевым моментом развития религиозного сознания изображается постижение им субстанциально-субъектной природы божества. Сознание постигает Бога

¹⁵⁸ Лишенная носителя идея, по мнению Соловьева, представляла бы собой страдательный, то есть лишь представляемый, а не действительно существующий элемент. *Соловьев В. С. Т. 4. С. 69.*

¹⁵⁹ *Соловьев В. С. Т. 4. С. 73.*

сначала как объективный момент: у Гегеля этому моменту соответствуют древние религии Востока с их осознанием субстанциальной мощи природы, у Соловьева – мир идеальных сущностей платонизма. За этим следует акцентирование религиозным сознанием субъективного аспекта божества, которое оба философа связывают с иудаизмом (причем Гегель относит к этому моменту еще и эллинскую и древнеримскую религии). В-третьих, процесс религиозной истины трактуется обоими философами, как процесс воссоздания на новой основе распавшегося первоначального непосредственного единства божественного начала и сознания. В-четвертых, источником развития религиозного сознания выступает противоречие между абсолютной полнотой божественного содержания и ограниченным представлением сознания о нем на каждой конкретной ступени развития.¹⁶⁰

Из сказанного уже видно, что в целом полностью принимая гегелевскую схему становления религиозного сознания, Соловьев существенно переосмысливает момент акцентирования объективности божества. Для Гегеля этому моменту соответствует раздвоение сознания и полагания божества в абсолютной мощи объективности. По мнению мыслителя, именно на этой пантеистической основе возникают китайская, индуистская и буддистские религии.¹⁶¹ Что касается Соловьева, то он исключает из разворачиваемой им истории религиозного духа наивный пантеизм. Возможная причина заключается в

¹⁶⁰ «Что касается *ступеней реализации* [духа – В. С.], то в предыдущем изложении было уже установлено то общее различие, согласно которому дух в соответствии с одной формой реальности заключен в *определенности своего бытия и своего самосознания*, в соответствии с другой – он есть своя собственная *абсолютная реальность*, где он имеет своим предметом развитое содержание идеи духа». Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 тт. – М.: Мысль. 1976-1977. Т. 1. С. 409.

¹⁶¹ Там же. С. 454-456.

том, что философа не устраивает у Гегеля снятие природной объективности как момента становления религиозного сознания и превращение религии в исключительно мысленное постижение «духа в качестве духа».¹⁶² Констатируя необходимость положительного определения содержания божественного начала, к которой религиозное сознание приходит, не удовлетворившись абсолютной негативностью буддизма, Соловьев с помощью монадологии связывает природную объективность с миром идеальных сущностей. Природа, таким образом, оказывается не одним из пройденных сознанием этапов божественного откровения, но существенным моментом божественного содержания.

Преодолев указанные этапы, религиозное сознание, по Соловьеву, приходит к двум истинам: пониманию Бога как безусловной личности (в иудаизме) и пониманию Бога как абсолютной идеи, абсолютного содержания (греческая философия). Однако поскольку божественное начало по определению Соловьева подразумевает единство этих двух своих элементов – единство сущего и сущности, постольку перед религиозным сознанием, полагает философ, встает великая задача синтеза «субъективного» и «объективного» моментов божественного начала. Эта задача, считает Соловьев, была сформулирована и затем выполнена в первые века нашей эры Филоном Александрийским и неоплатониками. Филон разработал учение о Логосе, как связующем звене между сущим и сущностью и, вместе с тем, посредником между божеством и миром. Неоплатоники затем развили учение Филона в доктрину о трех божественных ипостасях, которые, с одной стороны, «осуществляют» абсолютное содержание божественного начала, а с другой стороны, выражают отношение Бога-сущего к Богу-сущности. Речь идет о рождении учения о троичности божественного начала, которое затем будет усвоено и развито христианством.

¹⁶² Там же. С. 454.

Итак, в изображении Соловьева Бог есть сущее и сущность. Сущее как субъект. И сущность, как положительное содержание субъекта. Соловьев настаивает: в божественном начале, как и в любом существе, необходимо различать сущность и субъект, который этим содержанием обладает. А поскольку различие есть отношение, постольку мы можем сказать, что Бог как сущий находится в некотором отношении к своей сущности. Очевидно, по мнению Соловьева, что первым логически необходимым вариантом такого отношения является отношение непосредственного единства. Поскольку Бог есть безусловное начало, – что подразумевает абсолютную полноту его содержания, – постольку он включает как свои моменты сущее и сущность в неразличимом непосредственном единстве. Данное состояние божественного начала понимается как первый момент его диалектического становления. Однако главная характеристика божественной сущности в таком непосредственном единстве – это ее скрытость и потенциальность. А это лишает божественное начало, по мнению мыслителя, возможности реализовать одно из важнейших своих качеств – способность к действию: «если бы сущее было только в первом положении, то есть если бы оно было только беспредельным, а, следовательно, безразличным актом, то оно не могло бы действовать, так как у него не было бы тогда никакого действительного предмета, для которого оно являлась бы как положительная возможность, или сила».¹⁶³ Чтобы быть действительно абсолютной, сущность должна актуализироваться, божественное начало должно не только содержать ее в себе, но и утвердить ее для себя, получив тем самым сферу применения собственной мощи, или силы. Бог, таким образом, противопоставляет себе собственную сущность, как свое другое – нечто, отличное от себя. Это акт

¹⁶³ Соловьев В. С. Т. 4. С. 84. Интересно отметить здесь возможное влияние на Соловьева православной традиции исихазма. В одном из предыдущих моментов текста Соловьев прямо пишет, что через момент противоположения сущий становится энергией.

самоопределения абсолютного – «акт саморазличения сущего на два полюса, из коих один выражает абсолютное единство, а другой – все или множественность».¹⁶⁴

Однако после противоположения сущность остается той же, в том смысле, что не теряет связи с сущим. Единство между ними, по мысли Соловьева, не только сохраняется, но и укрепляется: в этом третьем моменте диалектического становления абсолютного единство сущего и сущности «есть утвержденное, проявленное или опосредованное, прошедшее через свое противоположное, то есть через различие, и тем самым усиленное (потенцированное)».¹⁶⁵ Этот третий момент – непосредственное единство сущего и сущности, осуществленное во множественности, есть абсолютное, утвердившее себя как такое.

Здесь необходимо отметить существенный момент, отличающий категориальный анализ Соловьева от аналогичной теоретической работы, осуществляемой Гегелем. У Соловьева, строго говоря, невозможно отделить философские аспекты его мысли от собственно теологии. В разворачиваемом им категориальном анализе абсолютного философия и теология сливаются в одно цельное единство. В этом важное отличие Соловьева от Гегеля, поскольку последний не только неизменно отстаивает самостоятельность и теоретическую независимость философского мышления, – хотя и настаивает на идентичности предмета философии и религии, – но и последовательно воплощает этот принцип в своей системе *«исключительно философских»* категорий. Аналитическое «разделение» философско-теологического единства мысли Соловьева может иметь лишь условный характер, хотя такая попытка будет бесспорно значимой и

¹⁶⁴ Соловьев В. С. Т. 4. С. 84.

¹⁶⁵ Соловьев В. С. Т. 4. С. 86.

ценной научно-исследовательской работой.¹⁶⁶ В нашем исследовании мы исходим именно из философско-теологического единства мысли Владимира Соловьева.

Интересно, что Соловьев не ограничивается логическим анализом диалектических отношений между двумя главными моментами абсолютного (сущим и сущностью), то есть – по выражению Гегеля – «стихией чистого мышления», и обращается за аргументами в пользу их диалектичности к внутреннему опыту каждой личности. Это, на наш взгляд, иллюстрирует неудовлетворенность Соловьева панлогистической тенденцией диалектики Гегеля и стремление Соловьева преодолеть эту тенденцию.

Непосредственный опыт сознания, по мнению Соловьева, дает представление о различии в сознании все тех же трех диалектически взаимосвязанных моментов. Основное и очевидное содержание нашего сознания – это совокупность переживаемых состояний психики. Вместе с тем, логически очевидно, что за проявленными состояниями нашей психики должна стоять непроявленная основа сознания. Это есть первоначальный, цельный субъект, в котором непосредственно и содержится наша сущность, или идея. Собственно, сознательная жизнь личности во всем ее многообразии есть актуальное осуществление этой первоначальной субстанциальной основы личности. Акт саморефлексии сознания, трактуемый Соловьевым, как возвращение сознания к себе, то есть от проявлений к внутренней субстанциальной основе, есть рождение самосознания – третий момент, заключающийся в утверждении сознанием самого себя, как актуализированного субъекта.

Таким образом, тройственное отношение субъекта и содержания сознания аналогично тройственному отношению двух полюсов абсолютного – Бога-сущего

¹⁶⁶ Такая работа, собственно говоря, была осуществлена французской исследовательницей Manon de Courten. См. *de Courten, Manon. History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov'ov's Views on History and his Social Commitment.* – Peter Lang, Bern, 2004.

и Бога – сущности. Преследуя цель найти дополнительный аргумент в пользу верности своего логического анализа взаимоотношений моментов абсолютного, Соловьев лишь констатирует определенное «равенство между нашим существом и абсолютным», не делая из этого никаких выводов.¹⁶⁷

Однако между диалектикой человеческой психики и диалектикой абсолютного, понимаемых как реальный исторический, а не просто мыслительный процесс, есть существенное различие. Если смена диалектических моментов психики есть процесс, протекающий во времени, то допущение времени в абсолютном невозможно. Вместе с тем, невозможно и одновременное сосуществование трех исключаящих друг друга моментов в одном субъекте. Даже если речь идет об абсолютном субъекте: «один и тот же вечный субъект не может вместе и скрывать в себе все свои определения, и проявлять их для себя, выделяя их как другое, и пребывать в них у себя, как своих».¹⁶⁸ Таким образом, логически необходимо, по мнению Соловьева, для осуществления трех моментов абсолютного предположить существование трех субъектов абсолютного, или ипостасей. Таким образом, диалектическое рассмотрение абсолютного приводит Соловьева к тринитологии. Троичный догмат становится у Соловьева необходимым следствием развернутой мыслителем логики божественного всеединства. Здесь уместно заметить, что, как и в «Философских началах цельного знания», в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев избегает характеристики своего метода мышления, как диалектического. Вместо этого, он

¹⁶⁷ Очевидно, что главным выводом здесь является констатируемая родственность сознания божественной сущности, что полностью укладывается в рамки христианской антропологии, основывающейся на «и сотворил Бог человека по образу Своему» (Бытие 1-27). Таким образом, мысль Соловьева здесь как бы мимоходом совершает замечательный поворот: от анализа психической жизни личности к основам христианской антропологии.

¹⁶⁸ Соловьев В. С. Т. 4. С. 90.

именует его органическим мышлением, характеризуя его, как рассмотрение предмета «в его всесторонней целости, и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины».¹⁶⁹

Таким образом, общая логическая форма тройственного отношения сущего к своей сущности представляется, по мнению Соловьева, как в-себе-бытие, для-себя-бытие и у-себя-бытие абсолютно-сущего. Однако, придя логическим путем к обоснованию троичности абсолютного начала, Соловьев делает существенную оговорку о непостижимости Троицы, пытаясь тем самым избежать рационализации тайны веры. Он настаивает на том, что метод органического мышления позволяет выразить формальный, а не существенный аспект взаимоотношений моментов божественного начала. Бог, как и любое другое существо, есть не только мыслимое, в качестве которого они полностью выразимы понятием, но и существующее, в качестве чего они суть больше понятия и невыразимы через него. «Все определения и категории разума, – таким образом, – суть только выражения объективности и познаваемости существа, а не его собственного внутреннего субъективного бытия и жизни».¹⁷⁰ Следует отметить, что подобная оговорка не спасла Соловьева от, оправданных, с богословской точки зрения, упреков в рационализации важнейшей тайны веры.¹⁷¹

¹⁶⁹ Соловьев В. С. Т. 4. С. 92.

