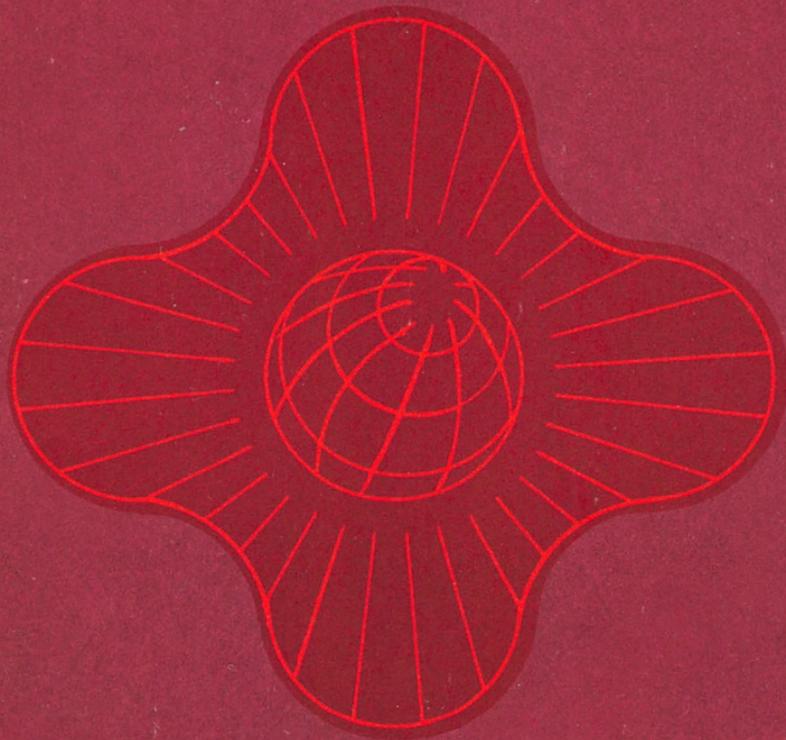




В.Н. АКУЛИНИН

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

От В.С.Соловьева к П.А.Флоренскому



В.Н. АКУЛИНИН

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому

Ответственный редактор
кандидат философских наук Г.А. Антипов



НОВОСИБИРСК
« НАУКА »
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

ББК 87.3
А 44

Рецензент
доктор философских наук О.А. Донских

А $\frac{0301030000-065}{042(02)-90}$ 776-90 II полугодие

ББК 87.3

ISBN 5-02-029602-3

Издательство „Наука”, 1990

Настоящая книга не претендует быть принятой за исчерпывающее исследование того философского течения общественной мысли России конца XIX – начала XX в., которое мы называем „философией всеединства“. Чтобы правильно понять задачи данного труда, его назначение следует считать пропедевтическим; он должен, по мысли автора, служить предварительному ознакомлению, подготавливать к систематическому освоению наследия философской школы всеединства. Естественно, что за рамками изыскания остался широкий простор для более глубокого и взвешенного историко-философского анализа; здесь у автора не было ни возможности, ни нужды „закрыть“ тему. Предпринятое исследование есть первая попытка направить изучение философии всеединства по пути от общего к частному; некоторые из этих путей, как нам кажется, доводят до самой сути, другие оканчиваются в преддверии ее.

Основной целью работы было уяснение только двух положений. Каков предмет философии всеединства, в чем ее специфика – это первое. И второе – каким образом осуществляется возможность заданного предмета религиозной философии? Сведущий читатель легко заметит, что практически в стороне осталось раскрытие динамики воззрений внутри школы, но пусть его не смущает подзаголовок: „От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому“; таким уточнением лишь подчеркивается следующая мысль: школа всеединства будет представлена не отдельными личностями, а персонифицирована в ее цельности.

Автор вполне допускал, что излагаемые и отстаиваемые им утверждения могут показаться взыскательному и компетентному читателю недостаточно убедительными; этим, не в последнюю очередь, объясняется обилие приводимых в книге цитат и наличие приложения.

За компетентные советы, помощь и дружеское участие автор признателен своим коллегам: О.Ф. Мартыновой и В.А. Мартынову, Эве Матушчик, Марку Раймакерсу, А.В. Ремневу, Т.П. Рогожниковой, О.В. Самылову, И.В. Сысоевой; сердечно благодарен А.А. Ермичеву, на протяжении ряда лет оказывавшему доброжелательное содействие в работе над темой; многим обязан Ю.П. Бубенкову, чьи замечания оказались полезными при подготовке рукописи к печати.

ВВЕДЕНИЕ

Деятельность и направленность широчайших интересов философов всеединства составили едва ли не основу так называемого „русского духовного ренессанса“. При известном усилии их влияние можно проследить в творчестве таких разных представителей отечественной культуры, как А. Белый, Б.К. Зайцев, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, И.И. Лапшин, Н.А. Клюев, Н.О. Лосский, Г.И. Чулков, Вяч. И. Иванов. Философы всеединства пытались воплотить социально-преобразовательные интенции своего религиозно-философского мирозерцания, предвосхищая тем самым поворот от „божественных“ тем к „земным“ темам, столь характерный для исканий религиозной мысли наших дней. Более того, их тяготение к мировоззренческим синтезам можно представить как наиболее типичную черту поисков религиозных мыслителей XX в.; она обнаруживает себя и в западной традиции (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман, П. Тиллих и другие представители „диалектической теологии“, П. Тейяр де Шарден, Ч. Хартсхорн), и в восточной (Кан Ювей, Р. Тагор). Сказанного было бы уже достаточно, чтобы обратить пристальное внимание на философию всеединства, однако есть и другие причины.

В условиях пробуждения внимания к мыслителям, „всеми плюнутым“ (В.В. Розанов) и незаслуженно забытым (это относится во всей полноте и к философам всеединства), в условиях обостренного интереса ко всему культурному наследию России. дооктябрьской эпохи восстановление status quo ante есть веление времени. Кроме того, обстановка, сложившаяся вокруг реконструкции „единого потока русской культуры“, вызвала волну дилетантизма с характерными для него предвзятостью и недобросовестностью суждений, тенденциозностью истолкований отечественной

общественной мысли. Очевидно, что историки философии здесь призваны сказать свое слово, которое должно явиться камертоном, задающим верную тональность оценок, свободных от произвольных упрощений.

Обращение к философии всеединства имеет еще и специальную, собственно философскую значимость. Изучение специфики философии, выявление ее предмета и статуса по отношению к другим формам общественного сознания обусловлены важностью в настоящее время метафилософской проблематики¹. Актуальность этого уже была показана в работах советских философов с достаточной убедительностью². В свою очередь, правильный ответ на вопрос о специфике философии невозможен без его историко-философского анализа. Русская же философия конца XIX – начала XX в. (исключая экзистенциализм Н.А. Бердяева³) остается в данном смысле пока вне рамок изучения. А между тем конструктивный анализ проблемы специфики философии именно религиозно-философской традиции дает возможность, следуя логике развития историко-философского процесса, более однозначно оценивать глубину связи и диалектической обусловленности философии, религии, науки и других форм общественного сознания, степень взаимной зависимости теоретико-познавательной и мировоззренческой функций философии, конкретнее понимать ее социальную роль. Наконец, „природа философского знания не будет до конца выясненной, если оставить без внимания мировоззренчески-антропологические вопросы о смысле жизни, о назначении человека“⁴, а как раз эти вопросы и составляли главный интерес философов всеединства. Отсюда с полной ясностью следует, что ныне необходимо вычлениить и проанализировать те аспекты концепции „положительного всеединства“, которые корреспондируют современному пониманию проблемы специфики философии.

В дореволюционной России практически не было сколь-нибудь крупного мыслителя, который в той или иной форме не высказал бы свое отношение к основоположнику философии всеединства – В.С. Соловьеву. Причем в его учении, осознаваемом зачастую как творение национального гения, искали оправдания и

поддержки для собственных воззрений мыслители самого разного толка⁵, а универсализм этого гения, не понятый во всем многообразии, породил желание увидеть в нем своего союзника⁶. По той же причине работы буржуазных философов, начало которым было положено уже в первые годы нашего столетия, страдали схематизмом и субъективизмом.

После не принятой ими революции русские философы продолжили свои исследования в эмиграции. Они, написавшие в 30-е годы подавляющее число зарубежных работ о В.С. Соловьеве, как раз и пробудили на Западе интерес к нашему философу, его учению и последователям. Но для этой литературы было характерно сосредоточение на иррационализме и мистицизме концепции „положительного всеединства” (нашедшее свое законченное выражение у В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского в их обобщающих трудах по истории русской философии). Столь же однобоко воспринимали философию всеединства и некоторые советские исследователи⁷.

Незначительная по объему советская историко-философская литература о представителях философии всеединства до недавнего времени пыталась освещать только отдельные аспекты их воззрений. Но „мозаичность” и декларативность критики повлекли за собою и неадекватную интерпретацию предмета этой критики. Поэтому критический анализ всего корпуса произведений, так или иначе касающихся философии всеединства, должен составить отдельное исследование. Здесь же имеет смысл остановиться лишь на следующем.

Рассмотрение философии всеединства должно основываться на двух взаимосвязанных предпосылках: во-первых, на соблюдении требований целостного подхода к изучению метафизики, во-вторых, на признании существования оригинальной школы, отличной от других школ и направлений философии в России. Работы, которые конструировали бы философию всеединства, отсутствуют. Значение и значительность обобщающего и объективного труда, посвященного этой философии, станут понятными, если, помимо прочего, иметь в виду упомянутые историко-философские работы, авторы которых анализируют частные вопросы до или, вернее, „вовсе без” предварительного

рассмотрения общих вопросов, определяющих самую сущность концепции всеединства, и при этом постоянно „спотыкаются” о нерешенные проблемы. В результате происходит подмена реальных взглядов религиозных философов чуждыми им, но легко поддающимися критике представлениями, на места религиозно-философских систем являются фикции и фантомы. Таким образом, конституирование философии всеединства – вопрос преюдициальный; он должен предварять постановку и разрешение любого частного вопроса, относящегося к философии всеединства.

Обрисованное затруднение не единственное; еще одно порождается диалектичностью взаимодействия философии и религии. Богословие всегда искало путей рационального обоснования догматов во имя усиления их воздействия не только на чувства, но и на разум человека. Со своей стороны и философия часто не могла обойтись без идеи бога. Существует даже точка зрения, согласно которой между философией и богословием не может быть промежуточных форм типа *mixtus*. Она, в свою очередь, зиждется на следующем утверждении: философия опирается на разум и опыт, богословие – на откровение. Однако это – схематический подход, он только упрощает проблему, но не решает ее. Реальная же действительность противоречит схемам и не дает усомниться в существовании такого феномена, коим является религиозная философия. Наличие религиозной философии констатируется историками философии, но принимается она только как данность, ее границы размыты и сама она амфиболична. Ответ же на вопрос, есть ли предмет у религиозной философии, можно получить, лишь соотнеся самую религиозную философию с собственно философией, с одной стороны, и с богословием – с другой.

Определенно трудны для восприятия и стилевые особенности текстов философов всеединства. Некоторые работы В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, а более всего – Л.П. Карсавина с трудом поддаются философскому истолкованию. Стремлением преодолеть отмеченные трудности и определена структура данной книги.

Глава I

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА И ЭТАПЫ ЕЕ ЭВОЛЮЦИИ

ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ

Философия всеединства возникла в последней четверти XIX в. и просуществовала на русской почве до третьего десятилетия XX в. Датой ее возникновения можно считать 1874 год – год защиты и опубликования В.С. Соловьевым магистерской диссертации „Кризис западной философии (против позитивистов)”. В этой работе уже была намечена основная проблематика философии всеединства.

В данном разделе, однако, речь пойдет лишь об общественных, гносеологических и идейно-теоретических предпосылках и основаниях религиозно-философского мировоззрения В.С. Соловьева; другие же факторы, повлиявшие на процесс формирования концепции всеединства (повлиявшие как прямо, так и *a contrario*), останутся без рассмотрения.

Время возникновения и отчасти развития философии всеединства совпадает со временем утверждения капиталистических отношений в России. Философия всеединства явилась одним из направлений русской общественной мысли, отражавших изменения, связанные с отменой крепостничества, и преобразования в социальном, экономическом и культурном развитии страны.

Становление религиозного мировоззрения В.С. Соловьева в его социальном аспекте было обусловлено поисками путей преодоления того глубокого кризиса, начало которого переживала в 60–70-е годы XIX в. официальная церковь России, еще не адаптировавшаяся к бурному прогрессу научного знания, к росту воздействия на общественную мысль „светской” философии. Этот кризис был вызван и тем, что православие, проводя политику „охранения основ”, явля-

лось одним из главных носителей феодальной идеологии, резко противоречившей утверждению новых социально-экономических отношений, свойственных капиталистической формации (реформы 60-х годов практически не коснулись системы управления церковью, которая (система) опиралась на соединение власти церковных иерархов и государственных бюрократов). Комплекс общественно-политических идей православия был мало способен к видоизменению и не мог отражать усиление классовых противоречий в обществе: более того, приверженность традиционализму выдвигалась в качестве основы интеграции верующих представителей всех слоев населения России, что шло вразрез с объективными условиями антагонистического общества. Таким образом, кризис церкви, вызвавший потребность в обновлении ее социально-политического и идеологического курса, как раз и оказался одной из главных предпосылок формирования религиозно-философского мировоззрения В.С. Соловьева.

Неявные попытки модернизировать православие путем обращения к достижениям философской мысли во имя укрепления религиозной веры предпринимались еще в 40-е годы XIX в. В.Н. Карповым и Ф.А. Голубинским, когда было осознано, что „истины веры могут быть и должны быть предметом живой деятельности разума“¹. В начале же буржуазно-демократического периода освободительного движения интеграция религии и философии значительно усилилась, преобразовавшись в философский теизм православия, имевшего место в трудах А.М. Иванцова-Платонова, В.Д. Кудрявцева-Платонова, П.Д. Юркевича. В религиозно-обновленческий процесс вовлекались также светские мыслители². Реакция В.С. Соловьева на противоречие религиозной догмы (требовавшей строго детерминированных отношений между богом как первопричиной и человеком) и современной ему действительности выразилась в его стремлении преобразовать философскую сторону религиозного мировоззрения, еще более рационализировав ее. Поэтому он и обратился к проблеме структурирования отношений веры и знания (откровения, философии и науки).

В гносеологическом плане человек и мир виделись В.С. Соловьеву сложнее, иррациональнее, чем сторон-

никам материалистической традиции и позитивистам. Он стремился выявить этот иррациональный момент (который в современных терминах может быть определен как „бимодальность”) и рационально интерпретировать его с целью снятия дуализма „я” и „не-я” в христианском сознании. Но решить такую задачу, считал он, под силу лишь „цельному знанию”, опирающемуся на веру, ибо вера получает свои принципы не от разума, а непосредственно от бога, через откровение, философия же и наука оперируют достижениями разума и опыта. Можно ли в таком случае вести речь о равнозначности веры, философии и науки? Нет, так как в рамках „цельного знания” довлеет все-таки вера.

Строгая иерархия средств познания в концепции В.С. Соловьева наиболее рельефна тогда, когда он, пытаясь осмыслить все возрастающее количество научных фактов, апеллирует к откровению. Его градация средств познания в зависимости от объекта такова: знание о реальном мире дается наукой, об идеальном мире – философией, но об абсолюте (боге) – только верой. „Цельное знание”, воссоздающее картину „всеединства”, должно быть направлено также на выработку универсальной теории, формулирующей основные принципы единства мира.

Отечественные истоки религиозной философии В.А. Кувакин и В.В. Спиров справедливо усматривают в идеализме 30 – 40-х годов прошлого столетия. „В принципе эти десятилетия, – пишут они, – можно считать исходными в становлении русской религиозной философии как самостоятельного явления. В этот период начинают выкристаллизовываться основные умственные и общественные течения, обусловившие своеобразие идейно-философской борьбы середины столетия”³. В.С. Соловьев наследовал и развивал проблематику православного теизма и раннего славянофильства, оказавшихся в самой средоточии этой идейно-философской борьбы. Наиболее явно это проявляется в его работах 70-х годов. Так, в его стремлении к синтезу веры и знания на православных началах обнаруживается воздействие идей А.М. Иванцова-Платонова (единственного, кого В.С. Соловьев называл своим учителем; его же высоко ценил и С.Н. Трубецкой), говорившего об отсталости богосло-

вия на фоне успехов науки и призывавшего к рациональному обоснованию христианства путем усиления философской его составляющей⁴. Он же обратил внимание Соловьева на то, что и славянофилы говорили о необходимости и возможности „новых начал для философии”, требуя „духовной цельности для правильного разумения и признания отношения веры к разуму, не как чуждой, но как низшей стихии, или, иначе, к стихии, которая полноту своего существования находит только в вере”⁵.

Идею целостного мирозерцания, понимаемого как синтез веры и знания, развивал и другой учитель молодого философа – П.Д. Юркевич, выступавший за то, чтобы свободная вера заполняла пробелы в ограниченном человеческом знании⁶. Будучи последователем Э. Сведенборга, П.Д. Юркевич своим влиянием усилил мистическую сторону учения о всеединстве. Через призму русского теизма оценивал В.С. Соловьев мировую философскую мысль, отчасти повторяя критику со стороны П.Д. Юркевича и В.Д. Кудрявцева-Платонова философии Канта и Гегеля. Последнему В.С. Соловьев в значительной мере обязан идеями эволюционизма, столь характерными для концепции всеединства, и антипозитивистской направленностью своего учения. Критическое отношение к материализму и обращение к религиозно-идеалистическому аспекту философских воззрений прошлого в условиях, когда преобладающее воздействие на общественную мысль пореформенной России оказывало именно материалистическое учение⁷, В.С. Соловьев воспринял от тех же философов.

Таким образом, идейно-теоретической основой концепции всеединства явилась та религиозно-философская линия русской общественной мысли, которая начала формироваться в первой трети XIX в. в академической среде православия. Она была, во-первых, реакцией на догматическую неоднозначность канонов православной церкви, обусловленную прекращением созыва вселенских соборов восточной церковью; во-вторых, реакцией на усиливавшиеся расхождения между меняющимися условиями жизни и косностью православного вероучения, когда неизменяемость вероучения и устройства рассматривалась как один из главнейших признаков „истинной” церкви⁸; в-третьих,

реакцией на господствовавшее тогда и частично сохранившее свою силу вплоть до конца XIX в. мнение, что „христианская религия не имеет крайней и настоящей нужды в философском исследовании вопросов о боге и его отношении к миру и человеку для того, чтобы привести людей ко спасению”⁹.

Эта линия, вобравшая в себя элементы философии Платона, неоплатонизма, патристики, европейских средневековых мистических учений и достижения немецкой идеалистической мысли (в частности, Якоби и Шеллинга)¹⁰, получила свое воплощение в философии русского теизма православных богословов, а выйдя за границы академической среды, – в раннем славянофильстве. Продолжателем этой религиозно-философской линии и явился В.С. Соловьев, а позже его последователи. Это и нужно иметь в виду, говоря о философах, оказавших влияние на формирование мировоззрения автора концепции всеединства; считать же В.С. Соловьева „наиболее крупным русским шеллингианцем”¹¹ (или утверждать, что „наисущественное влияние” на него оказал Августин, Ориген или Кант¹²) – значит отрицать системосозидательный характер его творчества, игнорировать очевидную оригинальность концепции всеединства.

Говоря о мыслителях, чье влияние ощутил на себе В.С. Соловьев в начале своего творческого пути, необходимо упомянуть также Юрия Крижанича и Ф.М. Достоевского. Об определенном воздействии Ю.М. Крижанича, видного славянского мыслителя XVII в., можно говорить вполне уверенно. Действительно, Крижанича сам В.С. Соловьев называл „источником вдохновения” и „инспиратором панславизма”¹³. Вместе с тем отношение Соловьева к идеям Крижанича не было неизменным. Но если советские исследователи (вопреки буржуазным авторам¹⁴) считают, что зачислять Ю. Крижанича в „предтечи панславизма”¹⁵ нельзя, то для Соловьева он всегда оставался „первым славянофилом”¹⁶ (так же относились к Крижаничу и идейно близкие Соловьеву И.С. Аксаков и М.П. Погодин). Весьма вероятно, что эта оценка была воспринята от отца – С.М. Соловьева. Освободившись от полемического задора, свойственного некоторым отечественным исследователям жизни и творчества Ю. Крижанича, мы сможем рассматривать его

идеи в качестве одного из источников соловьевской концепции славянского единения и объединения церквей. При этом следует отказаться от искусственного, по большей части лишь терминологического (и обусловленного слабой изученностью вопроса), разделения „панславизма”, „славянизма” и „славянофильства”.

Что касается Ф.М. Достоевского, то его воздействие на формирование философа В.С. Соловьева (как и обратное влияние философа на писателя) было уже убедительно показано в исследовании С.И. Гессена, опиравшегося на сравнительный анализ текстов того и другого мыслителя¹⁷, и потому остается только согласиться с его аргументацией¹⁸.

В работах последователей В.С. Соловьева обращение к религиозно-философским системам, уже санкционированное „учителем”, получило и теоретическое обоснование. Сторонники концепции всеединства считали, что философия в познавательном аспекте есть знание об абсолютном, но это знание относительного человеческого ума, поэтому, стремясь создать всеобъемлющую систему воззрений, они не пренебрегали идеями своих предшественников. Рассуждая об относительности любой философской системы, Л.П. Карсавин, например, считал возможным и даже должным использовать ее достижения, ибо философская система „полна только в своей комплицированности, в эксплицитности же каждое учение является особою, не погибающей и, в некотором смысле, абсолютно ценною мыслью Божества”¹⁹.

Таким образом, возникновение религиозно-философской концепции всеединства – закономерный итог развития общественной мысли России XIX в. Стремление к религиозному обновлению отражало настроения тех социальных групп, которые жаждали, с одной стороны, рационализировать православие в соответствии с запросами времени, а с другой – с помощью теологических догматов, „дисциплинирующих” разум, преодолеть так называемую „духовную анархию”. Вбирая идеи православных теистов и ранних славянофилов, В.С. Соловьев мечтал восстановить духовную интеграцию общества, найти наиболее целесообразное решение современных ему религиозно-философских проблем.

Первый этап эволюции философии всеединства (1874–1900 гг.) приходится на сложное для страны время, когда развернулась ломка не только устаревших форм хозяйствования (в рамках начальных стадий промышленной революции), но и отживших форм феодально-крепостнического сознания. Этот этап включает периоды возникновения (70-е годы) и становления (80 – 90-е годы) принципиальных основ системы всеединства, а также попыток использования ее в качестве логико-методологического средства разрешения общекультурных и социальных проблем.

Этот этап прошел под знаменем В.С. Соловьева. Именно в его работах 70-х годов: „Кризис западной философии (Против позитивистов)” (1874), „Философские начала цельного знания” (1877), „Критика отвлеченных начал” (1880) – заложен фундамент всей концепции, которая обрела черты законченности в „Чтениях о Богочеловечестве” (1877–1881). Отдельные аспекты концепции разрабатывались в 80 – 90-е годы в его работах „Духовные основы жизни” (1882–1884), „Красота в природе” (1889), „Смысл любви” (1892–1894), „Оправдание добра” (1897–1899) и других. В 80-е же годы В.С. Соловьев предпринимает попытку, прибегнув к своей метафизической схеме, не только осмыслить положение в России и в мире, но и предложить пути решения главных социальных проблем, вмешаться в ход политических событий. Это нашло отражение в его сочинениях „История и будущность теократии” (1886), „Россия и вселенская церковь” (1889), „Великий спор и христианская политика” (1883), „Национальный вопрос в России” (1883–1891).

Думается, что уяснить особенности первого этапа эволюции философии всеединства поможет знакомство с некоторыми фактами творческой биографии В.С. Соловьева, которым не уделялось должного внимания (или которые не были широко известны). При этом сразу же нужно подчеркнуть, что принятая в литературе периодизация творчества этого философа как последовательная смена его приверженности философии, политике и публицистике, затем вновь философии, схематична и не соответствует действительному положению вещей. Она получила хождение

с легкой руки Е.Н. Трубецкого, который выделил в творчестве Соловьева „подготовительный” (1873–1882), „утопический” (1882–1894) и „положительный” периоды²⁰. Эта периодизация не вызывала сомнений, ибо подкреплялась авторитетом Е.Н. Трубецкого, капитально изучившего систему В.С. Соловьева и много лет состоявшего в дружеских отношениях с ним. Однако эта периодизация опиралась скорее на хронологию опубликованных соловьевских работ. Она не отражает истинной эволюции взглядов автора концепции „положительного всеединства”, и этот вывод можно обосновать ссылками на эпистолярное наследие и на архивные материалы. Позднейшие же исследователи отождествили периоды, выделенные Е.Н. Трубецким, с философским, политическим, публицистическим видами деятельности В.С. Соловьева и противопоставили их друг другу, игнорируя тот факт, что для него не существовало философии как отвлеченного, абстрактного мировоззрения, но философия представлялась ему теоретическим средством переустройства мира.

Конечно, нельзя говорить, что взгляды В.С. Соловьева не претерпевали изменений, но речь в этом случае должна идти лишь об их последовательном развитии; резкое изменение содержания или формы изложения, отказ от одних тем и обращение к другим не были характерны для творчества философа. Говоря о переходе от вопросов церковных к вопросам политики, как о „естественном и необходимом”, Э.Л. Радлов справедливо отмечал, что „в сущности здесь никакого перехода не было; это то же служение одной идее, но в иной ее форме”²¹.