¹⁷⁰ Соловьев В. С. Т. 4. С. 94.

¹⁷¹ См., например, *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Владимира Соловьева. В 2-х тт. – М., 1912-1913. Т. 1. С. 321-322. Следует заметить, что философско-богословские рассуждения Гегеля о необходимом характере положения Богом своего другого также вызвали в свое время серьезную критическую реакцию теологов. См. *Dale M. Schlitt.* Hegel's Trinitarian Claims: a critical reflection. – Brill, 1984. P. 46.

Источником данного логического рассмотрения тринитарного единства послужили, очевидно, аналогичные рассуждения в гегелевских «Лекциях по философии религии». Соловьев не был оригинален в своей тринитологической концепции. Ее явные источники прослеживаются в философии религии Гегеля. Однако необходимо учитывать, что и сам Гегель был не одинок в своих попытках логически интерпретировать Троицу, а, по сути, продолжал сложившуюся в немецкой классической мысли традицию, что отмечал в своем исследовании, например, Д. Стремоухов.¹⁷² В «Лекциях» Гегель интерпретирует Троицу, как божественное самооткровение, через три диалектически взаимосвязанных определения. Первый момент – царство Отца – есть нахождение Бога непосредственно у самого себя. Это непосредственное единство Бога с самим собой Гегель интерпретирует в духе своей панлогистической философии: Бог дан здесь лишь как предмет теоретического сознания – исключительно в стихии чистого мышления. Второй момент – царство Сына – заключается в обособлении от Бога Его другого. Однако сам характер обособляющихся элементов подразумевает преодоление этого разделения. Сын, конечный дух «предстает как отпадение от Бога, как разрыв с Богом; таким образом, он находится в противоречии с этим своим объектом, своим содержанием, и это противоречие есть прежде всего потребность в его снятии».¹⁷³ Явление Бога в конечном эмпирическом образе связывает Бога и мир: история становится самоявлением Бога. Это составляет переход к третьему моменту – царству Духа – сознанию примирения человека с Богом, единству божественного начала и эмпирической множественности. Таким образом, диалектическое обоснование Соловьевым троичности божественного начала в своих ключевых моментах совпадает с

¹⁷² D. Streimoukhoff. Vladimir Soloviev and His Messianic Works. – Notable & Academic Book, 1979. P. 81.

¹⁷³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2тт. – М.: Мысль, 1976-1977. Т. 2. С. 226.

«тринитологией» Гегеля, представленной им в «Лекциях по философии религии». Вряд ли такое совпадение можно относить исключительно на счет прямого заимствования: одни и те же предпосылки (логическое осмысление Троицы, принцип системности философского размышления), метод, да и стремление соблюсти букву и дух догмата о Боговоплощении, – все это оставляло для Соловьева лишь один единственный для данного контекста вариант интерпретации Троицы.

Определив общую логическую форму тройственного отношения сущего к своей сущности, Соловьев наполняет полученную логическую схему более конкретным содержанием. Он определяет три субъекта сущего и их взаимоотношения через триады: три субъекта сущего (дух, ума, душа; триада определений сущности сущего (благо, истина и красота, которые есть лишь различные образы любви как истинного принципа единства) и триада модусов бытия сущего (воля, представление и чувство). Эта схема повторяет аналогичную таблицу определений сущего, сущности и бытия, приведенную Соловьевым в «Философских началах цельного знания», поэтому мы здесь не будем повторяться и подробно на ней останавливаться (см. гл. 1). Данные триады, по мнению Соловьева, являются полным определением божественного начала, раскрывают полноту божественного содержания *in concreto*. И именно в христианстве эта полнота впервые является в истории.

Однако христианство не является, по мнению Соловьева, простой суммой религиозных истин, открытых предыдущей мировой историей. И главное, что христианство добавляет к этим религиозным истинам, с помощью чего упорядочивает и систематизирует их – это личность Иисуса Христа.

Христологические построения Соловьева интересуют нас здесь в свете его трактовки диалектики универсальности и индивидуальности божественного организма, воплощением которой и является, по мнению Соловьева, личность Иисуса Христа. В ней, по мнению Соловьева, встречаются и внутренне

соединяются два мира – божественный и человеческий, и это соединение множественности и единства есть органическое целое: «Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм».¹⁷⁴

Относительная универсальность у Соловьева – это количественная характеристика организма, которую можно определить как количество особенных и различных его элементов, собранных и скрепленных неким принципом единства. То есть, чем универсальнее организм, тем в большей степени, по мнению Соловьева, он представляет собой единое. Однако организм представляет собой не механическую совокупность элементов, а их органическое целое, и чем больше этих элементов, а соответственно и связей между ними, тем более своеобразной, оригинальной, иными словами, индивидуальной является данная органическая структура. Чем больше элементов в организме, тем меньше шансов найти другой организм с точно такой же структурой: «так как всякое отношение и всякое сочетание есть вместе с тем необходимо различие, то чем больше элементов в организме, тем он представляет в своем единстве больше отличий, тем он отличное от всех других, то есть чем большую множественность элементов сводит к себе начало его единства, тем более само это начало единства утверждает и, следовательно, тем опять-таки организм индивидуальнее».¹⁷⁵ Таким образом, универсальность организма предполагает его индивидуальность, причем отношение этих двух характеристик можно выразить математически – как прямую пропорциональность. Отсюда понятно, что божественное начало, являясь, как всеединое, безусловно универсальным организмом, есть вместе с тем

¹⁷⁴ Соловьев В. С. Т. 4. С. 107.

¹⁷⁵ Соловьев В. С. Т. 4. С. 108.

безусловно индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, заключающее в себя абсолютную полноту божественной универсальности, и есть личность Иисуса Христа.

Христология Соловьева завершает диалектику божественного всеединства, развернутую мыслителем в «Чтениях о Богочеловечестве». Однако уже название произведения подчеркивает, что не божественное начало, а именно природный, исторический мир является здесь для Соловьева главной темой: «не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу».¹⁷⁶ Богословско-метафизическая часть «Чтений» становится в данном контексте лишь введением к главному – философскому осмыслению фактической действительности. Эти философско-исторические построения Соловьева в контексте исследуемой нами проблемы интересны двумя новшествами (по сравнению с «Философскими началами цельного знания»). Речь идет, во-первых, о включении природы в историческое бытие – процесс воссоздания единства, или возвращения божественного начала к самому себе. Здесь противоборство по отношению к философии Гегеля, отказавшей природе в самостоятельном значении. И, во-вторых, позволительно говорить об отказе Соловьева от попыток диалектической интерпретации фактической действительности. В «Философских началах цельного знания» Соловьев активно предпринимал подобные попытки: так, в качестве основного инструмента диалектической интерпретации действительности выступал закон исторического развития. В «Чтениях о Богочеловечестве» (написанных, кстати говоря, лишь годом позже) от этих попыток не остается и следа. При осмыслении исторической действительности, понимаемой уже предельно широко, Соловьев предпочитает проследивать

¹⁷⁶ Соловьев В. С. Т. 4. С. 113.

обусловленность различных этапов ее развития, понимая эту обусловленность как главный механизм воссоздания всеединства.

2.3 Диалектика свободы и необходимости в софиологических построениях «Чтений о Богочеловечестве».

В данном параграфе нас будет интересовать вопрос о том, как Соловьев решает задачу преодоления разрыва между двумя мирами – божественным и историческим. А решение этой задачи связано с софиологическими построениями мыслителя. Именно София становится связующим звеном, делающим возможным мировой исторический процесс, совершаемый, согласно Соловьеву, «богочеловеческими усилиями».

Необходимо с самого начала оговорить, что труднейшая специальная проблема «софийных» аспектов теологическо-философских построений Соловьева не является – в ее полноте – темой нашего диссертационного исследования. Для целостного понимания проблемы софийности в российской мысли многое сделано. Достаточно упомянуть о переводах и исследованиях А. П. Козырева, в частности, о его книге «Соловьев и гностики». Для нашего исследования особенно важны такие аспекты этой книги: 1) анализ мифологемы «отпадения» Софии (С. 83-88); 2) идея «всеобщего становления» в «Чтениях» как дополнение к «Софии».¹⁷⁷ В кадр нашего дальнейшего анализа эта проблематика, с тонкостью разработанная А. П. Козыревым, непосредственно не входит. Ибо нас будут интересовать другие содержательные стороны софийных мифов и символов Соловьева.

Понимание божественного организма как диалектической взаимосвязи единства и множественности позволяет Соловьеву выделить в нем, как и в любом другом организме, два аспекта: единство как таковое, само по себе – первичное активное начало, структурирующее множественность элементов организма, и

¹⁷⁷ Козырев А. П. Соловьев и гностики. – М.: Издатель Савин С. А., 2007.

единство, осуществленное, реализованное во множественности. «Во всяком организме, – пишет Соловьев, – мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множество элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала».¹⁷⁸ Они именуется соответственно «единством производящим» и «единством произведенным». В божественной личности Христа активным, производящим единством, считает Соловьев, является Слово, или Логос, единством второго типа – множественностью в единстве – София. Именно София, в толковании Соловьева, позволяет Богу быть всеединым началом, объемлющим всю полноту действительности, то есть в том числе и своеобразной множественностью. Кроме того именно через мифообраз Софии мыслится «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе» – то есть обретается посредник между божественным и историческим мирами. С помощью софиологических построений Соловьев мыслит разрешить и теологическую проблему творения. Схематически «решение» выглядит так: с одной стороны, творение Богом мира логически обусловлено внутренней диалектикой божественного начала; для действительного осуществления первоначального субстанциального единства божественного начала необходимо существование реальных элементов, в которых и может быть «проявлено» божественное действие. С другой стороны, подчеркивается, что творение мира обусловлено свободным «волеизъявлением» мировой души. Этот аспект тоже вырисовывается через миф о Софии. Обладая множественностью, София обретает-де от божественного начала. Однако, «стремясь» к самобытности, она «может пожелать» обладать этой множественностью самостоятельно, от себя, а не через Бога. Это приводит – в толковании Соловьева – к отпадению Софии от божественного начала и, тем

¹⁷⁸ Соловьев В. С. Т. 4. С. 109.

самым, к творению мира. София свободна: «она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю, то есть возможность начинать от себя внутреннее движение (стремление)».¹⁷⁹

Толкование свободы мировой души через миф Софии является, по нашему мнению, одним из самых трудных мест софиологических построений Соловьева. С одной стороны, София изображается полностью зависимой от божественного начала, поскольку обладает множественностью именно через него. С другой стороны, обладая всем, она тем самым мыслится свободной ото всего, и что здесь наиболее важно – от воли Божества: «поскольку она обладаема Божеством, постольку она обладает всем, ибо в Божестве все в единстве; утверждая же себя во всеединстве, она тем самым свободна ото всего в особенности, *свободна в положительном смысле как всем обладающая*» (курсив – В. В.).¹⁸⁰ В раскрытии Соловьевым свободного волеизъявления Софии необходимо, на наш взгляд, выделить два проблемных аспекта: во-первых, полагаемую философом свободу Софии от собственного содержания («от всего») и, во-вторых, свободу от божественного первоначала. Первый проблемный аспект, как кажется Соловьеву, можно обосновать с помощью уже раскрывавшегося нами понятия «положительной всеобщности», или универсальности: именно как обладающая всем София свободна ото всего в особенности. На втором выделенном нами проблемном аспекте – свободного волеизъявления – Софии Соловьев останавливается менее детально. Незавершенность данного вопроса даже дала основания А. Кожеву, отмечавшему «некоторое противоречие между соловьевским утверждением свободы Души мира и его стремлением вывести а priori эволюцию мира», утверждать, что «ничего не доказывает даже, что он

¹⁷⁹ Соловьев В. С. Т. 4. С. 132.

¹⁸⁰ Соловьев В. С. Т. 4. С. 132.