Что же касается непосредственно публицистики, то ей В.С. Соловьев уделял большее или меньшее внимание во все „периоды” своего творчества. Так, уже в „подготовительный” период, когда якобы он интересовался лишь проблемами теоретической философии, ему не были чужды вопросы и явления текущей жизни общества. Это проявилось, в частности, в его поездке в 1877 г. в качестве корреспондента „Московских ведомостей”, издаваемых М.Н. Катковым, на театр русско-турецких военных действий²². Значительное преобладание критико-публицистических работ над религиозно-философскими в 80-е годы вызывалось

причинами чисто внешнего свойства. Во-первых, как отмечал и Э.Л. Радлов, публицистика была для В.С. Соловьева источником средств для жизни²³. И действительно, после 1879 г. (когда умер его отец), особенно с 1881 г. (когда была оставлена государственная служба), публицистика, наряду с поэзией, вносила весомый вклад в бюджет философа²⁴. Во-вторых, публицистическая форма изложения была своеобразной реакцией на цензурные стеснения. „Духовные журналы для меня закрыты окончательно и безусловно, – писал В.С. Соловьев Н.Н. Страхову. – Всякое положительное развитие моих мыслей сводится на проповедь Вселенской церкви и примирения с папством, чего ни один светский журнал, ни назадняческий, ни напередняческий, допустить не может, не говоря уже о цензуре. Остается, следовательно, излагать отрицательную или критическую сторону своих мыслей”²⁵. Русская цензура препятствовала публикации философских работ. „Не вижу особой пользы в издании русских книг, неизбежно запрещаемых в России”, – признавался В.С. Соловьев²⁶. Строгому контролю подвергались не только письменные, но и устные выступления философа. В 1882 г. попечителю Санктпетербургского учебного округа Ф.М. Дмитриеву было вменено в обязанность посещать публичные лекции В.С. Соловьева, а затем отчитываться перед К.П. Победоносцевым. И позже обер-прокурор Святейшего Синода не упускал ни малейшей возможности воспретить своему „поднадзорному” выход на широкую публику с религиозно-философскими вопросами, мотивируя это тем, что философ якобы глумится над православием и православной церковью, ведет зловредную политическую пропаганду.

В последние годы жизни, когда, согласно схеме „три периода”, В.С. Соловьев сосредоточился на „сугубо философских” вопросах, он тем не менее не оставлял публицистики и даже в конце 1897 г. собирался издавать и редактировать в Петербурге еженедельник, о чем свидетельствует содержащийся в его записной книжке набросок обращения в Государственное Управление по делам печати²⁷. Против принятой периодизации творчества Соловьева говорят и свидетельства о „чисто философских” его интересах именно в „публицистический” период. В поисках способов

быть менее зависимым от цензуры Соловьев задумывает создать философское общество и издавать философский журнал. Именно его стараниями впервые в России был основан журнал „Вопросы философии и психологии”. В.С. Соловьев сделался его активным автором и одно время собирался редактировать в нем отдел философии религии. В 1897 г. он стал одним из учредителей Философского Общества при Санкт-Петербургском университете²⁸, которое – наряду с Московским Психологическим Обществом – явилось едва ли не решающим моментом становления отечественной философии как самостоятельной науки.

Специфику первого этапа эволюции философии всеединства отенит также указание на недопустимость преувеличения того значения, которое имела концепция „положительного всеединства” при жизни ее автора. Известность В.С. Соловьева среди современников была скорее негативного характера. Многие имели о нем превратное представление как о приверженце католицизма и противнике православия. Система же „всеединства” практически не подвергалась критическому анализу. Имя ее создателя попадало (особенно в последние годы его жизни) в поле зрения фельетонистов и авторов малозначимых рецензий на его книги. Книга „Оправдание добра”, например, не нашла понимания ни в либеральной, ни в консервативной печати, а акт избрания философа почетным членом Московского Психологического Общества был расценен в правой периодике как „дикая выходка”²⁹. Как отмечал С.А. Аскольдов, „поразительно неблагоприятна литературная судьба этого философа-богослова, бывшего при жизни писателем для немногих”³⁰. Среди этих „немногих” последовательными приверженцами системы „всеединства” были лишь братья Сергей и Евгений Трубецкие. Поэтому совершенно неубедительным выглядит заявление Л.А. Когана, что „XIX век прошел в истории русской домарксистской мысли под знаком необъявленного духовного поединка между Чернышевским и Соловьевым. Оба они находились в фокусе идейно-философской борьбы. На первого делали ставку одни общественные силы, на второго – другие”³¹.

Хотя такое „доказательство” классово обусловленности идеологической борьбы несостоятельно и

даже противоречит фактам, оно переключалось и в некоторые более поздние исследования. Так, Л.Е. Шапошников полагает, что „идеи В.С. Соловьева были в последней четверти XIX и начале XX века в центре внимания не только богословской мысли, но и всей буржуазной идеологии”³². Известно же, что после прекращения профессорско-преподавательской деятельности сфера „проповедничества” для В.С. Соловьева практически ограничивалась салонами графини С.А. Толстой-Бахметьевой, княгини Волконской и принцессы Е.И. Ольденбургской. А эти представители класса феодалов не имели почти никаких связей не только с русским народом, но и с оппозиционно настроенной буржуазной интеллигенцией. Вообще в правительственных кругах отношение к личности и идеям Соловьева было резко неодобрительным, что подогревалось правой и ортодоксально-православной печатью. Александр III, к примеру, считал философа „чистейшим психопатом”³³. В.С. Соловьев и сам вполне сознавал, что подвергнут властями предрержащими отлучению от активной русской интеллигенции, о чем он шутливо сообщал Ф.Д. Батюшкову³⁴.

Как отмечалось выше, на первом этапе эволюции философии всеединства у В.С. Соловьева было только два последовательных сторонника – С.Н. и Е.Н. Трубецкие. «Я заинтересовался „Критикою отвлеченных начал” Соловьева, которая печаталась в „Русском вестнике” одновременно с „Братьями Карамазовыми”. Мой брат наткнулся на богословские произведения Хомякова, которые тотчас были нами обоими прочтены с жадностью. Благодаря этим влияниям наш поворот к религии не остановился на промежуточной ступени неопределенного и расплывчатого теизма, а сразу вылился в определенную и ясную форму возвращения к „вере отцов”», – вспоминал Е.Н. Трубецкой³⁵. Главным для него было отыскать исторические аналоги концепции всеединства, в частности, среди философских учений Древней Греции и раннего христианства и переосмыслить их во имя углубления и развития метафизики всеединства. Критический анализ метафизических систем древности был призван показать, что метафизика познавала истину в исторически необходимых формах и что те противоре-

чия, которые разделяли эти формы, были лишь исторически необходимыми моментами в развитии метафизических идей.

Стремление подвести „исторический фундамент” под метафизическую конструкцию всеединства и его собственные заявления о нетворческом, но критикосинтетическом характере своих работ давали современникам повод называть исследования С.Н. Трубецкого историческим „аспектом” трудов В.С. Соловьева³⁶. Занимался он и отысканием исторических корней основных категорий всеединства. Так, рассмотрению Логоса он посвятил специальное „философско-историческое исследование” – „Учение о Логосе в его истории” (1900).

Солидарность С.Н. Трубецкого и В.С. Соловьева в философских вопросах была подкреплена тесным дружеским общением. Рекомендуя работы С.Н. Трубецкого к печати или рецензируя их, В.С. Соловьев не подвергал критике их основное содержание по той простой причине, что, как он сам отмечал, был с этим содержанием „безусловно согласен”, причем принимал частные критические замечания, которые делал ему младший товарищ³⁷.

Основные работы С.Н. Трубецкого: „Метафизика в Древней Греции” (1890), „О природе человеческого познания” (1890), „Детерминизм и нравственная свобода” (1894), „Основания идеализма” (1896) – получили впоследствии высокую оценку сторонников всеединства, которые считали, в частности, что „историческое изучение христианского логизма... безусловно необходимо”³⁸, и рассматривали это в качестве очередной задачи истории философии.

Влияние В.С. Соловьева на Е.Н. Трубецкого на много лет определило тематику работ последнего. Талантливый юрист, создавший лучший для своего времени учебник по истории права, не оставлявший разработку правоведческой проблематики в течение всей своей жизни³⁹, Е.Н. Трубецкой с ранних лет определил путь развития собственного мировоззрения как религиозно-философский. «В этом направлении, – писал он, – меня поддерживало чтение „Критики отвлеченных начал” Соловьева. Начертанный им план синтеза между верой и знанием был принят мною с восторгом, как программа всей христианской

мысли будущего, которой должна быть подчинена и вся программа моей личной умственной деятельности. Сформулированный Соловьевым идеал окрылял мою юношескую мечту»⁴⁰.

Работы Е.Н. Трубецкого, относящиеся к первому этапу эволюции философии всеединства, так же как и сочинения С.Н. Трубецкого, имели по преимуществу критико-синтетический характер. Е.Н. Трубецкой еще не выходил за рамки историко-философского критического анализа с позиций „положительного всеединства”, о чем можно судить по следующим его трудам: „Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке” (1892), „Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке” (1897). Сам он пояснял, что эти исследования были вызваны сомнениями в идее В.С. Соловьева о „вселенской теократии”. „Историческая задача, которую я задавал в этих трудах, – объяснял он, – привела меня к результату догматическому – к определенно отрицательному суждению о средневековой, латинской теократии и к оценке римского католицизма вообще, как односторонней формы христианства законнического”⁴¹. Однако здесь (и Е.Н. Трубецкой сознавал это) еще не было „полного преодоления” утопии В.С. Соловьева (который называл свою теократию „свободной”, тем самым отличая ее от теократии католицизма – называемой им „насильственной”), „преодоления” как стремления к усовершенствованию, характерного для представителей философии всеединства на втором этапе ее эволюции. В своих ранних работах Е.Н. Трубецкой стремился выявить слабость и несостоятельность воплощения социально-политических идеалов в концепциях, наиболее близких ему по духу, и с позиций всеединства определить направление реализации практически-преобразовательного потенциала, заложенного в системе В.С. Соловьева.

На первом этапе своей эволюции философия всеединства еще не оформилась в школу или направление. Еще нет влиятельных и стабильных печатных органов⁴², нет учителей и учеников, нет устойчивых традиций; еще не устоялась оригинальная проблематика всеединства, выделяющая эту концепцию из других направлений философской и религиозной мысли России. Этот этап может быть назван этапом

„становления концепции”, на котором происходила „свободная интеграция” идей. Творческое осмысление теоретических проблем и духовных запросов пореформенной России сочеталось с углубленной разработкой широкого спектра вопросов. Эта синтетичность проблематики, направленная на снятие мировоззренческих противоречий, в конечном счете была подчинена христианской догматике, признаваемой предельным основанием философского рассуждения. Суть этой интеграции составляло „философское признание человеческим умом той положительной истины, которая дается в откровении”⁴³ (религиозный опыт выступал для философского мышления как испытываемое, а не как основа испытания или критерий истины⁴⁴). Таким образом, В.С. Соловьев стремился выйти из рамок, которыми православное богословие традиционно ограничивало философию, отводя ей лишь пропедевтическую роль. В этом пункте философ объективно сближается с католическими толкователями соотношения философии богословия, разделяющими богословие на „естественное” и „богооткровенное”.

Утверждая философское знание наряду с мистическим и опытным знанием, В.С. Соловьев жаждал устранить их противоречивость в „органическом синтезе” (в котором аподиктические суждения философии не противоречат догматам вероучения и гипотетическим положениям опытных наук), так как считал, что и по форме и по содержанию они не могут быть идентичными, но в единстве становятся „свободной теософией” – той теософией, которая и обеспечивает нам доступ к „истинному” знанию. Являясь по содержанию теологически ориентированными, по форме философские произведения В.С. Соловьева не вписывались ни в одну из дисциплин православной теологии – ни в „основное”, ни в „догматическое”, ни в „нравственное”, или „обличительное”, богословие. Философа не устраивало то, что в традиционном богословии человек и мир предстают одномерными, обращенными лишь к богу, а другое измерение – собственно земная жизнь человека в мире с ее социально-экономическими, политическими и культурными противоречиями – оставалось вне интересов православных ортодоксов, считавших любые попытки

приспособить богословие к меняющемуся миру разрушительными для православного традиционализма.

В.С. Соловьеву, не связанному директивными указаниями православной церкви и имевшему вследствие этого больше свободы по сравнению с богословами-философами, казалось возможным поднять верование на такой уровень („свободной теософии”), на котором удастся устранить противоречия постулатов догматического богословия не только результатам естественно-научных исследований и философским их обобщениям, но и меняющимся идеологическим запросам секуляризированного общественного сознания. Таким образом, первый этап эволюции философии всеединства – это критика В.С. Соловьевым отвлеченно-догматического характера традиционного православия, попытки создать на его основе модернизированное, реформированное христианское верование (призванное стать всеобъемлющим миропониманием и мироотношением), исходный пункт которого – православие, конечный – надконфессиональность.