[Соловьев – В.С.] заметил здесь противоречие». ¹⁸¹ Речь идет об очевидном противоречии между постулируемой Соловьевым свободой Софии и тем, что она «вынуждена», несмотря на свою свободу, как бы занять место в логически неизбежной диалектике божественного всеединства.

Однако, на наш взгляд, Соловьев не только понимал, что здесь имеет место противоречие, но и попытался его разрешить в «Чтениях о Богочеловечестве». Необходимость божественного творения (а значит, и мировой эволюции) разрешается Соловьевым в контексте «логически неизбежного стремления» Абсолюта к инобытию. Но именно свободная воля, приписываемая Софии (в смысле ее независимости от Божества), обуславливает саму возможность инобытия Абсолюта. По Соловьеву, божество, полагая свое другое, наделяет его всем своим содержанием, то есть, в том числе и волей: «Божество как внутренне всеединое или всеблагое утверждает все другое, то есть свою волю как беспредельную потенцию бытия полагает во *все другое*, не задерживая ее в себе как *едином*, а осуществляя или объективируя ее для себя как *всеединого*». ¹⁸² Иными словами, наделение мировой души самостоятельностью полностью укладывается, по мысли Соловьева, в логику диалектики божественного всеединства, поскольку инобытие абсолютного и его бытие-в-себе толкуются как тождественные в своем содержании, существенным аспектом которого выступает и свободная воля. И свобода мировой души от абсолютного первоначала и ее необходимая связь с ним – в структуре этого толкования – обусловлены, таким образом, предполагаемой всей концепцией логикой божественного бытия. Софиология, таким образом, становится для Соловьева инструментом решения значимой для христианского богословия проблемы творения, заключающейся в

¹⁸¹ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. Атеизм и другие работы. – М.: Праксис, 2007. С. 228-229.

¹⁸² Соловьев В. С. Т. 4. С. 129.

объяснении необходимости творения и согласования этой необходимости с абсолютной свободой божественного существа. Именно софиологические построения позволяют Соловьеву развернуть диалектику свободы и необходимости творения Богом мира.

Определенное логическое противоречие «ситуации свободного выбора Софии» подмечает и М. И. Ненашев в своей статье «Ситуации свободы в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева». Противоречие здесь заключается в том, что выбор Софии как мифологического персонажа этого теолого-философского «нарратива» оказывается неизбежным, хотя ранее утверждалась возможность того, что Софии способна это сделать, то есть ее свобода. Соловьев, по мнению М. И. Ненашева, пытается обойти это противоречие, просто опуская саму точку выбора и переходя сразу к его последствиям: «Получается, мировая душа *необходимо* лишается своего центрального положения, ниспадает и т. д. только потому, что она *может* вообще утверждать себя вне Бога. Возможность души мира «утверждать себя вне Бога» – при помощи грамматического оборота – «тем самым» превращается в необходимость. Очевидна логическая неправомерность такого перехода. Из того, что *может* что-то произойти, еще не следует, что «тем самым *необходимо*» это происходит».¹⁸³ Верно подмечая логическое противоречие в этом труднейшем моменте «Чтений о Богочеловечестве», М. И. Ненашев, на наш взгляд, необоснованно пытается оценить его с позиций формальной логики. В то время как сам Соловьев подразумевал, имея в виду ситуацию отпадения Софии, диалектическое взаимоотношение между свободой и необходимостью, хотя и не раскрыл этот момент ясно и последовательно.

¹⁸³ Ненашев М. И. Ситуации свободы в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново: ИГЭУ, 2002. – Вып. 4. – С. 97-108. С. 104.

Что касается отсутствия детальной разработки этого существенного момента, то не следует забывать, что «Чтения о Богочеловечестве» представляют собой первый законченный вариант «положительной философии» Соловьева. И в силу этого вряд ли обоснованно ожидать именно здесь детальной разработки всех существенных моментов становящейся философской мысли Соловьева. Тем более что речь идет о проблеме согласования необходимости и свободы божественного творения – одной из ключевых проблем христианского богословия. Следует учитывать и то, что текст «Чтений о Богочеловечестве» был создан на основе «устных лекций», при подготовке к которым Соловьев должен был учитывать их общедоступность, а значит, и слабый уровень подготовки (теологической и философской) слушателей.¹⁸⁴

По мысли Соловьева, София символизирует метафизическое посредничество, выполняющее функцию взаимодействия между «абсолютным» и «реальным» порядками бытия. Она как бы связывает два мира, скрепляет их в единое целое. Однако в контексте исследуемой нами проблемы, думается, правомочно поднять вопрос и об иной – прямо противоположной – функции софиологических построений Соловьева. В главе, посвященной «Философским началам цельного знания», мы отмечали, что разворачиваемая там диалектика божественного всеединства приводит мысль Соловьева к сильнейшей пантеистической тенденции. Попытка Соловьева интерпретировать инобытие Абсолюта исключительно через Логос (Боговоплощение) лишь ограничивает, но не пресекает эту тенденцию. В этом контексте введение Соловьевым в собственную систему дополнительного «посреднического» звена между Богом

¹⁸⁴ Об аудитории соловьевских лекций, полной великосветской публики, см. *Борисова И. В.* Чтения о Богочеловечестве (преамбула к примечаниям) // Соловьев В. С. Т. 4. – С. 497-500. Об интереснейшей проблеме соотношения печатного варианта «Чтений о Богочеловечестве» с первоначальным устным текстом см. там же, с. 528-537.

миром представляется еще одной попыткой разрешения этой фундаментальной для мысли Соловьева задачи. «Мировая душа», по замыслу Соловьева, – это понятие и символ, призванный не только связывать абсолютное и историческое, но и различать их. Софиологические построения Соловьева предстают, таким образом, как раскрытие диалектики свободы и необходимости во взаимоотношениях реального исторического бытия и «абсолютного первоначала».

2. 4. Принцип обусловленности как механизм развития мира.

Приписываемое мифу-символу Софии свободное волеизъявление, включенное в контекст обсуждения логики божественного всеединства, призвано в этой системе творить мир. Однако, «отпадая» от божественного начала, София, по Соловьеву, теряет свою власть над множественностью, поскольку обладает ею не от себя, а от Бога. Мир, таким образом, предстает как хаос разрозненных элементов. «Отпав» от Бога, мировая душа теряет в изображении Соловьева организующую силу всеединства, однако сохраняет ее потенцию, неопределенное стремление к нему. Через Софию это неопределенное стремление существует-де в каждой частичке природного и исторического бытия. Благодаря, с одной стороны, этой мировой потенции единства, с другой стороны – вечной идее всеединства, содержащейся в Боге, и Логосу, как активному началу этой идеи, стремление к всеединству может и должно быть постепенно реализовано в мире. Это «воссоздание всеединства» представляет собой, полагает Соловьев, длительный процесс, состоящий из множества этапов.

На каждом из этих этапов мир достигает определенного уровня единства, однако мировая душа в жажде утраченного абсолютного единства не успокаивается, а стремится к следующей ступени мирового исторического процесса, представляющей собой единство в более полной форме. Ключевым отношением между этими ступенями мирового процесса становится отношение *обусловленности*. Каждая эпоха мирового бытия обусловлена предыдущей

эпохой, ставшей для нее материальной основой: «активное начало мирового процесса (Божественный Логос), имея теперь перед собою мировую душу уже не как чистую потенцию, а как потенцию, известным образом реализованную [...] может соединиться с нею уже некоторым новым, более определенным образом и породить через нее некоторую новую, более сложную и глубокую связь мировых элементов, для которой прежняя, уже осуществленная их связь служит реальным базисом или материальной средой».¹⁸⁵

Соловьев выделяет четыре главных эпохи данного процесса: астральную, эпоху порождения сложных сил, органическую и эпоху сознания и свободной деятельности, совпадающую с собственно историей человечества.

На первой ступени исторической бытие, представленное космической материей, получает единство в самой общей форме – в виде результата действия закона всемирного тяготения. Речь идет о рождении из первоначального хаоса разрозненных элементов великих космических тел. Эти тела становятся базисом для возникновения более сложной формы единства, обусловленной действием сил магнетизма, химизма, электричества. Под воздействием этих сил космические тела, в частности, солнечная система, обособляются. Солнечная система, как взаимоотношения сложных сил, становится материальной основой следующего уровня единства, связанного с рождением органической жизни. Эти три ступени составляют, по мнению Соловьева, основное содержание космогонического процесса, «в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и, наконец, вводит ее в совершенную форму человеческого организма».¹⁸⁶ С возникновением человечества начинается новый этап развития всеединства – в форме сознания.

¹⁸⁵ Соловьев В. С. Т. 4. С. 139.

¹⁸⁶ Там же. С. 139.

Человеческое сознание стремится воспроизвести в себе те формы единства, которые уже были достигнуты космогоническим процессом в сфере материи. И силы единства представляются уже как господствующие не только над миром материи, но и над сознанием, то есть, как боги. Таким образом, человеческая история первоначально представляется как теогонический процесс, суть и содержание которого аналогичны космогоническому процессу, с тем лишь различием, что последний протекает в форме материи, в то время как первый – в форме сознания.

Первые эпохи теогонического процесса аналогичны этапам космогонического процесса. Речь идет о единстве, которое человеческое сознание достигает в форме астральной, солярной религий и культа органической жизни. Вслед за этим теогонический процесс приводит к рождению самосознания человека, его освобождению от космических сил. Начинается процесс усвоения и развития божественного начала через одухотворение человека. Венец этого процесса – христианство. Христианская религия в этой картине предстает, как высшая потенция единства, обусловленная все предыдущим ходом космического процесса, и истинное осуществление которой является задачей исторического настоящего и ближайшего будущего. Решение этой задачи станет главным мотивом творчества и практической деятельности Соловьева в 1880-х годах.

По сравнению с философско-историческими изысканиями Соловьева в «Философских началах цельного знания» здесь очевидны по крайней мере два существенных новшества. Во-первых, природа включается в историю, которая теперь понимается как процесс космического масштаба. Во-вторых, Соловьев пытается осмыслить этот процесс, прослеживая обусловленность между его различными стадиями. Именно в «Чтениях о Богочеловечестве» мы впервые сталкиваемся с попыткой Соловьева применить прослеживание обусловленности для интерпретации истории. В «Чтениях» Соловьев осмысливает таким образом эпохи космической истории до рождения самосознания. Однако вместе с тем,

Соловьев пытается вписать в эту картину духовно-религиозную историю человечества, трактуемую как осуществленную в историческом времени диалектику религиозного сознания. При этом история христианского мира понимается уже, с одной стороны, как противостояние сознания искушениям ложно понятой теократии, притязанием разума на главную роль в человеческом познании и редукции человека к материальному началу, а, с другой стороны – через призму борьбы обособленных христианских конфессий, каждая из которых по-своему искажает потенцию богочеловеческого единства. Иные измерения человеческой истории и вовсе остаются без внимания Соловьева. В результате получается достаточно пестрая (в методологическом отношении) философско-историческая картина, согласовать которую Соловьев даже не пытается.

2.5 Краткие выводы.

Влияние гегелевской диалектики прослеживается в «Чтениях о Богочеловечестве» во всех ключевых моментах этого произведения. Центром метафизических рассуждений Соловьева оказывается диалектика божественного всеединства, центром философско-исторических построений – конструируемая философом диалектика религиозного сознания. Соловьев конструирует концепцию Богочеловечества, на наш взгляд, в полном соответствии с принципом диалектической системности, который Гегель, критикуя Фихте, формулирует в «Различии между системами философии Фихте и Шеллинга».¹⁸⁷ Речь идет о требовании, исходя из единства противоположностей, двигаться к раскрытию их

¹⁸⁷ Гегель Г. В. Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник, 1988. Вып. 13. С. 150-174; Кантовский сборник, 1989. Вып. 14. С. 126-156; Кантовский сборник, 1990. Вып. 15. С. 127-157. – Кантовский сборник. – 1988. – Вып. 13. – С. 150-174. С. 170-173.

тождества, следя при этом, чтобы ни одна из противоположностей не стала доминантой, нарушив своеобразное системное равновесие.¹⁸⁸

Что касается богословского аспекта мысли Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве», то и здесь все узловые моменты – тринитологию, христологию, софиологию – Соловьевым пытаются раскрыть с помощью диалектического метода. *И в каждом случае, за исключением, быть может, лишь раскрытия троичного догмата, мысль Соловьева проделывает значительную работу по интерпретации гегелевской диалектики в контексте собственных философских целей, задач, установок.* Причем характер этой интерпретации различен. Так, в разворачиваемой диалектике религиозного сознания Соловьев переосмысливает (правда, существенно) лишь один момент – содержание объективности в распавшемся непосредственном единстве божественного и человеческого. Понятие «универсальности», играющее ключевую роль во всей работе, вовсе является полемическим ответом диалектике Гегеля. Но, что важно отметить, диалектике, в данном случае неправильно понятой Соловьевым. Но наиболее оригинально, на наш взгляд, эта интерпретационная работа Соловьева проявляется в софиологии мыслителя. Во-первых, природа того, что Соловьев именуется мировой душой, раскрывается в контексте диалектически необходимого инобытия Абсолюта. Во-вторых, сам механизм инобытия абсолютного начала в системе Соловьева оказывается возможным и действенным лишь благодаря постулированию диалектически противоречивой сущности свободы Софии. Это, с одной стороны, позволяет Соловьеву отозваться на серьезнейшую и труднейшую для христианской мысли проблему творения – а именно проблему «согласования» необходимости творения и свободу Бога от твари. С другой стороны, диалектика мировой души представляет собой еще одну попытку Соловьева справиться с пантеистическими тенденциями собственной философской мысли – попытку

¹⁸⁸ Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». – М.: Наука, 1984. С. 77.

найти, по удачному выражению А. Кожева, «срединный путь между дуализмом и пантеизмом (или акосмизмом), Сциллой и Харибдой всей христианской мысли и мысли Соловьева в частности».¹⁸⁹ «Диалектика» же тринитологии и христологии производят впечатление скорее эвристических приемов, чем результатов системной диалектико-богословской работы.

Однако попытка Соловьева интерпретировать и одновременно интегрировать диалектику Гегеля в собственную философскую мысль наталкивается на серьезные затруднения и противоречия, главное из которых – отсутствие единого подхода к осмыслению истории. Как уже было указано, различные моменты истории, понимаемой как масштабный богочеловеческий процесс, осмысливаются Соловьевым по-разному: история понимается частично как диалектический процесс становления религиозной истины, частично как смена исторических эпох, обуславливающих друг друга, частично как борьба потенции Богочеловечества против искушений ложного всеединства.

В конечном счете, за исключением внутреннего движения божественного всеединства, остальные области применения диалектики оставляют множество вопросов, серьезность и очевидность которых не мог не замечать и сам мыслитель. И дальнейшая эволюция Соловьева (в рассматриваемом нами аспекте) оказалась связанной с серьезным переосмыслением диалектики вообще и возможностью ее применения в собственной философии в частности. Кроме того, даже толкование диалектического опосредствования мировой душой взаимоотношения абсолютного и реального уровней бытия, не решило неудобную для Соловьева проблему пантеистических тенденций его мысли. Результаты переосмысления роли и возможностей диалектики станут очевидны в последнем крупном философском сочинении Соловьева – «Оправдании добра».

¹⁸⁹ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. Атеизм и другие работы. – М.: Праксис, 2007. С. 188.

Глава 3. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» В. С. Соловьева.

3.1 Диалектика и триадическая схема в «Оправдании добра» Владимира Соловьева.

Мы уже затрагивали вопрос об эволюции критического отношения Соловьева к философии Гегеля. Так, в энциклопедической статье «Гегель» Соловьев отказывается от важнейших критических положений, которые он высказывал в адрес гегелевской философии в молодые годы. Во-первых, Соловьев более не считает ошибкой Гегеля выбор категории «чистого бытия» в качестве начального пункта диалектики, поскольку она, по его мнению, акцентирует свойство «вечности» в характеристиках Абсолютной Идеи, в ее ключевых определениях а, значит, необходимость понимания начала логического самораскрытия Идеи как условной исходной точки философствования. Во-вторых, Соловьев отказывается от такого столь характерного для его раннего периода творчества упрека в адрес гегелевской философии: она-де отмечена бессодержательной отвлеченностью. Соловьев отмечает, что само мышление, по Гегелю, есть тождество субъекта и объекта: «Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу вещи [...] По Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом».¹⁹⁰ Отмеченная эволюция критического отношения Соловьева к философии Гегеля доказывает, что в течение своей творческой жизни мыслитель не просто возвращался к философии Гегеля, но пытался переосмыслить ее, уточнить и скорректировать свое понимание важнейших положений философии немецкого мыслителя. Переосмысление зрелым Соловьевым философии Гегеля не могло не изменить его отношения и к гегелевской диалектике, которую философ на раннем этапе своего творческого пути активно пытался интерпретировать и

¹⁹⁰ Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 438.

интегрировать в складывающуюся собственную философскую систему. В таком случае возникает вопрос о том, каково влияние гегелевской диалектики на творчество позднего Соловьева? Мы попытаемся предметно и подробно ответить на этот вопрос путем анализа последнего крупного философского сочинения мыслителя – «Оправдания добра».

Первые главы «Оправдания добра» появились в печати в 1894 году, в 1987 году было опубликовано все произведение. По воспоминаниям Е. Н. Трубецкого, «внешним» поводом для начала работы над «Оправданием добра» послужило желание Соловьева переиздать «Критику отвлеченных начал». Однако при подготовке издания Соловьев очень быстро осознал, сколь радикально изменились его воззрения по многим проблемам, затронутым в «Критике отвлеченных начал». Результатом стало масштабное исследование философа по этике – «Оправдание добра», – в которое положения «Критики отвлеченных начал» вошли лишь частично.¹⁹¹

«Оправдание добра» знаменует собой окончание попыток Соловьева воплотить в реальность теократические идеи, под знаменем которых и прошли для философа 80-е гг. XIX века. Мыслитель уделяет все больше внимания собственно философской проблематике. При этом важно отметить, что в «Оправдании добра» Соловьев, как и в ранние годы, обнаруживает стремление к *системному* философскому мышлению. Последние абзацы «Оправдания добра» посвящены обоснованию перехода от этики к теоретической философии (гносеологии и метафизике): так, рассуждает Соловьев, вопрос о происхождении зла требует метафизического рассмотрения, а оно, в свою очередь, предполагает решение гносеологических вопросов о достоверности истины и способах ее постижения.¹⁹² О своих масштабных и системных философских замыслах – об

¹⁹¹ Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Владимира Соловьева. – СПб., 1913. Т. 2. С. 40.

¹⁹² Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 547.

одновременной работе над этикой, метафизикой и эстетикой – Соловьев упоминает и в письме Н. А. Макшеевой (1897 год).¹⁹³ «Оправдание добра», таким образом, рассматривается мыслителем как первое звено вновь создаваемой философской системы.

Как было показано в предыдущих главах исследования, в ранних произведениях Соловьева одним из важнейших, конституирующих принципов философской систематики мыслителя выступила оригинально интерпретированная гегелевская диалектика, использование которой привело, на наш взгляд, к возникновению ряда существенных для Соловьева теоретических затруднений. Возникает вопрос о том, какую роль мыслитель отводил диалектическому методу в заново создаваемой философской системе. В данной главе мы попытаемся ответить на этот вопрос.

Исходя из идеи о безусловности добра, в самом начале «Оправдания добра» Соловьев постулирует необходимость выведения – с помощью разума – всей полноты его содержания из него самого, а точнее говоря, из тех «первичных данных нравственности», в которых оно заложено. Соловьев признает здесь – вслед за Гегелем, – что методом философской науки должно быть внутреннее самодвижение содержания (*innere Selbstbewegung des Inhalts*) и принцип восхождения от абстрактного к конкретному. Но несмотря на эти констатации Соловьев сразу акцентирует главное отличие своего подхода от того, что применен в гегелевской философской системе.

Рассмотрим основные философско-теоретические линии этого противопоставления. «Первичные данные нравственности» – стыд, жалость и благоговение – выводятся Соловьевым из непосредственного нравственного опыта личности. Задачей нравственной философии объявляется выведение

¹⁹³ Соловьев В. С. Письма. В 4 тт. / под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Общественная польза, 1908-1911. Т. 2. С. 326.

мыслимого содержания этих первоначальных данных. У Гегеля непосредственный опыт как будто тоже является исходным пунктом для философии. Однако его значение ограничивается подготовительными задачами, и он полностью преодолевается дальнейшим развитием познающего сознания: «Философия имеет своим исходным пунктом опыт, непосредственное и рассуждающее сознание. Возбужденное опытом как раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что поднимается выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отстраненное, отрицательное отношение к своему исходному пункту».¹⁹⁴ Для Гегеля опыт есть лишь раздражитель (Reiz) мышления, через преодоление которого философия перемещается в стихию чистого мышления. Соловьев же в «Оправдании добра» не только исходит из непосредственного опыта, но в своих рассуждениях принципиально основывается на нем, постоянно обращаясь к «первичным данным нравственности» и тем историческим формам, в которые они воплотились. Итак, для Соловьева непосредственный опыт оказывается не только источником, но основой и союзником мышления. Перенимая от Гегеля способ формулировки философской задачи, Соловьев, таким образом, приходит к необходимости пересмотреть соотношение мышления и опыта в философском познании, конкретизируя проблему применительно к нравственно-этической сфере.

Опыт, по мнению Соловьева, позволяет установить, что существуют три врожденных человеку нравственных чувства. Это стыд, являющийся источником нравственного отношения к низшей природе, жалость, лежащая в основе

¹⁹⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 тт. – М.: Мысль, 1974-1977. Т. 1. С. 96; Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.5. S. 43-44.

нравственных отношений с равной природой, то есть с другими живыми существами, и благоговение, определяющее наше нравственное отношение к высшему началу. Из этих «первичных данных нравственности» разум выводит аскетический, альтруистический и религиозный принципы нравственности соответственно, каждый из которых выступал на первый план в различных этических учениях.

Соловьев подробно анализирует все три чувства нравственности и соответствующие им нравственные принципы. В контексте исследуемой проблемы для нас важно, что мыслитель использует в этом анализе в том числе и диалектический метод, однако делает это весьма непоследовательно. Речь идет вот о чем: если чувство благоговения перед высшим началом раскрывается у Соловьева через диалектическую триаду, то анализ аскетического принципа нравственности основывается на псевдо-диалектических рассуждениях. При рассмотрении альтруистического принципа нравственности Соловьев и вовсе обходится без диалектики.

Раскрывая диалектику чувства благоговения перед высшим началом, или безусловным добром, Соловьев указывает, что к абсолютному добру мы относимся трояким образом: сначала отличаем свое несовершенное состояние от совершенства абсолютного добра, составляя, таким образом, его противоположность, отрицательное другое. Затем, понимая свое несовершенство, мы сознаем абсолютное совершенство как истину, тем самым идеально соединяясь с ним. Однако безусловное добро требует, – продолжает рассуждение Соловьев, – действительного совершенства, в силу чего перед личностью встает необходимость усовершенствования. Таким образом, «полное религиозное отношение, – пишет Соловьев, – логически слагается из трех нравственных категорий: 1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной

задачи». ¹⁹⁵ Итак, по Соловьеву, мы имеем абсолютное совершенство (момент А), полагающее свое отрицательное другое – несовершенство (момент В) и преодолевающее вместе с ним это противоположение (момент С). Причем момент В (человеческое несовершенство) оказывается, вполне в духе Гегеля, единством себя и своего противоположного. Речь идет о том, что наше несовершенство есть, вместе с тем, совершенство, только потенциальное, а значит, представляет собой, если употреблять терминологию Гегеля, абстрактный момент, нуждающийся в конкретизации. Обращаем внимание на то, что подробный текстологический анализ сочинений В. Соловьева – в соотнесении с работами Гегеля – позволяет принять в расчет не только прямые ссылки на гегелевские идеи и сочинения (что делалось и делается нами на протяжении всего этого диссертационного исследования), но и то, что было у Соловьева «в духе Гегеля».