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ

Начало второго этапа эволюции философии всеединства совпадает со временем назревания первой русской революции. К этому моменту в России до предела обострились социальные антагонизмы, требовавшие для своего разрешения буржуазно-демократических преобразований. В этих условиях усилилась консолидация различных слоев и групп общества. Процесс консолидации коснулся также и идеологии и философии, в результате чего происходила постоянная переаттестация умов.

Одним из таких мыслящих людей был С.Н. Булгаков. До 1900 г. „легальный марксист”, ревнитель Канта, С.Н. Булгаков, окончивший юридический факультет Московского университета, выступил в печати с рядом политико-экономических работ: „О закономерности социальных явлений” (1896), „О рынках при капиталистическом производстве” (1897), „Закон причинности и свобода человеческих действий” (1897), „К вопросу о капиталистической эволюции земледелия” (1899), „Капитализм и земледелие”

(1900). Пятилетняя деятельность С.Н. Булгакова в качестве „легального марксиста” (Г.В. Плеханов приветствовал в его лице „надежду русского марксизма”⁴⁵) уже к 1899 г. сменилась движением „от марксизма к идеализму”. „...Я возвратился из-за границы, – писал С.Н. Булгаков, вспоминая то время, – уже с разложившимся марксизмом, к[ото]рый оказался для меня кратковременной болезнью юности и переходной стадией на моем окружном пути к совершенно иному, религиозному мировоззрению...”⁴⁶ Такой „окружной путь”, характерный не только для С.Н. Булгакова, но и для Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и других, зачастую воспринимался демократически настроенной интеллигенцией как движение назад, хотя воспринимался с известными оговорками. По поводу обращения недавних марксистов С.Н. Булгакова и М.И. Туган-Барановского к идеализму В.Г. Короленко, например, писал своей корреспондентке в феврале 1903 г.: „Все это – часто очень нехорошо, потому что люди обращают свои поиски назад и хотят выкинуть за борт то, что человечество уже узнало и никогда не забудет. Но самое чувство, побуждающее искать широких мировых формул, – я считаю нормальным, неистребимым и подлежащим бесконечной эволюции”⁴⁷. Куда резче высказывался А.М. Горький. „Если б Вы знали, – писал он в январе 1902 г. К.П. Пятницкому, – как мне противен этот поворот назад!...”⁴⁸ Действительно, тяготение либеральной интеллигенции к революционной социальной теории сменилось тяготением к религиозному теоретизированию. Целью социального прогресса было объявлено „богочеловечество”. „Христианская идея всечеловечества и заставила многих марксистов обнаружить, наконец, загнанную, затаенную жажду Бога и религии: именно эта неутоленная жажда заставила сломать позолоченные рамки марксистской клетки”, – не без удовлетворения отмечал метаморфозы „легальных марксистов” литературный критик А.С. Глинка, близкий впоследствии к философам всеединства⁴⁸.

Идейное превращение С.Н. Булгакова пришлось на грань веков, когда началось его обращение к религиозной философии, а именно к философскому наследию В.С. Соловьева. Переход на новые позиции был засвидетельствован Булгаковым в статье „Основ-

ные проблемы теории прогресса”, напечатанной в сборнике „Проблемы идеализма”, увидевшем свет в ноябре 1902 г. (сборник объединил также Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и других). В том же году Булгаков декларирует свою приверженность „положительному всеединству” в статьях: „Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой: параллели” (сборник „Литературное дело”) и „Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?”. Последней работе он придавал особенное значение. Первоначально статья была публично прочитана в Киеве, Полтаве, Кишиневе, затем в журнале „Новый путь” появилось подробное ее изложение, а полностью она была напечатана в журнале „Вопросы философии и психологии” в 1903 г. и, наконец, тогда же перепечатана в сборнике С.Н. Булгакова „От марксизма к идеализму”. Здесь он, констатируя „упорное и подозрительное недоверие интеллигенции” к философии В.С. Соловьева и задавая вопрос: „В чем современное сознание нуждается больше всего, какова духовная жажда современного человечества?”, – отвечает на него вполне определенно: „Оно жаждет более всего того, что составляет основное начало всей философии Соловьева, ее альфу и омегу, – *положительного всеединства*”⁵⁰. По мнению Булгакова, „современное сознание, разорванное, превращенное в обрывок самого себя в системе разделения труда, не перестает болеть этой своей разорванностью и ищет целостного мировоззрения, которое связывало бы глубины бытия с повседневной работой, осмысливало бы личную жизнь, ставило бы ее *sub speciem aeternitatis*”⁵¹. Политическая деятельность Булгакова в предыдущие годы (участие в „Союзе Освобождения”, сотрудничество в издаваемом в Штутгарте журнале „Освобождение”) сблизила его с С.Н. и Е.Н. Трубецкими (коллегой последнего он был по университету св. Владимира в Киеве).

С января 1903 г. начал выходить ежемесячный журнал „Новый путь”. Его редактор-издатель П.П. Перцов, определяя свою программу, писал: «Мы стоим на почве нового религиозного миропонимания. Мы поняли, что осмеянный отцами „мистицизм” есть единственный путь к твердому и светлому пониманию мира, жизни, себя... Гоголь, Достоевский, Владимир

Соловьев – вот наша родословная. Постепенное раскрытие и уяснение новой религиозной мысли в последовательности этих имен – вот основание наших надежд, залог нашего будущего»⁵². Журналу, действительно, в немалой степени удалось способствовать сплочению религиозно-философских сил России, которые провозгласили разрыв с „утилитарно-позитивным мировоззрением”. На платформе „Нового пути” сходятся литераторы, философы, критики, объединенные желанием „обновить” русскую интеллигенцию. В их число вошли и участники Религиозно-Философских Собраний в Петербурге.

Возникшие в 1901 г. по инициативе В.В. Розанова, Собrania первоначально проводились у него на квартире. Затем они были „легализованы”, официальным председателем стал ректор Петербургской духовной академии. Среди участников Собраний оказались либеральные интеллигенты, синодальные чиновники, преподаватели духовной академии. „Светское” ядро Собраний группировалось вокруг Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус, которые еще в начале 90-х годов начали свои религиозно-философские изыскания. «Собrania эти, – как пояснялось в редакционном вступлении к издаваемым по их материалам „Запискам”, – возникли в среде лиц светского и духовного образования в целях живого обмена мыслей по вопросам веры в историческом, философском и общественном освещении. – Необходимость подобных собраний объясняется возрастающим вниманием нашего общества к религиозным темам. Но препятствием к желательной работе в этом направлении является, между прочим, давняя исторически-установившаяся разобщенность духовенства и светских людей, а также духовной и светской печати. Смягчение и возможное устранение этого отчуждения представляет одну из главных целей собрания»⁵³. Однако „соединение церкви с миром, со светским обществом, с культурою” на этих Собраниях, как констатировал Д.С. Мережковский, не удалось⁵⁴. Поэтому В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, А.В. Карташов, В.Д. Философов и некоторые другие участники Собраний, продолжая поиски „новой религиозности”, объединились на страницах журнала „Новый путь” (с 1905 г. – „Вопросы жизни”) с начинавшей формироваться группой ортодоксальных последо-

вателей В.С. Соловьева. В нее наряду с Е.Н. Трубецким, С.Н. Булгаковым вошли и более молодые адепты – П.А. Флоренский и В.Ф. Эрн.

П.А. Флоренского и В.Ф. Эрна связывала тесная дружба еще со времени совместного обучения в Тифлисской гимназии, где они (вместе с А.В. Ельчаниновым) были организаторами „Литературно-философского кружка“, рассматривавшего, по воспоминаниям одного из участников, и вопросы смысла жизни в их религиозно-философском аспекте⁵⁵. Эта дружба укрепилась за годы студенчества в Московском университете. В то время в круг интересов Эрна и Флоренского вошли труды Августина, Оригена, В.С. Соловьева (интерес к идеям последнего возник не без влияния С.Н. Трубецкого, читавшего здесь курс истории философии). В 1904 г. В.Ф. Эрн, оставленный при университете при кафедре всеобщей истории, почувствовал себя, однако, как позже он писал в *sigillum vitae*, более призванным к философии, чем к истории⁵⁶. В 1906 г. он сообщал своему бывшему однокашнику: „С [С.Н.] Трубецким последний год я виделся несколько раз. Один раз имел с ним принципиальный большой разговор“⁵⁷. Как пояснял автор воспоминаний о В.Ф. Эрне литературовед Е.А. Архипов, „это и был разговор, где Вл[адимир] Ф[ранцевич] впервые и определенно решился формулировать свою проблему борьбы за восточный Логос против западного Ratio“⁵⁸. „Борьба за восточный Логос“ понималась В.Ф. Эрном не только как отстаивание и развитие идей В.С. Соловьева в философии, но и как открытое политическое выступление с позиций христианства, православия в частности.

В условиях революции 1905 г. С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн стремились радикализировать идеи религиозного обновления, воспринятые от В.С. Соловьева. Во многом этому благоприятствовало то обстоятельство, что на смену К.П. Победоносцеву, нетерпимо относившемуся не только к идеям автора концепции всеединства, но и к его личности, называвшему творчество В.С. Соловьева „блядословием“⁵⁹, на должность обер-прокурора Синода был назначен князь А.Д. Оболенский, личный друг философа и поклонник его религиозно-философской системы. „Это была, – вспоминал Е.А. Архипов, – редкая полоса

в истории русской общественности. Впервые серьезно и впервые в большой массе русское интеллигентное общество остановило свое внимание на христианстве как общественном течении, почувствовало интерес к христианскому социализму, к проблеме действенного и жизненного христианства⁶⁰. И нет ничего удивительного в том, что, доведенные до своих крайних выводов, мысли В.С. Соловьева о церковной реформации в интерпретации его последователей стали звучать как непротиворечащие этическим идеалам социализма, толкуемым именно в религиозном плане.

После закрытия в конце 1905 г. журнала „Вопросы жизни” (позицию которого З.Н. Гиппиус определила как „переход от позитивной к религиозной общественности”⁶¹) всеединцы не отказались от планов иметь свой печатный орган⁶². В.Ф. Эрн в конце 1906 г. сообщал своему корреспонденту: «Скоро осуществится одна из заветных мыслей наших. С начала декабря получаем возможность издавать еженедельный журнал... Будут вести журнал Свенцицкий, Булгаков и я, а непосредственными сотрудниками будут почти все сотрудники „Вопросов жизни”»⁶³. Однако этот проект реализовать не удалось. Не сбылись надежды и „овладеть” еженедельником „Век”, в котором *in* союзе сотрудничали С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн. Но мысль о совместном выступлении в печати не оставляла вновь обращенных всеединцев. Они, а также А.В. Ельчанинов и В.П. Свенцицкий организуют „Религиозно-общественную библиотеку”, первым значительным изданием которой явился сборник статей „Вопросы религии” (Вып. 1, 1906)⁶⁴. Программный характер группового выступления был очевиден. „Вопросы религии”, – отмечала З.Н. Гиппиус, – это прежде всего действительно *сборник*, собрание людей, связанных между собой одной нитью⁶⁵. Этой нитью были религиозно-философские воззрения В.С. Соловьева.

Письмо Е.Н. Трубецкого, напечатанное в февральском номере „Вопросов жизни” за 1905 г. и призывающее философов обратиться к наследию В.С. Соловьева, нашло горячий отклик у С.Н. Булгакова, который к этому времени уже совершил поворот от „легального марксизма” и кантианства к религиозной философии и стал признанным лидером философов, объединив-

шихся позже вокруг „Религиозно-общественной библиотеки”. С.Н. Булгаков заявил, что „письмо это намечает целую программу, связанную с основными идеями мировоззрения Соловьева и обязательную для того, кто эти идеи разделяет”⁶⁶. Сам же он подчеркивал, что принимает программу Е.Н. Трубецкого полностью и всецело.

Число последователей В.С. Соловьева неуклонно возрастало. В конце 1906 г. В.Ф. Эрн писал: „Наши дела идут хорошо, открыли общество... Общество пользуется громадным успехом. Его посещают одновременно: сенаторы, толстовцы, священники, курсистки, студенты, рабочие и представители крайних партий. Прения носят исключительно интересный и напряженный характер. Этим детищем своим мы гордимся”⁶⁷. Речь шла о Религиозно-Философском Обществе памяти В.С. Соловьева, которое было создано в Москве в ноябре 1906 г. Его организаторами были С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Г.А. Рачинский. Последний (Е.Н. Трубецкой аттестовал его как „личного друга В.С. Соловьева, глубоко ему преданного и разносторонне образованного”⁶⁸) был избран председателем.