Чувство стыда и аскетический принцип нравственности раскрываются Соловьевым с помощью следующего рассуждения, которое, на наш взгляд, правомерно назвать «псевдо-диалектическим». По мнению мыслителя, аскетический принцип нравственности, цель которого – подчинение плоти духу, двоится, в результате чего получается тройное отношение. Процесс реализации этого принципа состоит из трех моментов: «1) внутреннее саморазличение духа от плоти, 2) реальное отстаивание духом своей независимости и 3) достигнутое преобладание духа над природой, или упразднение дурного плотского начала как такового». ¹⁹⁶ Схема этого, казалось бы, диалектического процесса, такова: 1) различение А от В, 2) фиксация противоположности между ними, 3) синтез противоположных элементов. Однако «саморазличение духа от плоти» лишь внешне напоминает диалектический момент самоотрицания понятия и полагания

¹⁹⁵ Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 252-253.

¹⁹⁶ Там же. С. 142.

им своего другого. Да и синтез понимается здесь Соловьевым не в духе диалектики Гегеля – не как достижение единства равноправных и равноценных противоположностей, а как подчинение одного элемента другому.

Таким образом, мы сталкиваемся, казалось бы, со своеобразной непоследовательностью использования Соловьевым гегелевской диалектики. С одной стороны, диалектический метод служит Соловьеву ценным методологическим инструментом, позволяющим философу намечать решение серьезнейших для его системы теоретических задач. Таких, например, как раскрытие понятия безусловного добра или, если речь идет о ранних метафизических размышлениях философа, анализ диалектики божественного всеединства. И там, где Соловьев стремится использовать диалектику как методологический инструмент, он следует за Гегелем. Однако, с другой стороны, иные рассуждения Соловьева (например, о чувстве стыда), имеющие, так сказать, триадическую структуру, напоминают гегелевскую диалектику лишь внешним схематизмом. Эту триадическую схему философ использует, по нашему мнению, в качестве своеобразного вспомогательного инструмента, позволяющего философу структурировать и оформить ход рассуждения. Здесь необходимо учитывать, что триадичность философских построений, столь характерная для рассуждений Соловьева, имеет своим источником и основанием не только диалектическую логику. Но не в меньшей степени и христианскую традицию, что было подмечено, например, С. Б. Роцинским, указывающим, что Соловьев «в этой повсеместной тройственности усматривал не столько логический, сколько мистический смысл».¹⁹⁷

В «Оправдании добра», таким образом, мы предлагаем разграничить, так сказать, методологическое применение гегелевской диалектики – это происходит

¹⁹⁷ *Роцинский С. Б.* Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. -М. – Элиста, 1999. С. 46.

лишь в одном случае, а именно при рассмотрении Соловьевым диалектики безусловного добра – от триадической схемы рассуждения, которая основывается не на диалектическом методе, а скорее на догмате о Троице. Это разграничение, возможно, позволит по-новому взглянуть на историко-философские дискуссии о проблеме влияния гегелевской диалектики на Владимира Соловьева. В этих дискуссиях мы встречаемся с противоположными утверждениями: в то время как одни исследователи говорят о значительной и содержательной диалектичности мысли Соловьева, другие – либо настаивают, что в его рассуждениях от диалектики остается лишь внешний схематизм (Д. Чижевский), либо акцентируют внимание на «непонимании» Соловьевым тех или иных аспектов гегелевской диалектики (de Courten). Диалектичность мысли Соловьева представляется очевидной: в центре размышлений философа Абсолютное – как метафизическое начало в ранних произведениях и как этический принцип в «Оправдании добра», – природу которого Соловьев пытается раскрывать именно с помощью диалектики. Вместе с тем в рассуждениях философа обильно встречаются псевдо-диалектические рассуждения, которые, однако, скорее являются не результатом непонимания гегелевской диалектики, а отражают мистическое мироощущение Соловьева. Мистическое чувство триадичности мира было глубоко присуще творчеству философа – достаточно вспомнить его синоптические таблицы «основных форм всечеловеческого организма» и 9 основных определений абсолютного, приводимые в «Философских началах цельного знания». И сама гегелевская диалектика парадоксальным образом была для философа рациональным и, по его выражению, «отвлеченным» воплощением этого мистического чувствования.

3.2 Развитие исторического бытия: принцип обусловленности (Bedingtheit) против принципа опосредствованности (Vermittlung).

Важнейшим и сложнейшим моментом «Оправдания добра» является полный отказ Соловьева от попыток диалектической интерпретации

исторического бытия. Безусловное добро, или абсолютное совершенство, становится у Соловьева основанием истории. Совершенствование понимается мыслителем не только как требование индивидуальной жизни, но и как всемирно-историческая задача: преодоление противоречия между несовершенством человечества и совершенством Бога трактуется как суть истории, ее основа. Но несмотря на диалектичность основания исторического процесса, сам он, по Соловьеву, развивается не диалектически. Исторический процесс представляется Соловьеву последовательной сменой пяти «царств» (минеральное, растительное, животное, человеческое и Божье), каждое из которых является «материей» для последующей ступени развития и занимает по отношению к ней подчиненное положение. Получается, что в историческом процессе, в который включено и развитие природы, нет места диалектике: «камень есть типичнейшее воплощение категории бытия как такового, и в отличие от гегелевского отвлеченного понятия о бытии он не обнаруживает никакой склонности к переходу в свое противоположное: камень есть то, что он есть».¹⁹⁸ В развитии этих пяти царств мы не находим ключевого для гегелевской диалектики механизма опосредствования (*Vermittlung*): каждое царство лишь обуславливает последующее, подготавливая необходимые условия для его возникновения. Причем эволюция не самодостаточна, в том смысле, что для перехода на качественно иную ступень бытия эти возникшие условия должны быть оплодотворены «новым творческим актом, или действием того, что в богословии называется благодатью».¹⁹⁹ Постулирование божественной благодати в качестве, так сказать, активного агента исторического развития, является новым, по сравнению с ранними философско-историческими размышлениями Соловьева, шагом и исключительно

¹⁹⁸ Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 269.

¹⁹⁹ Там же. С. 276.

важно по двум причинам. Во-первых, оно показывает, что мысль Соловьева эволюционировала в сторону более ортодоксального – для России – понимания истории, конституирующим принципом которого является православное учение о синергии. Во-вторых, включение в философию истории концепции божественной благодати свидетельствует об отказе Соловьева от характерных для его ранних работ попыток, возникших, несомненно, под влиянием Гегеля, исключительно рационалистически истолковать ход исторического процесса, найти и раскрыть его логику. Теперь история в понимании Соловьева не есть процесс, развертывающий с логической необходимостью свое имплицитное содержание, но феномен, оставляющий место тайне божественного участия в истории.

С помощью применения категории «обусловленности» Соловьев мыслит раскрыть также и историю того, что он называет «лично-общественным сознанием». В своем развитии, считает философ, оно проходит три ступени: родовой союз, национально-государственный строй и «всемирное общение жизни». Каждая последующая ступень обусловлена предыдущей, которая занимает по отношению к ней подчиненное положение. Соловьев следующим образом истолковывает процесс развития истории: «Всякая общественная среда есть объективное проявление или воплощение нравственности (должных отношений) неизвестной степени человеческого развития; но нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно – не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения».²⁰⁰ Итак, считает Соловьев, нравственное сознание способно – в силу стремления к безусловному содержанию – «перерастать» ту общественную форму, в которую оно воплощено на том или ином этапе исторического развития. В результате между

²⁰⁰ Там же. С. 287.

нравственным сознанием и имеющейся «общественной средой» возникает противоречие, которое приводит к возникновению исторических условий, необходимых для перехода на новый исторический этап. Переход этот, в понимании Соловьева, осуществляется благодаря божественной благодати, в силу чего раскрывается и характер истории как действительного богочеловеческого процесса. Но здесь опять же речь не идет о том, что подвергшаяся отрицанию форма общественного сознания «снимается» в гегелевском смысле этого термина. Она *обуславливает* собой новую форму общественного сознания. Таким образом, и здесь от гегелевской диалектики остается лишь внешняя схематика, имеющая для Соловьева значение эвристического инструмента. Несмотря на диалектичность основания истории, сама история толкуется как линейный процесс выстраивания ступеней бытия в определенном иерархическом порядке.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что *Соловьев последовательно и сознательно отказывается от использования ключевого для гегелевской диалектики механизма опосредствования (Vermittlung), предпочитая вместо него прослеживание обусловленности (Bedingtheit)*. Последнее предполагает исключительно положительную связь между тем, что обуславливает, и тем, что обуславливается. Опосредствование же есть движение, заключающее в себе момент отрицательного отношения к собственному исходному пункту. Для Гегеля различие между этими двумя механизмами было принципиально важным. Так, в «Энциклопедии философских наук» Гегель, анализируя отношение между непосредственным опытом и мышлением, предостерегал от непонимания этого существенного различия: «Если опосредствование превращать в обусловленность и односторонне подчеркивать ее, то можно сказать, что философия обязана своим первым возникновением опыту (апостериорному), но этим, собственно говоря, не

много сказано, ибо на самом деле мышление существенно есть отрицание непосредственно данного».²⁰¹

Ключевым моментом опосредствования у Гегеля является, как известно, категория «снятия» (*Aufhebung*). Для немецкого мыслителя «снятие» – одно из важнейших определений его философии, означающее отрицание, уничтожение и одновременно сохранение, удержание момента в диалектическом движении. Подобное сохранение, по мысли Гегеля, «уже включает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено».²⁰² Фундаментальное значение категории «снятие» для гегелевской философии так или иначе отмечают все исследователи гегелевской логики. Так, И. С. Нарский, подразделяя категории логики Гегеля на системные, оперативные и системно-оперативные, относит «снятие» к важнейшей группе оперативных категорий, которые приняты в качестве принципа построения и объяснения гегелевской системы.²⁰³ Конрад Уц (*Konrad Utz*), метафорически поясняя системообразующее значение данной гегелевской категории, указывает, что именно она позволяет гегелевской системе выстраиваться в вертикальном измерении, в то время как различение противоположных элементов конструирует эту систему в измерении

²⁰¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 тт. – М.: Мысль, 1974-1977. Т. 1. С. 97; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.5. S. 44-45.*

²⁰² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. С. 92; *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke in 21 Bänden / herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944. Bd.3. S. 94.*

²⁰³ История диалектики. Немецкая классическая философия // под ред. Т. И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1978. С. 247.

горизонтальном.²⁰⁴ Н. В. Мотрошилова отмечает, что снятие различий является для Гегеля одной из основных предпосылок – наряду с введением различий – системного принципа «Науки логики», обеспечивающим непрерывное развитие системной целостности.²⁰⁵

Соловьев отказывается от этой важнейшей категории гегелевской логики, по нашему мнению, по трем, как минимум, причинам. Во-первых, специфика системности философии Соловьева отлична от специфики системности диалектики Гегеля, что делает не нужной (в функциональном плане) гегелевскую категорию снятия. В отличие от Гегеля, Соловьев не выстраивает абстрактно-категориальной системы, и потому не нуждается в том принципе системности, роль которого у Гегеля играет именно категория «снятия». Этот отказ Соловьева от абстрактно-категориальной системности, например, при осмыслении бытия, подмечен Н. В. Мотрошиловой: «Когда Владимир Соловьев, как будто бы следуя ритму гегелевской логики, в органической логике довольно скоро обращается к проблеме бытия, то оказывается: он не собирается плести тонкую сеть бытийных категорий, а намеревается выяснить самое суть логико-бытийной (а тем самым гносеолого-онтологической) проблемы – *нетождественность бытия и сущего*»

²⁰⁴ Utz, Konrad. Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels speculative Dialektik in der “Wissenschaft der Logik”. – Paderborn, 2001. S. 91.

²⁰⁵ Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». – М.: Наука, 1984. С. 142-143.

(курсив – Н. В.).²⁰⁶ Во-вторых, «снятие», возможно, не только не было нужным, но и не устраивало Соловьева в качестве механизма осуществления всеединства. В этой категории Гегеля Соловьева, скорее всего, не устраивал именно механизм опосредствованного сохранения снимаемого момента, поскольку в дальнейшем диалектическом движении снятый момент становится все более опосредствованным, в конце концов как бы теряясь в масштабной динамике диалектического развития. Соловьев рассматривает осуществление всеединства, как процесс *собирания* вселенной, в силу чего гегелевской категории «снятия» он предпочитает «обусловленность», подразумевающую *непосредственное* включение каждого момента развития в следующую ступень эволюции в качестве ее основания. Третью причину отказа Соловьева от категории «снятия» указывает Дж. Клайн, отмечая, что «в сравнении с философией самого Гегеля в ней [философии Соловьева – В. С.] видны умеренная тенденция де-аристотелизации и ярко выраженная тенденция реставрации платонизма. Такие характеристики предполагают универсальный синтез – отличный от «снятия» (*Aufhebung*) Гегеля».²⁰⁷ Под де-аристотелизацией и платонизацией Клайн в данном случае понимает такую тенденцию философствования Соловьева, в соответствии с которой его система приобретает как бы «горизонтальный» характер в отличие от

²⁰⁶ Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика, Культурная революция, 2007. С. 100. В этой же работе Мотрошилова Н. В. отмечает подобное специфическое различие между системами Соловьева и Гегеля в контексте фундаментального для обоих мыслителей понимания субстанционально-субъектной природы Абсолюта: «Для Соловьева – уже в отличие от Гегеля и от Шеллинга – тема «субстанция-субъект» имеет не абстрактно-категориальный характер, а тяготеет к метафизико-теологическому размышлению». Мотрошилова Н. В. Указ. соч. С. 192.

²⁰⁷ Клайн Дж. Гегель и Соловьев // Вопросы философии. – 1996. - № 10. – С. 84-93. С. 88. Следует отметить, что Клайн анализирует исключительно ранние работы Соловьева, и его рассуждения относятся в первую очередь к «Философским началам цельного знания».

«вертикальной» системы Гегеля. Речь, по мнению Клайна, идет вот о чем: если Гегель понимает взаимоотношения между философией, религией и наукой как поступательное, хотя и диалектическое развитие, то Соловьев пытается как бы одновременно синтезировать все формы человеческого духа, привести их в единую систему цельного знания. Понимаемый таким образом синтез делает для Соловьева невозможным использование в данном случае гегелевской категории «снятия».

Манон де Куртен (Manon de Courten) в своей монографии «История, София и русская нация. Переоценка взглядов Владимира Соловьева на историю и его социальная ориентация» также подмечает, что Соловьев, используя гегелевскую диалектику, игнорирует момент отрицания и, соответственно, момент снятия отрицания. Однако ее объяснение данного факта тем обстоятельством, что мыслитель, якобы, неверно понимал сущность гегелевской диалектики, представляется неудовлетворительным.²⁰⁸ Во-первых, отказ от опосредствования как способа философского мышления не имеет в «Оправдании добра» исключительного характера в том смысле, что безусловное добро, или абсолютное совершенство, по сути, оказывается у Соловьева, если использовать терминологию Гегеля, опосредствованным человеческим несовершенством и процессом совершенствования, отождествляемого, собственно говоря, с развертыванием истории. Во-вторых, в энциклопедической статье «Гегель», написанной несколькими годами ранее «Оправдания добра», да уже и в своей магистерской диссертации – «Кризисе западной философии», – Соловьев продемонстрировал понимание важности отрицания в логике Гегеля. В частности, излагая в упомянутой статье суть философии Гегеля, он писал, что по мысли этого философа, в истинном философском познании за первым, рассудочным моментом,

²⁰⁸ *de Courten Manon. History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment.* – Bern, 2004. P. 165.

фиксирующим противоположности, следует «второй, отрицательно-диалектический момент – самоотрицание понятия вследствие внутреннего противоречия».²⁰⁹ А, значит, речь идет о сознательном отказе Соловьева последовательно применять механизмы отрицания и опосредствования при осмыслении исторического бытия.

В «Оправдании добра» мы, таким образом, сталкиваемся с тем, что мыслитель использует диалектический метод исключительно для раскрытия природы абсолютного добра. На наш взгляд, в данном произведении Соловьев приходит к убеждению, что *истинно диалектическое развитие присуще только абсолютному в силу самого содержания этого понятия*. Соловьев нигде не указывает на подобное ограничение сферы применения диалектического метода, но, по нашему мнению, это следует из анализа «Оправдания добра» в контексте эволюции влияния гегелевской диалектики на философа. В энциклопедической статье «Гегель» Соловьев, излагая суть философии немецкого мыслителя писал: «Необходимость и движущее начало диалектического процесса заключается в самом понятии абсолютного. Как такое оно не может относиться просто отрицательно к своему противоположному (не абсолютному, конечному); оно должно заключать его в самом себе, так как иначе если б оно имело его вне себя, то оно им ограничивалось бы, – конечное было бы самостоятельным пределом абсолютного, которое таким образом само превратилось бы в конечное. Следовательно, истинный характер абсолютного выражается в его самоотрицании, в положении им своего другого, а это другое, как полагаемое самим абсолютным, есть его собственное отражение, и в этом своем внебытии или инобытии абсолютное находит само себя и возвращается к себе как осуществленное единство себя и своего другого. А так как абсолютное есть то, что есть во всем, то этот же самый процесс есть закон всякой

²⁰⁹ Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 429.

действительности».²¹⁰ Таков, по мнению Соловьева, ход мысли Гегеля, раскрывающий природу абсолютного. Представляется, что за исключением последнего предложения этой цитаты, русский мыслитель полностью его принимает.

3.3 Краткие выводы.

На наш взгляд, в «Оправдании добра» Соловьев радикально переосмысливает возможность использования диалектики в собственных философских построениях. Это переосмысление представляется во многом связанным с попыткой философа решить значимую для себя проблему преодоления пантеистических тенденций собственной мысли. Такое преодоление осуществляется Соловьевым через отказ от диалектического осмысления действительности. Только Абсолютное, по мнению философа, развивается диалектически. Действительность же, *не будучи Абсолютом*, развивается линейно. Вводя в понимание абсолютного начала и действительности различные принципы развития, Соловьев, на наш взгляд, пытается преодолеть пантеистические тенденции – как системы Гегеля, так и своей собственной философии. Таким образом, мы не можем согласиться с утверждением С. А. Левицкого о том, что в «Оправдании добра» Соловьев «очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить».²¹¹ На наш взгляд, в «Оправдании добра» философ как раз проделывает значительную теоретическую работу по преодолению «философских пантеистических категорий», столь свойственных ранним произведениям Соловьева.

²¹⁰ Там же. Т. 2. С. 429-430.

²¹¹ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. – М., 1996. – С. 212. С подобной оценкой согласен и В. В. Лазарев: см. *Лазарев В. В.* Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.). – М.: ИФРАН, 2012. – С. 76.

Причиной отказа Соловьева от диалектического осмысления «не абсолютной» действительности является, на наш взгляд, и специфика фундаментального для его философии принципа всеединства. «Мировой процесс, – писал Соловьев, – не есть только процесс развития и совершенствования, но и процесс собирания вселенной».²¹² История толкуется как распоряжение вселенной в некотором своеобразном иерархическом порядке. И в этом процессе, считал мыслитель, нет места отрицанию одних ступеней развития другими. Вместо этого каждая последующая ступень как бы обнимает собой, включает в себя низшую. Мыслитель обосновывал понимание действительности как процесса «сбирания вселенной», достижения ее подлинного всеединства. И снятие (*Aufheben*), как оно толковалось в гегелевской диалектике, не устраивало Соловьева в качестве способа осуществления данного процесса.

Радикальное переосмысление возможностей использования диалектики косвенно подтверждается и «Теоретической философией» Соловьева, статьи из которой были опубликованы в 1897-1899 годах. В ранних произведениях Соловьева (в частности, в «Философских началах цельного знания») диалектический метод играет существенную роль в гносеологии мыслителя: диалектическое мышление Соловьев называет одним из основных (наряду с анализом и синтезом) философских методов; и именно под влиянием гегелевской диалектики Соловьев разрабатывает «органическую логику». В «Теоретической философии» от диалектики уже не остается и следа: Соловьев выстраивает свою новую гносеологию на иной основе.

Таким образом, в «Оправдании добра» мы сталкиваемся не с неверным истолкованием гегелевской диалектики, как утверждает в своем исследовании Манон де Куэртен, а с глубоким переосмыслением философом места диалектического метода в философском познании. Владимир Соловьев перенял от

²¹² Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. Т. 1. – С. 275.

Гегеля диалектику, но только применительно к безусловному, или абсолютному началу. И все же, несмотря на наличие в мысли Соловьева многочисленных диалектических рассуждений, казалось бы, подобных гегелевским, русский мыслитель, как я утверждаю, отказывается следовать диалектике Гегеля как логике рассуждения при осмыслении «неабсолютной» действительности. Это обусловлено по меньшей мере тремя причинами. Во-первых, стремлением Соловьева преодолеть отвлеченность гегелевской мысли, как, по его мнению, оторванной от действительности: ни во внутреннем опыте (непосредственных данных сознания), ни в опыте внешнем (исторической действительности) мы не находим, по мысли Соловьева, опосредствования. Во-вторых, отказ связан со спецификой фундаментального для философии Соловьева принципа всеединства. В-третьих, многое объясняется попыткой мыслителя преодолеть пантеистические мотивы, которые, по его мнению, были характерны для философии Гегеля. Что касается довольно многочисленных рассуждений Соловьева, схематически и внешне напоминающих диалектическую логику Гегеля, то их применение философом основывалось не столько на философии немецкого мыслителя, сколько на христианской традиции; данные рассуждения были не результатом категориального анализа, но следствием глубоко мистического мироощущения Соловьева.

Заключение.

«Философские начала цельного знания» и «Чтения о Богочеловечестве» являются первыми крупными произведениями, в которых молодой Соловьев попытался изложить свою положительную философию. И, как таковые, эти работы отражают во многом противоречивый процесс формирования философской мысли Соловьева, его первые попытки систематически разрешить оригинально очерченные философские цели и задачи. Важнейшую роль в решении этих задач Владимир Соловьев отводит гегелевской диалектике, пытаясь при этом оригинально осмыслить ее в соответствии с собственными философскими установками и интуициями.

«Философские начала цельного знания», – пожалуй, самое «гегелевское» произведение мыслителя – произведение, в котором влияние Гегеля чувствуется уже в общем замысле работы, проникнутом духом системности и историзма. В этой работе Соловьев пытается решить две фундаментальные задачи. Во-первых, набросать эскиз, задать *схему собственной философии истории*, ключевая роль в которой отводится будущему этапу мирового исторического процесса. Во-вторых, для завершения и обоснования данной схемы Соловьев обращается к метафизике Абсолюта, который оказывается у него неразрывно связанным с мировой историей. Обеспечение связи между историческим развитием и метафизическим началом подчинено у мыслителя главной цели – *формированию концепции Богочеловечества*. Философское же рассмотрение Абсолюта подразумевает для Соловьева выведение из его понятия всех логически необходимых определений. Способом решения обеих задач и достижения поставленной мыслителем в «Философских началах цельного знания» цели оказывается своеобразно интерпретированный диалектический метод.