Основатели Общества предполагали, что религиозно-философские объединения, созданные по типу московского, „должны явиться первоначальными точками, вокруг которых будут накапливаться религиозные силы, а затем – и это еще важнее – органами самосознания религиозного движения, так сказать, его мозгом”⁶⁹. Активность Общества проявилась уже в первый год его существования. С ноября 1906 г. по май 1907 г. число его членов возросло с 40 до 300; было проведено 15 заседаний и прочитано 16 публичных лекций, на которых всегда присутствовало от 250 до 600 человек. В марте 1907 г. по инициативе В.П. Свенцицкого, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрна при Обществе был создан „Вольный богословский университет”. Хроникер еженедельника „Век” по этому поводу писал: «Начато в скромных размерах великое дело создания „Вольного богословского университета”, о котором мечтали, не будучи в состоянии по условиям времени осуществить его, такие крупные религиозные деятели, как Вл. Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой»⁷⁰. Сами учредители Религиозно-Философского Обществ-

ва придавали ему огромное значение: „По нашему убеждению, смысл, содержание и теоретическое оправдание наше религиозное движение найдет, только идя по пути, указанному русским философом Владимиром Соловьевым... Пропаганду и проведение в жизнь этого круга идей и взял на себя небольшой кружок единомышленников”⁷¹.

Идея организации религиозно-философских обществ по типу московского была близка к осуществлению в Нижнем Новгороде, Тифлисе⁷², но воплотилась в жизнь лишь в Петербурге. Здесь в апреле 1907 г. эmissар московского общества С.Н. Булгаков провел подготовительное учредительное заседание. Состав членов Религиозно-Философского Общества в Петербурге, прошедшего свое первое заседание в октябре 1907 г., во многом повторял „мирской” состав членов Религиозно-Философских Собраний⁷³, и потому петербургское Общество стремилось отмежеваться от скомпрометировавших себя своей безрезультатностью Собраний. Председатель Религиозно-Философского Общества в Петербурге А.В. Карташев (бывший доцент Духовной Академии, впоследствии последний обер-прокурор Синода, а затем министр вероисповедания Временного правительства, видный историк православной церкви), говоря об отличиях Общества от Собраний, подчеркивал: „Настоящее общество возникло в Москве по желанию главным образом деятелей московского Религиозно-Философского Общества, свой устав списало оттуда и хочет функционировать примерно так же, как и это общество”⁷⁴.

По типу Вольного богословского университета москвичей в Петербурге при Обществе была создана „Христианская секция”. Однако, в отличие от Москвы, в Петербурге объединились далеко не единомышленники, что сознательно подчеркивалось в программном заявлении. Это отразилось и на отношении к В.С. Соловьеву и тому кругу идей, связанных с его именем, которые пытались внедрять в умы члены московского Общества, создавая филиалы своей организации в других городах. Так, в кругу членов, близком к Д.С. Мережковскому, бытовало мнение о неактуальности идей В.С. Соловьева⁷⁵; секретарь Общества С.П. Каблуков был искренним почитателем В.С. Соловьева, полагая, что Общество имеет преим-

ственную связь с идеями и духом покойного философа⁷⁶; позицию, диаметрально противоположную воззрениям автора концепции „положительного всеединства” на перспективы развития русской церкви, занимал В.В. Розанов.

Деятельность религиозно-философских обществ – и московского, и петербургского – не выходила за рамки чтения публичных лекций и рефератов, и многие их члены были этим весьма недовольны. Они настойчиво искали возможности создать свой печатный орган. Дело в том, что редактируемый Е.Н. Трубецким „Московский еженедельник” не мог быть журналом „всеединства”, так как пайщики-издатели (для которых слово редактора не было решающим) определили его направленность прежде всего как политическую, соответствующую программе создаваемой либеральной партии „конституционного центра”. И хотя страницы еженедельника Е.Н. Трубецкой охотно предоставлял своим философским единомышленникам, но все-таки в нем преобладали статьи, посвященные злободневным политическим вопросам. Поэтому всеединцы возлагают свои надежды на журнал „Русская мысль”.

В 1907 г. „Русская мысль”, отражавшая буржуазно-либеральные воззрения на политику, идеологию, культуру, после того как редакторские кресла заняли П.Б. Струве и А.А. Кизеветтер, становится весьма влиятельным печатным органом кадетского направления. К работе в редакции привлекается и С.Н. Булгаков, уже в первых номерах за 1907 г. выступивший с серией статей „На религиозно-общественные темы”, которые положили начало широкому обсуждению на страницах журнала религиозных исканий интеллигенции. Предоставляя свой журнал религиозным философам, редакция оговаривалась, что она „считает своим долгом, не замыкаясь в какие-либо шаблоны, знакомить читателей журнала с теми глубокими религиозно-философскими течениями, которые в настоящее время все более и более назревают и оформляются у нас в России”⁷⁷.

П.Б. Струве не определял своего отношения к этим течениям, но заявлял: «Как бы, например, редакторы „Русской мысли” ни относились к тому движению, которое под именем религиозно-философского захва-

тило известные круги русского общества, с их стороны... оберегать читателей своего журнала от этого „направления” мыслей и умов... было бы смешной и уродливой претензией»⁷⁸. Однако и при участии в работе редакции С.Н. Булгакова философам всеединства не была дана возможность завоевать каких-нибудь реальных позиций в „Русской мысли”. Это было обусловлено широко декларированной беспартийностью, плюрализмом. «О „партийном” характере не только беллетристики, философии, литературной критики, но даже сколько-нибудь углубленной публицистики странно говорить, – писал П.Б. Струве. – В настоящее время, когда условия русской печати в сфере высказывания идей коренным образом изменились, воинствующее „направленчество” и соответствующая ему идейная нетерпимость стали явлением прямо смешным»⁷⁹. Но при всем том „беспартийность” редакции „Русской мысли” не мешала ей выступать как против либерально-помещичьих октябристов и крайне правых монархистов, так и против партий и групп, бывших „левее” кадетов; не мешала формировать „веховскую” идеологию. „Вехи”, авторами которого и явились постоянные сотрудники „Русской мысли”, положили начало пространному обмену мнениями о вопросах „нового религиозного сознания”, „богостроительства”. С.Н. Булгаков своей статьей „Героизм и подвижничество” в этом сборнике в известном смысле представлял позицию последователей В.С. Соловьева. Констатируя, что Россия пережила революцию и что революция не дала того, что от нее ожидали, он утверждал: „Русское общество, истощенное предыдущим напряжением и неудачами, находится в каком-то оцепенении, апатии, духовном разброде, унынии”⁸⁰. Близкую к этому оценку состояния общества давал и Е.Н. Трубецкой.

Активная политическая деятельность всеединцев, проявившаяся, например, в работе С.Н. Булгакова во II Государственной думе (его доклады на думских заседаниях: „Об образовании комиссии по церковным вопросам”, „О терроре”, „По аграрному вопросу”, „Об отмене военно-полевых судов”⁸¹ и другие – привлекали внимание широкой общественности и вызывали острую полемику в периодике того времени), в его участии в выработке „Церковной программы” кадет-

ской партии, в создании им христианско-социалистической партии „Союз христианской политики”, в напряженных поисках Е.Н. Трубецким в ранге одного из основателей партии „Мирного обновления” и редактора ее неофициального органа „Московского еженедельника” платформы для объединения правых кадетов и левых октябристов в партию „центра”, с ужесточением правительственной реакции сменилась обращением к сущностным, метафизическим, религиозным вопросам. Трезво оценивая свой либерально-буржуазный максимализм времен революции 1905 г. и считая реальными силами, в ней участвовавшими, крестьянство и пролетариат (повести за собой которых не смогли ни либерально-помещичьи, ни буржуазные партии), Е.Н. Трубецкой в статье с характерным названием „Над разбитым корытом” констатировал: „Попытка подвести итог первому десятилетию двадцатого века невольно переносит нас в атмосферу известной народной сказки... Сиденье над разбитым корытом всегда предрасполагает к философским размышлениям”⁸².

Поворот от революционности совершили не только философы всеединства. После поражения революции в среде богоискателей, например, утверждаются настроения противодействия революционным и, более того, демократическим тенденциям. В широких слоях либеральной интеллигенции возрастает стремление найти разрешение вопросов, поставленных революционными событиями 1905–1907 годов, в области религии. Это имело и свое внешнее выражение. „В настоящее время, – писал С.Н. Булгаков в 1909 г., – при сложности его духовной культуры, мы имеем религиозную философию, религиозную историю и бесконечно разрастающуюся литературу о религии”⁸³. Действительно, согласно „Книжной летописи”, в 1908 г. в России количество изданной религиозной литературы примерно было равно количеству беллетристики (соответственно 836 и 864 книги)⁸⁴.

В августе 1910 г. Е.Н. Трубецкой прекращает издание „Московского еженедельника”. Это было вызвано не только ослаблением влияния того политического направления, идеи которого пропагандировал журнал, но и личными мотивами – желанием освободиться от «„лишнего балласта” еженедельного издания во имя

свободного ухода в мистику»⁸⁵. Ликвидировав „Московский еженедельник“, он целиком погрузился в капитальный труд „Мирозерцание Вл. С. Соловьева“. „Попытка теперь заставить меня написать что-либо вне моего труда о Соловьеве, – заявил он в письме к П.Б. Струве, – столь же бесплодна, как попытка остановить Волгу в ее течении”⁸⁶.

В это же время, в конце 1910 г., другие последователи В.С. Соловьева организуют религиозно-философское издательство „Путь“. В редакцию издательства вошли С.Н. Булгаков, Г.А. Рачинский, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн (П.А. Флоренский в тот период редактировал „Богословский вестник“) и Н.А. Бердяев⁸⁷. Издательницей „Пути“ была М.К. Морозова⁸⁸. В „Пути“, просуществовавшем до 1918 г., философы всеединства опубликовали подавляющее большинство своих работ.

Характерно, что философы всеединства резервировали за собой право на творческое развитие идей „положительного всеединства“. Это означало неизбежность разногласий как с основателем школы, так и между собой. «В истории философии глубокие принципиальные расхождения и страстные споры между продолжателями великого мыслителя обыкновенно служили доказательством богатства и жизнеспособности завещанных им идей и вели к дальнейшему развитию, – писал Е.Н. Трубецкой в предисловии к своей монографии „Мирозерцание Вл. С. Соловьева“. – Нам остается только радоваться, если подобные споры возгорятся вокруг имени Соловьева. В данном случае солидарность между спорящими должна быть им тем более дорога, что они связаны между собою не одним только уважением к памяти отшедшего мыслителя: все их спорные мнения, как бы далеко они ни расходились, представляют собою разветвления того *единого ствола русской религиозной мысли*, который возрос в Соловьеве, но укоренился гораздо раньше его и не прекратит своего развития после его смерти. С целью подчеркнуть это единство между спорящими, это единомыслие между людьми, которые во многих отношениях являются литературными противниками, я выпускаю это мое *авторское* издание при книгоиздательстве „Путь“, которое продолжает объединять нас, несмотря на все наши расхождения. Пусть это общее

наше литературное дело служит и впредь выражением нашего *общего* пути, который не исключает *индивидуальной* самостоятельности каждого из нас»⁸⁹.

Стараясь избегать взаимной полемики, но, в свою очередь, остро критикуя современные им направления философской мысли как в России, так и за рубежом (и прежде всего неокантианство, позитивизм, марксизм), философы всеединства выступали с единых исходных позиций⁹⁰ и занимали вполне определенное место как особая религиозно-философская школа среди других направлений философии того времени. Факт формирования школы всеединства не прошел незамеченным для наиболее проницательных современников. «Тень Владимира Соловьева (кажется, согласно почитаемого всеми) витает над этим лагерем, как призрак вождя, – писал П.П. Перцов о русских религиозных философах. – Но в его рядах большая пестрота: есть чистые владимирсоловьевцы, как, например, проф. Булгаков и московский кружок имени покойного философа, есть большая группа Д.С. Мережковского и исповедников „третьего завета“, есть немногие одинокие поклонники В.В. Розанова...»⁹¹ Здесь термином „чистые владимирсоловьевцы“ удачно зафиксированы характерные отличия философов всеединства от других мыслителей, в той или иной мере использовавших идеи В.С. Соловьева.