По нашему мнению, в «Философских началах цельного знания» Соловьев трансформирует гегелевскую диалектику в закон исторического развития, ключевой характеристикой которого Соловьев считает диалектическую

имманентность. Эта трансформация складывается из двух моментов. Первый моментом является отождествление этого закона с органическим развитием. Имманентность и диалектическая триадичность развития толкуется у Соловьева не как чисто логические категории и механизмы, а как органические процессы, свойственные всему живому, в том числе и мировой истории, которая понимается мыслителем как развитие «всечеловеческого организма». С помощью подобной трансформации Соловьев пытается, с одной стороны, *сохранить ценный системосозидающий потенциал гегелевской диалектики*, с другой стороны, *преодолеть ее отвлеченный и панлогистический характер*. Вторая характеристика трансформации складывается из переосмысления Соловьевым момента антитезиса: мыслитель заменяет гегелевский механизм отрицания механизмом обособления. Это позволяет Соловьеву, на наш взгляд, интерпретировать развитие исторической действительности в контексте фундаментального для него принципа всеединства: уже сам термин «обособление» подразумевает временный и условный характер подобного состояния разрозненных элементов и их первоначальное и будущее единство. Кроме того «обособление» становится у Соловьева ключевым механизмом, позволяющим, не рассматривая динамику исторического процесса детально и подробно, сразу интерпретировать и схематизировать ее в расширенном масштабе. Однако понятие «обособления», выступая у Соловьева способом общего, абстрактного рассмотрения, схематизации исторического процесса, на наш взгляд, не оставило мыслителю возможности более конкретной интерпретации истории.

Представленный в «Философских началах цельного знания» проект органической логики, как учения о логически необходимых определениях Абсолюта, уже по своему замыслу заставляет вспомнить о системе и методе Гегеля. Однако и здесь Соловьев вносит ряд существенных корректив по сравнению с гегелевскими основоположениями. Во-первых, исходным пунктом

соловьевской органической логики выступает не категория бытия, а абсолютно-сущее. Вводя это понятие, Соловьев приходит к выводу о его внутренней диалектике: абсолютно-сущее оказывается диалектическим единством себя и своего противоположного. Во-вторых, разворачивая диалектику сущности, Соловьев выстраивает четкую иерархию основных категорий абсолютного: сущее-сущность-бытие. При этом сущность и бытие оказываются полностью зависимыми от сущего: именно оно оказывается субстанциальным источником различий определений сущности и бытия. Этим достигается оригинальное решение одной из ключевых задач, ради которой Соловьев обращается к диалектике Гегеля, – обеспечение логической, то есть безусловно необходимой, связи между сущим и сущностью, а значит и бытием.

Созданная при наибольшем учете диалектики Гегеля «органическая логика» позволяет Соловьеву дифференцировать – в логических определениях – динамику Абсолюта, понимаемого вслед за Гегелем, как субъект. Однако и здесь, в свою очередь, возникает ряд серьезных теоретических затруднений. С одной стороны, исключение из сущности внутреннего источника диалектического развития лишает Соловьева возможности развернуть подробную диалектику ее определений. На наш взгляд, это является одной из причин того, что мыслитель не завершил заявленный проект системы логических категорий сущности. С другой стороны, органическая логика и закон исторического развития порождают – в толковании Соловьева – сильнейшую пантеистическую тенденцию, которая станет еще более очевидной после «Чтений о Богочеловечестве», и с преодолением которой была связана дальнейшая эволюция философской мысли Соловьева. Кроме того, Соловьеву, на наш взгляд, так и не удастся последовательно и непротиворечиво вписать органическую логику в интуитивистскую гносеологию «Философских начал цельного знания».

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пытается решить те же, что и в «Философских началах цельного знания» задачи. Во-первых, разработать

целостную философию истории, целостность которой подразумевала для Соловьева ее связь с метафизикой Абсолюта. Во-вторых, систематически и непротиворечиво разработать философию абсолютного начала. Однако в решение этих задач мыслитель вносит существенные изменения и дополнения.

Историческую действительность Соловьев пытается осмыслить через анализ процесса становления религиозной истины, в котором мыслитель вслед за Гегелем видит совпадение логического (раскрытие природы Абсолюта) и исторического (реальное историческое развитие религиозного сознания). И хотя Соловьев не принимает гегелевского тождества мышления и бытия, которое выступает у немецкого мыслителя основанием принципа логического и исторического, ему, на наш взгляд, удастся избежать противоречия: логика в «Чтениях о Богочеловечестве» толкуется не как стихия мышления, но как внутренняя диалектика божественного начала. Однако, отказавшись от использования, выведенного в «Философских началах цельного знания» закона исторического развития, Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» так и не смог выработать последовательного и непротиворечивого подхода к осмыслению исторической действительности. В результате в этом произведении Соловьева мы видим достаточно пеструю в методологическом отношении картину интерпретации исторического процесса. Различные моменты истории рассматриваются философом по-разному. Так, дохристианская эпоха и само христианство интерпретируются в контексте диалектического становления религиозного сознания. Эту картину Соловьев в свою очередь пытается как бы вписать в общий космический процесс, который осмысливается уже через прослеживание обусловленности между его различными стадиями. При этом история христианского мира понимается как противостояние разнообразным искушениям (ложно понятой теократии, материальному началу и т. д.) и междоусобная борьба христианских конфессий. Мыслитель даже не делает попытки согласовать эти различные подходы.

На страницах «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев вновь разворачивает диалектику божественного всеединства, которая по сравнению с «Философскими началами цельного знания» дополняется и уточняется учением о Софии. При этом ключевым моментом последней становится диалектически интерпретированная Соловьевым теологическая проблема согласования свободы мировой души и логической необходимости включения ее в общую динамику божественного всеединства. Сама софиология в «Чтениях о Богочеловечестве» становится, по нашему мнению, диалектическим инструментом, с помощью которого Соловьев пытается разрешить проблему взаимоотношения между миром и Богом: в свете этого толкования мировая душа, являясь посредником, не только соединяет, но и разделяет абсолютный и действительный «миры». Здесь, по нашему мнению, обоснованно говорить о своеобразной диалектике софиологии Соловьева, с помощью которой при осмыслении проблемы взаимоотношения Бога и мира мыслитель пытается избежать крайностей как дуализма, так и пантеизма. Однако подобный подход лишь до определенной степени решал возникшую теологическую проблему и в целом оставлял в силе пантеистическую тенденцию философии Соловьева. Пытаясь, с одной стороны, еще более ограничить ее, а, с другой, выработать единый подход к осмыслению истории, Соловьев переосмысливает возможности использования диалектики. И в «Оправдании добра» мы сталкиваемся с новыми результатами теоретической работы мыслителя в данном направлении.

В «Оправдании добра» Соловьев – при сохранении диалектического осмысления безусловного начала, которым в данном произведении является «абсолютное добро», – уже *полностью отказывается от каких-либо попыток диалектически интерпретировать историческую действительность*. По сути Соловьев приходит к значительному сокращению сферы применения диалектического метода: диалектическое развитие, по его мнению, присуще

исключительно абсолютному в силу самой его природы. На наш взгляд, эта эволюция мысли Соловьева объясняется целой совокупностью факторов.

Во-первых, гносеологические элементы «Оправдания добра» демонстрируют стремление Соловьева опираться в своих рассуждениях на непосредственный – как внутренний, так и внешний – опыт сознания, который, по мысли философа, не находит при осмыслении действительности ключевого для гегелевской диалектики механизма опосредствования (Vermittlung). В отличие от Гегеля, для которого опыт является подготовительным этапом работы познающего субъекта, необходимым для его перехода в стихию чистого мышления, для Соловьева опыт – основа и союзник мышления. Опыт и ранее играл значительную роль в гносеологии Соловьева – в «Философских началах цельного знания», например, он, наряду с умственным созерцанием, считался главным столпом теории познания. Однако именно в «Оправдании добра» Соловьев делает из признания фундаментальной роли опыта в познании последовательные в отношении диалектики выводы, полностью отказываясь от диалектической интерпретации действительности и признавая единственно возможным способом ее осмысления – прослеживание обусловленности между различными стадиями ее развития.

Во-вторых, в «Оправдании добра» Соловьев вводит в свою философию истории божественное начало в качестве активного исторического агента: для перехода на следующий этап исторического развития («царство бытия») необходимо «оплодотворение» природных условий и человеческих усилий божественной благодатью. Это приближает Соловьева к более ортодоксальному с точки зрения православного богословия пониманию истории и свидетельствует об отказе от столь характерной для раннего Соловьева попытки рационалистически осмыслить историческое развитие как процесс, с логической необходимостью развертывающий свое имплицитное содержание.

В-третьих, сохранение диалектики абсолютного начала при полном отказе от диалектического осмысления действительности связано, на наш взгляд, и с одной из самых главных проблем философии Соловьева – с ее пантеистической тенденцией. Несмотря на диалектичность основания исторического процесса (абсолюта), сам он развивается линейно. Соловьев вводит в абсолютное начало и историческую действительность различные принципы развития. Этим мыслитель пытается как бы подчеркнуть значительную онтологическую дистанцию между абсолютным и реальным.

Вместе с тем в «Оправдании добра» сохраняются довольно многочисленные псевдо-диалектические рассуждения (например, анализ чувства стыда), имеющие триадическую структуру. Данную триадическую схему, на наш взгляд, некорректно интерпретировать исключительно в сравнении ее с гегелевской диалектикой. Своим источником эти псевдо-диалектические рассуждения Соловьева, демонстрирующие приверженность мыслителя к триадическим схемам, имели не гегелевскую диалектику, а мистическое мироощущение мыслителя. Сам диалектический метод являлся для Соловьева рациональным выражением данного мироощущения. Это разграничение, диалектики, как рационального метода познания, и своеобразной триадичности, как иррационального способа мирочувствования, позволяет, на наш взгляд, и иначе взглянуть на историко-философские дискуссии по проблеме влияния диалектики Гегеля на философию Соловьева. В них одни исследователи заявляют о последовательном использовании Соловьевым достижений гегелевской диалектики, другие – настаивают на ее упрощенном и схематическом понимании мыслителем.

Таким образом, пытаясь в «Философских началах цельного знания» обеспечить глубокую и необходимую связь между абсолютно сущим и реальным бытием, Соловьев использует для этого оригинально интерпретированный диалектический метод Гегеля. Однако это порождает серьезную для мыслителя

проблему – существенный пантеизм его системы. Эту проблему в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пытается решить с помощью потенциала самой же диалектики, разрабатывая учение о Софии, как посреднике между Абсолютом и исторической действительностью. Вместе с тем мыслитель пытается найти иной по сравнению с «Философскими началами цельного знания» подход к осмыслению исторического процесса, что также позволило бы ему подчеркнуть дистанцию между Абсолютом и реальностью. Однако, по нашему мнению, в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьеву не удастся найти целостное и непротиворечивое решение поставленной задачи. Решение будет найдено лишь много позднее – в «Оправдании добра». Здесь Соловьев представит способ решения насущной для себя проблемы пантеистической тенденции собственной философии. Это будет достигнуто через отказ от диалектической интерпретации действительности и ограничение сферы применения диалектики исключительно метафизикой абсолютного начала. Подобный отказ от диалектического осмысления действительности будет связан в не меньшей степени и со стремлением позднего Соловьева опираться в своем философствовании на опыт, как «внутренний», так и «внешний». И в нем, по мнению Соловьева, мы не находим ни малейшего подтверждения диалектическому методу.