Философия всеединства как самостоятельная и оригинальная школа русской философии окончательно сложилась на грани первого и второго десятилетий нашего века. Своеобразным индикатором этого послужил выход в свет в 1911 г. сборника издательства „Путь“, посвященного изучению философии и мировоззрения В.С. Соловьева⁹². Именно его изданием было заявлено об установлении преемственных связей с религиозно-философской концепцией „положительного всеединства“ (солидарность с отдельными идеями предшественников В.С. Соловьева – славянофилов и русских теистов – приверженцы всеединства уже высказывали ранее), о принятии его сторонниками этой концепции в качестве основополагающей. И именно с этого момента В.С. Соловьев начинает представляться им не только как пророк, предсказавший крупномасштабные социально-политические изменения начала столетия, но, главное, как учитель;

он сам и его мировоззрение – уже не только „флаг” объединения, но и объект пристального изучения. Хотя еще в 1902 г. С.Н. Булгаков считал, что В.С. Соловьев „явится – а отчасти уже является основателем русской школы философии”⁹³, но лишь теперь, в 1910–1911 гг., эта „школа” преобразовалась в „школу всеединства” и начала систематическое исследование концепции своего учителя.

Литература о Соловьеве первых лет XX в. носила по преимуществу мемуарный характер. „Воспоминания, конечно, дело хорошее, – писал Э.Л. Радлов своему корреспонденту по поводу публикаций, посвященных В.С. Соловьеву, – но какое они могут иметь значение для выяснения философской системы?”⁹⁴ Действительно, штрихи к биографии философа, а также единичные попытки критически осмыслить отдельные положения его концепции вряд ли могли прояснить суть „положительного всеединства”. Отсутствие целостного восприятия системы В.С. Соловьева имело и свои отрицательные следствия. Их тонко подметил А.С. Аскольдов, анализируя религиозно-философские искания своих современников: «... В последнее десятилетие было пущено в оборот много идей и взглядов Соловьева и даже религиозно-практических его устремлений. В сущности вся та религиозная идеология, которая была связана с русской революцией и имела своим лозунгом „христианскую политику”, не только *implicite*, даже *explicite* находится у Соловьева. Но именно весь ход этого религиозного движения и его последствия с ясностью обнаруживают, что оно во многом совпадало с Соловьевым, но не исходило от него. „Христианская политика” была выхвачена из цикла идей Соловьева, но как нечто весьма усеченное»⁹⁵. Систематический подход к овладению наследием учителя позволил его ученикам преодолеть декларативность уверений в приверженности „всеединству”, позволил соотносить собственные достижения не только с буквой, но и с духом учения В.С. Соловьева.

Одновременно с процессом канонизации В.С. Соловьева (и его последователя С.Н. Трубецкого, скончавшегося в 1905 г.) устанавливаются нормы философствования, характерные лишь для этой философской школы, оформляется самобытная, оригинальная

проблематика. В это же время у всеединцев появляется широкий круг эпигонов и последователей⁹⁶. С этого времени начинают выходить этапные на данной фазе эволюции всеединства работы. Философы всеединства осознают необходимость сплочения и противопоставления себя другим философским школам. Размышляя на эту тему, В.Ф. Эрн, например, писал, что синтетическая точка зрения (имеется в виду концепция всеединства) „требуется непрерывной, интенсивной работы и не единичной только, а коллективной и солидарно-преемственной”⁹⁷.

Об „интенсивности” деятельности философов всеединства можно судить по количеству докладов и публичных лекций, прочитанных перед широкой аудиторией, по доле их участия в религиозно-философских изданиях богоискательского направления (от „Вех” до „Из глубины”, но, помимо того, и в православных органах печати: „Богословском вестнике”, „Христианском обозрении”), по напряженному стремлению к созданию конкретной общественной программы как определенного данными социально-политическими условиями руководства для человека, нацеленного на достижение высшего, „духовного” состояния, по активности в церковных делах (участию в Предсоборном Присутствии, во Всероссийском съезде духовенства и мирян). Эта интенсивная деятельность была вдохновляема двумя постулатами В.С. Соловьева: (1) в богочеловеческом процессе всеединства человек должен играть ведущую роль и (2) „христианство... простирает область своих интересов и влияния на все сферы жизни”⁹⁸.

Второй этап эволюции философии всеединства может быть назван этапом создания „школы”. На этом этапе понятие школы применимо к совокупности философских принципов, характерных для сторонников всеединства и объединявших их не только формально, но и содержательно. Школа всеединства как содружество мыслителей, связанных общностью основных взглядов, единством и преемственностью методов, была представлена группой философов, очень близких в идейно-теоретическом отношении. Все они принимали главные тезисы концепции В.С. Соловьева. Так, Е.Н. Трубецкой признавал: „С ним так или иначе связано все то, что я думал до сих

пор в области религии, философии и общественной жизни: все мои воззрения сложились в духовном общении с ним”, но „частью в связи с его влиянием, частью же в борьбе против этого влияния”⁹⁹. И последнее утверждение так же верно, как и первое: преемственность идей не была эпигонской и шаблонной, философы всеединства решали многие вопросы, поставленные В.С. Соловьевым, уже по-иному. Они уже не могли оставаться в рамках либерально-помещичьего сознания (элементы которого занимали значительное место в воззрениях их учителя), ибо были выразителями буржуазно-либеральных интересов. „Я почувствовал возможность отойти на расстояние от Соловьева, ясно отделить его точку зрения от своей и заговорить о ней, как о чем-то в одних отношениях тождественном, а в других – существенно отличным от моего мирозерцания, – писал Е.Н. Трубецкой. – И не только логический ход мыслей положил эту грань между нами, но в равной мере, если не больше, – исторические переживания новой по существу чуждой Соловьеву эпохи, то новое мироощущение, которое нам пришлось испытать в дни великих бурь и потрясений, разразившихся над Россией...”¹⁰⁰

Таким образом, на втором этапе эволюции философии происходила дифференциация интересов отдельных философов в рамках уже устоявшейся метафизической схемы. Если на этапе становления концепции главными задачами являлись согласование отдельных проблем и подчинение их проблеме всеединства, а также объединение частей метафизической схемы в синтетическое целое и выработка единой методологии на основе координации различных методологических и гносеологических приемов (каковы во всеединстве антиномизм, мистицизм, рационализм), то на этапе „школы” философы всеединства, не расширяя рамок концепции, принимая ее как органически-синтетическую, основное внимание уделяли углубленной разработке ее частей, детализации понятийного аппарата, приведению ее в соответствие с современными им мировоззренческими требованиями. На втором этапе ясно прослеживается процесс, обратный тому, который имел место в период формирования концепции, когда В.С. Соловьев и С.Н. Трубецкой пытались, модернизируя православное мировоззре-

ние, оттолкнуться от него, дополнить его элементами рационализма, традиционно чуждого вероучению восточного христианства (продолжая тем самым линию светского богословия). На втором этапе, особенно в конце его, приверженцы всеединства, убеждаясь в бесперспективности внецерковной линии религиозного реформаторства, на фоне усиления обновленческих тенденций в самой церкви (которые свидетельствовали не только о кризисном состоянии ее институтов, но и об их гибкости и влиятельности, об их реальной социально-политической силе) стремились к более тесному взаимодействию с ней и в церковно-политической, и в идейно-теоретической областях. И это проявилось в философии всеединства как увеличение в ней доли мистицизма и православного догматизма.

Позднее всех других обращается к философии всеединства Л.П. Карсавин. Ее приверженцем он, собственно, стал лишь в конце второго этапа, после 1917 г. Окончивший историко-филологический факультет Петербургского университета и оставленный на кафедре всеобщей истории у И.М. Гревса, он в 1912 г. защитил магистерскую диссертацию, а в 1916 г. – докторскую (вместе со званием доктора истории он получил также звание доктора богословия в Петербургской Духовной Академии, что для лица, не имеющего духовного звания, было исключительно редким явлением). Научные интересы Л.П. Карсавина (мистические учения)¹⁰¹ вывели его на философию всеединства. С 1918 г. (т.е. когда школа всеединства практически уже заканчивала свое существование) у Л.П. Карсавина начинается период наиболее активной деятельности. Он участвует в воссоздании философского общества при Петербургском университете (служившем в первые годы после революции „идеологическим убежищем” для религиозных философов), становится одним из организаторов при этом обществе известного впоследствии советского издательства „Academia“, входит в редакционный совет другого издательства – „Наука и школа”, читает курс „Христианская догма и философия” в университете и „Основы христианства” в Богословском институте (созданном взамен закрытой Духовной Академии). В этот период он публикует следующие работы: „Католичест-

во" (1918), „Saligia“ (1919), „Введение в историю" (1920), „Восток, Запад и русская идея" (1922), „Глубины сатанинские" (1922), „Достоевский и католичество" (1922), „О добре и зле" (1922), „О свободе" (1922), „София земная и горная" (1922), „Noctes Petropolitanae" (1922). В них он развивает идеи В.С. Соловьева и других представителей школы всеединства.

Третий этап эволюции философии всеединства начинается с 1922 г. Укреплявшаяся Советская власть активно боролась со своими идеологическими противниками (об отношении сторонников всеединства к власти большевиков можно судить по их печатным выступлениям, например: „На пиру богов" (1918) С.Н. Булгакова, „Великая революция и кризис патриотизма (1918), „Звериное царство и грядущее возрождение России" (1919) Е.Н. Трубецкого). Идеалам религиозной философии она противопоставляла коммунистические идеалы. Считалось, что новое общество не нуждается ни в религиозном освящении своих принципов и целей, ни в религиозной регуляции поведения своих членов, ни в интегрирующей функции религиозных институтов. И коммунисты целенаправленно проводили политику секуляризации. Закономерное сближение философии всеединства (в качестве религиозной концепции, опиравшейся на православное вероучение) с ортодоксальным православием, начавшееся еще в конце второго этапа ее эволюции, привело ее к утрате социальных позиций и в условиях планомерного ограничения общедемократических свобод лишило возможности влиять на формирование мировоззрения широких общественных слоев.

К 1922 г. группа философов всеединства стала немногочисленной: в 1917 г. скончался В.Ф. Эрн, в 1920 г. – Е.Н. Трубецкой. Л.П. Карсавин был выслан за пределы России, С.Н. Булгаков эмигрировал, П.А. Флоренский стал работать в системе Главэлектро ВСНХ. В эмигрантский период С.Н. Булгаков, уже полностью перейдя на позиции православия (он принял сан в 1918 г.), опубликовал работы, имевшие преимущественно теологическое значение: „Петр и Иоанн: Два первоапостола" (1926), „Die Tragödie der Philosophie" (192), „Друг Жениха" (1928), „Лестница Иаковля" (1928), „О богочеловечестве" (1933–1936) и другие. Все

они сохраняли элементы всеединства, но лишь в снятом, богословском виде. Л.П. Карсавин, для творчества которого 20-е годы явились наиболее плодотворными, опубликовал сочинения „Диалоги” (1923), „Джиордано Бруно” (1923), „Философия истории” (1923), „О сомнении, науке и вере” (1924), „О началах: Опыт христианской метафизики” (1925), „Святые отцы и учителя Церкви” (1927), „Peri archon: Ideen zur christische Metaphysik“ (1928) „О личности” (1929), а также целый ряд статей в эмигрантских периодических изданиях (от бердяевского „Пути” до сборников, выражавших взгляды „евразийцев”). Эти работы, важные для понимания метаморфоз, произошедших с философией всеединства, остались, однако, практически вне поля зрения современников, если не считать нескольких нейтральных рецензий на них в зарубежной периодике того времени.

Будучи православно ориентированной, сложившейся в специфических условиях российской действительности конца XIX – начала XX в., философия всеединства в свой „эмигрантский” период не могла выдержать конфессиональной конкуренции со стороны католически и протестантски ориентированных школ и направлений европейской религиозной философии, не могла найти поддержки в чуждой историко-культурной среде и закономерно исчезла до времени с философского горизонта.

Глава II

СТРУКТУРА ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопросом, требующим своего изучения и разрешения, можно признать вопрос о специфике философии в концепции всеединства. Будет ли достаточно сказать, что философы всеединства требовали автономности философского знания, под которым подразумевался комплекс формально логически непротиворечивых умозаключений, и что это было в условиях становления философии как самостоятельной дис-

циплины в России конца XIX в. явлением прогрессивным? Или что объективно-идеалистическое разрешение основного вопроса философии закономерно побуждало сторонников всеединства использовать элементы религиозного мировоззрения в качестве опорной конструкции их метафизической схемы, обращаться к богословской аргументации? Нет, этого недостаточно. Такие ответы на данный вопрос оставят за границами исследования действительно специфические для философии всеединства вопросы: о необходимости построения всеобъемлющего мировоззрения, включающего идеальную модель мира и принципы оптимального поведения в ней человека, о необходимости критики и преодоления „отвлеченно-философского” подхода к освоению действительности, о необходимости (уже в то время) философской постановки проблем, получивших в современных условиях статус „глобальных”.

Для современного исследователя отличие философских форм мышления, характерных для концепции всеединства, от традиционных, специфика философии всеединства и ее предмета не вполне ясны (тогда как самими философами всеединства это осознавалось отчетливо и составляло одну из ведущих тем их метафилософской рефлексии). Упомянутое отличие коренится в иерархических взаимоотношениях философии и теологии (богословия). Лишь показав его, можно рассчитывать на адекватную реконструкцию и критическое осмысление того круга проблем, поставленных концепцией всеединства, который соотносим с современным пониманием специфики философии и ее предмета.

Парадоксальность позиции философов всеединства заключалась в том, что они, с одной стороны, полагая систему всеединства философской („теософской” в специфическом значении), ратовали за независимость философии от других форм общественного сознания, а с другой стороны, изложить системное мировоззрение и мироотношение казалось им возможным лишь при интеграции философии, богословия, науки в единое целое, и в этом смысле они были непримиримыми противниками философии как самодовлеющей дисциплины.

Считается признанным фактом то обстоятельство,

что в советской историко-философской литературе слабо исследовано отношение философии и теологии¹. „А между тем, – отмечает Н.С. Юлина, – история взаимопроникновения, размежевания и конфронтации этих дисциплин проливает существенный свет на становление философии как особой формы духовной деятельности, реализующей свою мировоззренческую функцию на основе теоретического отношения к действительности”². Вопрос об отношениях между философией и богословием (видоизмененная проблема жизнеспособности христианских норм, их идеологического и социального статуса³) многократно ставился не только богословами различных конфессий, но и религиозными философами разных культурных и генетических традиций. Утвердительный ответ на него, как оказалось, может иметь несколько следствий. В одном случае признанная связь выступает как подчиняющая (например, философию – богословию, в католической доктрине), в другом – свободная (в философии всеединства). Эта связь, определяющая философию всеединства как религиозную философию, практически не проясняет, однако, специфики ее предмета; наличие теологии со своим предметом и философии со своим специфическим предметом ставит под сомнение самое существование предмета религиозной философии. Как полагает М.А. Сергеев, „религиозная философия – собирательное понятие для различных направлений, течений и школ, нередко конкурирующих друг с другом, но тем не менее одинаково решающих основные вопросы философии”⁴.

Таким образом, можно утверждать, что понятие „религиозный философ” охватывает не одних философов, которые основывают свои метафизические конструкции на идее персонифицированного бога, но и богословов, опирающихся на философию при решении мировоззренческих проблем. „Фактически вера каждого, например, христианина... есть всегда своеобразное, более или менее сложное, разработанное и продуманное религиозное мировоззрение. Бог, человек и мир живут в некоем осмысленном взаимоотношении и взаимодействии, – резонно отмечал Б.В. Яковенко. – Даже самый примитивный христианин или православный, обладающий самыми узкими духовными горизон-

тами, без сомнения верит все же в терминах какой-то хотя и весьма смутной и совершенно самодельной, но определенно мысленной миро-концепции”⁵. Действительно, представления о мире – как религиозные, так и философские и естественно-научные – не что иное, как идеальная модель мира, являемая в различных семиотических воплощениях, которые взаимосвязаны между собой общностью знаковой системы. Каковы же в свете этого особенности религиозно-философской метафизики всеединства?

Убеждение в необходимости построения собственной религиозно-философской системы выработалось у В.С. Соловьева как следствие осознания неудовлетворительности существовавших философских и богословских конструкций. Историко-философская канва доказательств их несостоятельности была заимствована им у И.В. Киреевского. В 1845 г. в „Обзрении современного состояния литературы” этот видный славянофил, резюмируя свое отношение к современным ему достижениям философской мысли и сопоставляя их с религиозными, писал: „Понятия философские все более и более заменяли и заменяют понятия религиозные. Пройдя эпоху неверия сомневающегося, потом эпоху неверия фанатического, мысль человека перешла наконец к неверию равнодушно-рассуждающему”⁶. Он был уверен в том, что „недостаток цельности и внутреннего единства в вере принуждают искать единства в отвлеченном мышлении. Человеческий разум, получив одинакие права с Божественным Откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собою”⁷.

В.С. Соловьев развивает эти тезисы в своей работе „Кризис западной философии”. Он выделяет три главных момента в развитии западной, и в частности средневековой, философии. Первый момент: христианское учение, утвержденное католической церковью как божественное откровение, выступает в качестве безусловной истины; если же разум человека не соглашается с откровением, то говорят о заблуждении разума и требуют подчинения его авторитету, т.е. отказа от самостоятельного мышления. Второй момент: если признавать, что мышление разумно и не противоречит истине и одновременно признавать истинным учение церкви, то необходимо снять про-

тиворечие разума и авторитета, примирить их. Наконец, третий момент: такое „примирение” выступает как признание исключительных прав разума. „Таким образом, – констатировал В.С. Соловьев, – в исходе развития получается такое же двойство разума и авторитета, какое было в первом моменте, но уже с обратным отношением: теперь уже разуму принадлежит безусловное значение, а авторитет, поскольку различается от разума, признается ложным”⁸.

Однако В.С. Соловьеву были важны не констатация неудовлетворительного положения философии и религии, но поиски приемлемой системы воззрений. В основу его магистерской диссертации легло убеждение в том, что „философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего”⁹. С его точки зрения, „старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей, во всяком случае перестало быть верховным определяющим началом в их сознании, а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие. Таким образом, с ослаблением сознания религиозного верховные определяющие начала для жизни приходилось искать в сознании философском, которое должно было тем более выйти из своей логической отвлеченности, что чисто-теоретическое развитие философии достигло уже своего последнего завершения в системе Гегеля и далее в этом направлении... идти было невозможно”¹⁰.

В.С. Соловьев акцентирует два негативных, по его мнению, момента развития философии: (1) расхождение целей и задач философии и богословия (в чем „повинна”, правда, не только первая – вина лежит и на богословии, самоизолировавшемся от повседневности), (2) нежизненность, „отвлеченность”, философской мысли. Поэтому-то он и ратует за „практическую философию”. Эта „практическая философия” (в противовес „отвлеченной”, лишенной возможности иметь какое-либо влияние на „жизнь народную”) понимается им как учение о „долженствующем быть”. В критике же „отвлеченной” философии и указании направления ее развития, на котором она может стать более жизненной, он следует за П.Д. Юркевичем.

П.Д. Юркевич полагал, что началом всех и всяческих идеалов, которые преподносятся человеку, является критическое отношение к „эмпирически образовавшимся” душевным состояниям, критическое отношение, „которое говорит о том, что *должно бы быть* и чего, однако, нет в наличном состоянии человеческого духа”¹¹. По его мнению, высказанному по поводу воззрений Платона, „то, что может быть (идея), переходит в то, что есть (действительность), посредством того, что должно быть (το αραϑον)”¹².

В.С. Соловьев развивает эту мысль следующим образом: „Рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть? то есть чего мне хотеть, что делать, во что [верить] и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа...”¹³ Понимая «отвлеченную философию как начало распада между теорией и практикой, между „школой и жизнью”», он стремился так сформулировать цели и задачи, методы новой, „должной быть”, философии, чтобы она удовлетворяла требованиям синтетического мировосприятия и мироотношения, руководствуясь постулатами которых только и можно достичь истинного знания, истинного действия в мире, истинного статуса человека в реальной действительности.

Итак, „отвлеченная” философия не устраивает В.С. Соловьева. И что же? Если абсолютная истина входит в компетенцию теологии, следует ли из этого, что необходимо обратиться к теологии? Мыслитель отвечает на этот вопрос отрицательно. Хотя он и пишет: „сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается, как *норма действительности, как закон жизни*”¹⁴, и пафос этого высказывания направлен против именно “отвлеченной” философии, теология все же не обеспечивает решения проблемы поиска абсолютной истины и преобразования реальной действительности согласно этой истине.

Порочность традиционной теологии, ее неспособность преодолеть отрицательное отношение к себе со стороны философии и науки В.С. Соловьев объясняет двумя важнейшими обстоятельствами. Первое обстоятельство - „отвлеченность” теперь уже традиционной

теологии, невозможность в рамках ее обеспечить свободное развитие человеческого разума и воплощение такого развития в эмпирическом материале действительности. Поэтому традиционную теологию он и называет „отвлеченный догматизм”. Второе обстоятельство – самоотстранение теологии от проблем и „перерождения человека”, преобразования образа его жизни, и всей действительности, которые, по мнению В.С. Соловьева, и составляли смысл христианства. „Без сомнения, – писал он, – богословские системы восточных и западных отцов церкви по совершенству своей логической формы представляют духовный памятник, которым ум человеческий может гордиться; без сомнения также, и по существенному содержанию своему, богословие это гораздо ближе к истине, нежели любая из отвлеченно-философских систем... Отчего же, однако, ум человеческий не мог и не может остановиться на этом высоком и величественном мировоззрении?.. Основание для такого объяснения мы легко найдем в самом характере религиозного знания той традиционной теологии, от которой отделился и которую отверг наш разум. Дело в том, что при всех своих достоинствах эта теология лишена двух признаков, необходимо входящих в полное понятие истины: во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания; во-вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания. В этой величественной системе религиозных истин недостает свободного развития человеческого разума и богатого знания материальной природы, а между тем и то и другое необходимо”¹⁵.

Утверждение приоритета „религиозного элемента” в сфере познания В.С. Соловьев воспринимал как нечто „отвлеченное, одностороннее”. Иными словами, „если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим. Между тем традиционная теология определяет истину как только догмат веры и таким образом является как *отвлеченный догматизм*, отрицательно

относящийся к разуму и к науке”¹⁶. Отвлеченный же догматизм теологии ведет к разрыву богочеловеческих отношений, так как „если мы отвлечем безусловное, или божественное, начало от начала чисто человеческого и от начала природного, или от разума и материи, то мы получим Бога, внешнего человеку и природе, Бога исключительного и в себе замкнутого...”¹⁷. Отсюда проистекали и протест В.С. Сорловьева против догматизма теологии, и согласие с „отрицанием его „разумом и наукой”, ибо, с его точки зрения, отвлеченный догматизм теологии противоречит и абсолютному значению религиозной истины.

„Диалектическая необходимость” перехода от господства авторитета к господству разума (в общем русле концептуализации философствования) была показана В.С. Соловьевым в „Кризисе западной философии”. Здесь же он выразил свое отношение к „отвлеченному догматизму”, притязающему на место „цельного знания”: „Во-первых, теология, по естественному сродству опиравшаяся на авторитет церкви, тем самым лишалась своей силы с практическим освобождением людей от церковной власти. Далее, теология в своем стремлении к исключительному господству в сфере знания делала незаконные захваты в области философии и науки, именно хотела средствами, ей исключительно принадлежащими, то есть предполагаемым авторитетом Писания и церкви, утверждать известные положения, по существу их принадлежащие только ведению разума или же опыта, при чем естественно случалось, что такие положения принимались как раз в смысле противном и разуму и опыту”¹⁸. Следовательно, утверждал он, „задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а, напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой, и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии”¹⁹.

Неприятие отвлеченно-теоретического содержания традиционной теологии – это еще один момент критики ее всеединцами, осуждавшими отказ богословия от

практически-преобразовательного отношения к жизни. „Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовывать жизнь человечества. Это и значит оправдывать веру делами. Но если эта жизнь была оставлена при своем старом языческом законе, если самая мысль о ее коренном преобразовании и перерождении была устранена, то тем самым истины христианской веры потеряли свой смысл и значение, как нормы действительности и закон жизни, и остались при одном отвлеченно-теоретическом содержании. А так как это содержание мало кому понятно, то истины веры превратились в обязательные догматы, то есть в условные знаки церковного единства и послушания народа духовным властям”²⁰.

На формирование „свободной теософии” В.С. Соловьева известное влияние оказала идея патриарха русского теизма Ф.А. Голубинского о двух „целях” философии²¹ (который, в свою очередь, значительно переосмыслил и развил оказавшееся плодотворным в этом смысле наследие Максима Исповедника). Одна цель – возбудить в человеке жажду искания „единой бесконечной Премудрости Божией” (она же – София) и человеку предназначенной, которая есть воплощенное Слово (Логос); другая – возбудить в нем, „направить и питать” любовь к мудрости человеческой, которая должна готовить его „к познанию Премудрости Божией”. „Свободная теософия” как раз и устремлена к первой цели, а собственно философия – ко второй. Непременное условие достижения второй цели – внимание к внешней природе, опирающееся на естественно-научное знание. Таким путем „положительная наука” займет свое место в системе „свободной теософии”.