Библиография

- Абрамов А. И.* Гегель в России // Русская философия. Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. – М.: Алгоритм, 2007. С. 118-119.
- Асмус В. Ф.* Владимир Соловьев. – М.: Прогресс, 1994.
- Асмус В. Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. 30-е годы XIX в. – 20-е годы XX в. – М.: Наука, 1974. – С. 176-189.
- Аринин Е. И.* Субстанциальность религии в трактовке Владимира Соловьева: между Гегелем и Полем Рикёром // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. Ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2003. Вып. 7. С. 134-148.
- Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля // Избранные труды. Т. 2. – Тбилиси: Издательство Тбилисского ун-та, 1973.
- Белкин Д.* Немецкая библиография В. С. Соловьева: 1978-2001 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2003 / под ред. М. А. Колерова. – М.: Модест Колеров, 2004. – С. 734-778.
- Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. – СПб., 1903.
- Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс; Традиция, 2001.
- Гайденко П. П.* Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Соловьева и Гегеля // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 75-93.
- Гайденко П. П.* Об авторе и его герое // Соловьев С. М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция / послесл. П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – С. 382-422.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. В 3 кн. – СПб.: Наука, 2006.
- Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. – СПб.: Наука, 2005.
- Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В 2 тт. – М.: Мысль, 1970-1971.
- Гегель Г. В. Ф.* Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния

философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник, 1988. Вып. 13. С. 150-174; Кантовский сборник, 1989. Вып. 14. С. 126-156; Кантовский сборник, 1990. Вып. 15. С. 127-157.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 2006.

Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993.

Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 тт. – М.: Мысль. 1976-1977.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 тт. – М.: Мысль, 1974-1977.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в кратком очерке. Ч. 1-3. – М.: типография Александра Семина, 1861-1868.

Голубев А. Н. Гегель и Соловьев. Границы идеалистической диалектики // Доклады X Международного Гегелевского конгресса. Вып. II. – М., 1974. – С. 73-87.

Гулыга А. В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник. 1987. – М.: Наука, 1987. – С. 266-271.

Гулыга А. В. Философия любви // Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. – С. 33-46.

Евлампиев И. И. Абсолют как всеединство: Вл. Соловьев // Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX – XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта: в 2 тт. – СПб.: Алетейя, 2000. – Т. 1. С. 179-258.

Заикин С. П. Материалы к библиографии работ о Вл. Соловьеве (1874-1922) // Никольский А. А. Русский Ориген XIX века. Владимир Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – С. 382-414.

Захаров А. А. Историко-философская концепция В. С. Соловьева. – М.: Диалог-МГУ, 1998.

Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.

История диалектики. Немецкая классическая философия / руковод. проекта – Т. И. Ойзерман. – М.: Мысль, 1978.

- Клайн Дж.* Гегель и Соловьев // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 84-93.
- Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991.
- Ковалевский М. М.* Шеллингианство и гегельянство в России // Ковалевский М. М. Избранные труды: в 2 частях. – М.: РОССПЭН, 2010. – Ч. 2. С. 127-165.
- Кожев А. В.* Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. В. Атеизм и другие работы. – М.: Праксис, 2006. С. 175-257.
- Козырев А. П.* Соловьев и гностики. – М.: Издатель Савин С. А., 2007.
- Кохановский В. П.* Диалектика Владимира Соловьева: рациональное содержание и актуальный смысл. – Ростов-на-Дону: изд-во Рост. ун-та 1995.
- Лазарев В. В.* Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Соловьев. – М.: ИФРАН, 1996.
- Лазарев В. В.* Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.). – М.: ИФРАН, 2012.
- Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. – М., 1996.
- Лопатин Л. М.* Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 145-191.
- Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. – М.: Молодая гвардия, 2009.
- Лосев А. Ф.* Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В. С. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1990. – С. 3-32.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.
- Лукьянов С. М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы: материалы к биографии. – М.: Книга, 1990.
- Максимова Л. М.* Указатель к периодическому сборнику научных трудов «Соловьевские исследования» (2001-2008 гг., Вып. 1-20) // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2009. – Вып. 21. – С. 98-122.

Максимов М. В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. – М.: Прометей, 1998.

Максимов М. В. Соловьев и Гегель (к анализу философско-исторических воззрений) // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2001. Вып. 3. – С. 5-19.

Максимов М. В. Метафизические основания историософии Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2001. Вып. 1. – С. 47-75.

Максимов М. В., Максимова Л. М. Материалы к библиографии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2007. – Вып. 22. – С. 113-143.

Максимов М. В., Максимова Л. М. Материалы к библиографии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2012. – Вып. 34. – С. 165-193.

Медушевский А. Н. Гегель и государственная школа русской историографии // Россия и Германия: опыт философского диалога / под общ. ред. В. А. Лекторского. – М.: Медиум, 1993. – С. 146-174.

Миргородский В. Н. Дискуссии об эволюции идей Вл. Соловьева и проблема сущего и бытия // Вопросы философии. – 2008. - № 12. – С. 115-129.

Мотрошилова Н. В. Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // И. Кант. Собрание сочинений на немецком и русском языках: в 4 тт. – М.: Камі; Наука, 1994-2006. – Т. II. Кн. 2. – С. 693-777.

Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика; Культурная революция, 2007.

Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». – М.: Наука, 1984.

Мотрошилова Н. В. Специфика и актуальность философии жизни В. С. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2002. Вып. 5. – С. 6-18.

- Мочульский К. В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – С. 63-218.
- Нарский И. С.* Диалектика рассудка в логике Гегеля // Философские науки. – 1975. – № 4. – С. 69-78.
- Нарский И. С.* Комментарии к гегелевскому истолкованию категории «противоречие» // Философские науки. – 1977. – № 3. – С. 46-48.
- Ненашев М. И.* Ситуации свободы в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2002. Вып. 4. – С. 97-108.
- Нижников С. А.* Метафизика веры в русской философии. – М.: ИНФРА-М, 2012.
- Никольский А. А.* Русский Ориген XIX века. Владимир Соловьев. – СПб.: Наука, 2000.
- Печурчик Ю. Ю.* Мистика Вл. Соловьева и Гегеля // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2006. Вып. 13. – С. 16-25.
- Плотников Н. С.* Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. – 1995. – № 7. – С. 261-289.
- Поломошнов А. Ф.* Проблема создания цельной философии истории: опыт Г. Гегеля и В. Соловьева // Известия Высших Учебных Заведений. Северо-Кавказский регион. Сер.: общественные науки. – Ростов-на-Дону, 2006. – № 3. – С. 3-8.
- Радлов Э. Л.* Владимир Сергеевич Соловьев. Жизнь и учение. – СПб., 1913.
- Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии / сост., вступ. Ст., примеч. Б. В. Емельянова. – Свердловск: изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 96-216.
- Россия и Германия: опыт философского диалога / под общ. ред. В. А. Лекторского. – М.: Медиум, 1993.

- Рощинский С. Б.* Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. – Элиста: Джангар, 1999.
- Рощинский С. Б.* «Гегелевский комплекс» философской системы Вл. Соловьева // Социальная теория и современность. – М., 1995. – Вып. 12. – С. 183-196.
- Сербиненко В. В.* Вл. Соловьев: Запад, Восток и Россия. – М.: Наука, 1994.
- Сербиненко В. В.* Гегель и русская религиозная метафизика XIX века // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / под ред. П. Козловски и Э. Ю. Соловьева. – М.: Республика, 2000. – С. 162-175.
- Соловьев В. С.* Письма. В 4 тт. / под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Общественная польза, 1908-1911; Т. 4 – СПб.: Время, 1923.
- Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений и писем в 20 тт. Т. 1-4. – М.: Наука, 2000-2011.
- Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. – М.: ТПО «Фабула», 1991.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений в 2 тт. – М.: Мысль, 1990.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений Владимира Соловьева в 10 тт. – СПб.: Просвещение, 1911-1914.
- Соловьев В. С. (1917-1990)* // История русской философии конца XIX – начала XX в. Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1917-1990 гг. В 2 ч. Ч. 1. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – С. 153-179.
- Соловьев С. М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997.
- Соловьев Владимир: pro et contra: личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / сост. В. Ф. Бойкова. – СПб.: изд-во РХГИ, 2000.*
- Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Владимира Соловьева: в 2 томах. – СПб., 1913.
- Философия Гегеля. Проблемы диалектики // Под ред. Т. И. Ойзермана, Н. В. Мотрошиловой. – М.: Наука, 1987.*

- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Цыплаков Д. А.* Влияние эстетики Гегеля на онтологические и гносеологические основания эстетики В. С. Соловьева и Н. О. Лосского // *Духовно-нравственные основы российской культуры и образования.* – Новосибирск, 2006. – С. 258-277.
- Чижевский Д. И.* Гегель в России. – СПб.: Наука, 2007.
- Шинарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – Киев: изд-во Киев. ун-та, 1964.
- Шинкарук В. И.* «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля // *Философские науки.* – 1974. – № 5. – С. 57-103.
- Эрн В. Ф.* Библиография В. С. Соловьев // *Сборник первый: о Владимире Соловьеве.* – М., 1911. – С. 207-222.
- Эрн В. Ф.* Гносеология В. С. Соловьева // *О В. Соловьеве: сб. ст.* – Томск, 1997. – С. 117-184.
- Яковенко Б. В.* История русской философии. – М.: Республика, 2003. – С. 247-265.
- Arndt A.* Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs. – Hamburg: Meiner Verlag, 1994.
- Belkin D.* Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. – Tübingen, 2000.
- Brinkmann K.* The Dialectic of the Inverted World and the Meaning of Aufhebung // *Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis.* – Univers. of Tennessee at Martin, 2010. – P. 123-139.
- Courten de Manon.* History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov'ovs Views on History and his Social Commitment. – Peter Lang, Bern, 2004.
- Dimensions of Hegel's Dialectic // ed. by Nectarios G. Limnatis.* – University of Tennessee at Martin, 2010.

- Düsing K.* *Ontology and Dialectic in Hegel's Thought // Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis. – Univers. of Tennessee at Martin, 2010. – P. 97-122.*
- Groberg K.* *Vladimir Sergeevich Solov'ev: A Bibliography // Modern Greek Studies Yearbook. – 1998-1999. – № 14-15. – P. 299-398.*
- Heidemann D. H.* *Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skeptisicm // Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis. – Univers. of Tennessee at Martin, 2010. – P. 157-172.*
- Hegel G. W. F.* *Phänomenologie des Geistes. – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1987.*
- Hegel G. W. F.* *Sämtliche Werke in 21 Bänden // herausgegeben von G. Lasson. – Leipzig, 1905-1944.*
- Hegel G. W. F.* *Werke. Vollständige Ausgabe in 19 Bänden. – Berlin, 1832-1845.*
- Hösle V.* *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.*
- Müller, L.* *Solovjev und der Protestantismus. Mit Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. – Freiburg i. Br., 1951.*
- Navickas J. L.* *Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // The Quest for the Absolute. – The Hague, 1966. – P. 135-154.*
- O' Regan C.* *The Heterodox Hegel. – Albany: State University of New York Press, 1994.*
- Sacke G.* *Wladimir Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. – Berlin, 1929.*
- Schäfer R.* *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. – Hamburg: Meiner, 2001.*
- Schlitt D. M.* *Hegels Trinitarian claim: a critical reflection. – E. J. Brill, Netherlands, 1984.*

Solowjew, Wladimir. Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Bd. 1-8 und Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. – Freiburg i. Br., München: Wewel, 1953-1980.

Steinhauer. K. Bibliography: background material on the international reception of Hegel within the context of the history of philosophy = Hegel Bibliographie // comp. by Kurt Steinhauer. Pt. 2. Under the assistance of Hans-Dieter Schlüter. Vol. 1-2. – München: Saur, 1998.

Strémooukhoff D.; Phillip Guilbeau; Heather Elise. Vladimir Soloviev and his messianic work. – Belmont, Massachusetts: Nordland Pub. Co., 1980.

Utz K. Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels speculative Dialektik in der “Wissenschaft der Logik”. – Paderborn, 2001.

Wandschneider D. Dialectic as the “Self-Fulfillment” of Logic // Dimensions of Hegel’s Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis. – Univers. of Tennessee at Martin, 2010. – P. 31-54.

Wandschneider D. Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision der dialektischen Kategorienentwicklung in Hegels “Wissenschaft der Logik”. – Klett-Gotta, Stuttgart, 1995.

Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Soloviev. – Freiburg; München, 1978.

Wieland W. Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik // Dialektik in der Philosophie Hegels. – Frankfurt a. M., 1978. – S. 194-212.