Несовпадения (а зачастую и противоречия) выводов науки с выводами философии и богословия не смущали В.С. Соловьева. Его уверенность в преодолении таких противоречий можно понять, если принять во внимание следующее рассуждение А.С. Хомякова: „Науки не совершили круга своего, и мы еще не достигли до их окончательных выводов. Точно так же не достигли мы и полного разумения Св. Писания. Сомнения и кажущиеся несогласия должны явиться: но только смелым допущением их и вызовом наук к дальнейшему развитию может Вера показать свою

твердость и непоколебимость, заставляя другие науки лгать или молчать, она подрывает не их авторитет, а свой собственный. Опасна не свобода наук; а опасно немецкое суеверие в непреложность наук на каждом шагу их развития²². Кроме того, соотнося „отвлеченную“ философию и „положительную“ науку, Соловьев видел слабость спекулятивной философии в том, что она не может, по сравнению с естественными науками, уложить все многообразие действительности в рамки умозрительных схем, результатом чего оказывается противоречие между метафизической спекуляцией и реальностью. Отсюда и его приятие науки: „Всякая фактическая действительность, очевидно, познается только действительным опытом²³“. Однако для философии всеединства наука менее значима, чем, например, для позитивизма. В „свободную теософию“ она допущена с известными оговорками: так, одна из глав „Критики отвлеченных начал“ носит характерное название – „Невозможность познать всеобщую систему явлений на почве положительных наук“. Поэтому для последователей В.С. Соловьева „оправдание науки“ стало уже одной из важнейших целей „философского наукословия²⁴“.

Я.Л. Юркевич конкретизировал „внешний опыт“ Ф.А. Голубинского и ввел его в область компетенции естественно-научного знания. „Естествознание“ [изучает], – писал он, – предметы, открывающиеся в опыте внешнем... наука исследует мир явлений... не касаясь... проблемы о подлинной сущности мира²⁵. Для В.С. Соловьева это явилось подтверждением желательности включения науки в систему „свободной теософии“. Здесь наука определенным образом цементирует всю конструкцию: на нее опирается умозрение – „конкретная философия“ (ведь „философия ищет уразумения жизненного смысла и значения явлений, в отдельности изучаемых наукой²⁶“), в то же время она свидетельствует о наличии бога („Бог создал ее [природу] мерою, числом и весом. С этой определенной стороны она и исследуется естественными науками²⁷“).

Невысокий статус наук в „свободной теософии“ объясняется также ее неспособностью к „синтезам“. Как отмечал, например, С.Н. Булгаков, „с тех пор, как наука стала на свои ноги и осознала свои силы, она

развивается – и притом с чрезвычайной энергией – в направлении, диаметрально противоположном единству, именно в сторону специализации. Наука становится все могущественней, но, вместе с тем и в связи с тем, все специальное и раздробленнее”²⁸. Таким образом, философы всеединства уловили реальный смысл ситуации, наиболее ярко проявившейся в науке начала XX в., когда решение одной проблемы порождало целый ряд других, зачастую более сложных, подчинявшихся центробежным силам и выстраивавшихся в несходящиеся ряды. Такое представление о науке наводило их на мысль о невозможности установить границы непознанного, локализовать его средствами науки. „Научное знание и не суммируется, и не может быть суммировано ни в какой синтез, растущая специализация есть закон развития науки, – считал С.Н. Булгаков. – Синтез наук в Науку – не философский, но именно научный же – есть утопия, науке самой не выбраться из эмпирии, в которой все – множественность”²⁹. Тем не менее наука „софийна”: „Она чужда Истине, ибо она – дитя этого мира, который находится в состоянии неистинности, но она – и дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к истине, а потому на ней лежит печать истинности, Истины в процессе, в становлении”³⁰.

В.С. Соловьев последовательно проводил линию на синтез, не приемля никаких притязаний любой из составляющих „свободной теософии” на исключительность. „И отвлеченно-рациональный принцип философии и отвлеченно-эмпирический принцип положительной науки, – отмечал он, – в своем последовательном развитии приходят... к отрицательным результатам, к невозможности какого бы то ни было объективного познания”³¹. И в этом он также следовал за Ф.А. Голубинским, считавшим, что „свидетельство внешней природы и свидетельства внутреннего самознания суть как бы проток или канал... откровения; только должно ограничить их собственную сферу”³².

Таким образом, представители всеединства полагали что познавательные потенции науки ограничены, – ей недоступна цельность мироздания, трансцендентная сфера в частности. Но существование этой сферы не доказывалось, а постулировалось, чем создавалась тупиковая, с точки зрения формальной логики,

ситуация: ограниченность науки доказывалась ссылками на недоступность для нее мира трансцендента, который средствами науки нельзя ни отвергнуть, ни утвердить. Однако такой подход к науке не помешал последователям В.С. Соловьева достичь осязаемых успехов как в естественно-научной (П.А. Флоренский), так и в гуманитарной (Л.П. Карсавин) сфере. Сам же Соловьев высказывал, например, следующее прозорливое соображение: „Атом... не может быть безусловно неделим: вещество, как такое, делимо до бесконечности”³³.

Определяя место „свободной теософии” в системе „положительного всеединства” как ключевое, имеет смысл привести целиком рассуждение В.С. Соловьева о возможных путях построения ее. Это объяснит, почему нужно рассматривать „свободную теософию” (синтезирующую и теологию, и философию, и науку) все же как философскую, а не богословскую конструкцию. Итак, „свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии, так же как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так, положительная наука, доведенная до положения истинной системы, осознавшая свои начала и корни³⁴, переходит в свободную теософию. Ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности. Наконец, и теология, освободившись от своей исключительности, с необходимостью превращается в ту же свободную теософию: и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обеспечена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие будет здесь

только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне прежде всего должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер, или что она может быть только тем, что я называю свободной теософией или цельным знанием³⁵.

Иначе говоря, Соловьев считал возможным достичь желаемой цельности знания, отправляясь от любой исходной системы воззрений, будь то наука, философия или богословие. Но сам предпочел отталкиваться от философии. Для него „свободная теософия” остается философией в ее высшем, „должном”, состоянии: „Свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма³⁶, так равно и в более широкой связи с теологией и положительной наукой³⁷”.

Здесь необходимо остановиться на терминологической стороне вопроса. Если в слове „философия” его составляющая „софия” выступает как имя нарицательное (мудрость), то словом „теософия” обозначается в более привычной транскрипции имя собственное (Премудрость Божия – она же, для краткости, София). Таким образом, теософия есть ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, но ее же можно представить и как Philo-Sophia. И если философия – любовь к мудрости, то теософия – та же мудрость, но высшего порядка, „Богова”, и равная лишь полной совокупности „мудростей” иной степени и меры (и наука, и философия, и теология – все они причастны Софии). Определение же теософии – „свободная” – должно было подчеркнуть ненасильственную сплоченность „мудростей”, их органический синтез, соответствующий проявлению мудрости Бога. Следовательно, формально можно утверждать, что система „свободной теософии” строилась на пути от Philosophia к Philo-Sophia.

„Верховные начала” религиозных и философских систем для Соловьева имели свой смысл и должны

были войти в конструкцию „свободной теософии“: „Определение верховных начал во всех настоящих и бывших религиозных и философских воззрениях имеет свою правду”³⁸. Однако он тут же предостерегает от эклектизма, поясняя, что имеет в виду „воссоединение всех определений на основании внутренней синтетической силы одного всеобъемлющего начала”³⁹. Как же возможен такой синтез, и возможен ли вообще? Основание для такого синтеза Соловьев усматривает уже в том, что одно и то же содержание может быть – в одно и то же время, но с различных сторон – предметом как религиозной веры и мистического созерцания, так и философского мышления и научного исследования. Это „содержание” есть „положительное всеединство”. „Я называю истинным или положительным всеединством такое, в каком единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, – подчеркивал Соловьев. – Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает эти элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*”⁴⁰.

Непременное условие синтеза, направленного к достижению „положительного всеединства”, составляла критика отвлеченных начал теологии, философии и науки, которая сводилась к определению их частного значения и указанию того внутреннего противоречия, в какое они необходимо впадают, стремясь занять место целого. И в первую очередь это касалось философии (как отправного для всеединцев пункта).

Философию, изолированную от других форм общественного сознания, В.С. Соловьев считал несостоятельной, и ей, по его мнению, надлежало выступать лишь в синтезе с наукой и религией, т.е. влившись в „свободную теософию”. Но его последователи пересмыслили термин „теософия”, сделав акцент на богословии. Под их пером философия превращалась в истолковательницу божественного смысла жизни. Так, в статье „О пути Соловьева” С.Н. Булгаков писал о предмете философии в представлении Соловьева: „Философия... неизбежно является, по выражению Соловьева, теософией, или, по более привычному

термину, теологией”⁴¹. Следовательно, „философия должна искать Бога. Это ее высшая и последняя, пожалуй, единственная задача”⁴². С ним был согласен и Е.Н. Трубецкой. „Приняв веру, я не только не отбросил философию, – признавался он, – наоборот, я стал верить в нее так, как раньше никогда не верил, потому что почувствовал ее призвание – быть орудием Богопознания”⁴³.

Однако рефлексия приверженцев всеединства по поводу специфики и предмета философии этим не исчерпывалась. «Вопрос этот намечается еще за пределами философской системы, которая и построится как ответ на заранее уже поставленный вопрос, – писал С.Н. Булгаков. – Чем *хочет* быть философия, каков тот интерес, на котором она „ориентируется”, что имеет она перед собою в качестве последней руководящей и непосредственной данности? Этим и предопределяется философская система”⁴⁴. Философия как „орудие Богопознания” неминуемо приходила к гносеологическим вопросам. Философы всеединства пытались ответить на них, оставаясь на объективно-идеалистических позициях и толкуя гносеологию – в противовес неокантианцам – как поиски путей достижения вечного, абсолютного конечным, ограниченным человеческим сознанием.

МИФОЛОГИЯ ПРОТИВ ГНОСЕОЛОГИИ

В начале XX в., на фоне общепhilosophического углубленного интереса к гносеологическим вопросам, неокантианство, провозгласившее их самыми важными, заняло одно из ведущих мест в русской идеалистической философии. Философы же всеединства выступали за антигносеологическое философствование, что, по их мнению, отвечало высшим запросам человечества, т.е. куда более важным, чем желание получить ответ на вопрос о возможностях и границах познания. Этим высшим запросам, по их мнению, соответствовали философские раздумья, например, о конечных целях развития человечества, о мере соотношения духовного и биологического в человеке. Философы всеединства, утверждая свои принципы вопреки неокантианским, были вынуждены в первую очередь

критиковать гносеологию кантианства. Присоединяясь к образной характеристике своего времени С.Н. Булгаковым – „неокантианским гносеологизмом заволокло духовную атмосферу”, Е.Н. Трубецкой считал „преодоление Канта и кантианства” безусловно обязательным для всякого учения, которое утверждает, что познание как таковое покоится на метафизических предположениях и пытается вскрыть эти предположения⁴⁵. Это относилось не только к русскому академическому неокантианству, но и кантианству молодых философов, объединявшихся вокруг русской редакции „Логоса”⁴⁶, а также и к зарубежным кантианцам.

Вместе с тем, выступая против гносеологии неокантианства, философы всеединства оставались на философских позициях и не прибегали к богословским аргументам. «...Как в настоящем исследовании, так и в ... гносеологических рассуждениях... кн[иги] о Соловьеве... я тщательно избегаю таких выражений, как „божественный разум” в применении к „всеединому” или „безусловному” сознанию, – объяснял Е.Н. Трубецкой методологию своего исследования метафизических предположений познания. – И это не случайно. Я не отрицаю, разумеется, что учение об абсолютном сознании в контексте моего религиозного по существу мирозерцания должно получить определенно религиозное освещение; но в *пределах гносеологии* вопрос о религиозном отношении к абсолюту не ставится вовсе, потому что гносеология трактует лишь о необходимых предпосылках человеческого познания; решая этот вопрос, она следует исключительно логическим критериям и никаких религиозных предпосылок в свое рассмотрение не вносит. Сам по себе результат, к которому мы пришли, опять-таки еще не уполномочивает нас на какие-либо религиозные выводы»⁴⁷. Собственно говоря, теория познания в философии всеединства была ориентирована на задачи религиозной метафизики. Более того, утверждалось, что в рамках „свободной теософии” уже недостаточно „чистой теории познания, она даже невозможна, – необходима теория действия, основанного на знании”⁴⁸. Такое акцентирование преобразовательной функции философии, совершенно чуждое другим направлениям русской идеалистической философии

начала XX в., присуще большинству философов всеединства⁴⁹.

Русские неокантианцы главную роль в своих теоретических построениях отводили естественно-научному знанию, и против этого как раз возражали приверженцы „цельного знания”. Для них факты науки хотя и представляли известную теоретическую ценность, но были лишь одной из составляющих ассимилированного знания, не имели определяющего характера и утрачивали теоретико-познавательную ценность в отрыве от „цельного знания”. Поэтому-то В.Ф. Эрн, например, подчеркивал: „Всякая измена единству – есть гибель цельности”⁵⁰. По мнению представителей школы всеединства, гносеологическую функцию может выполнять не только наука, но и религия, и искусство, и какая-либо другая форма общественного сознания, если она интегрирована в „цельное знание”. Научный опыт воспринимался ими как „историческое сужение опыта вообще”, который на самом деле должен охватывать и мифологический опыт древности, и мистический опыт христианства. Предпочтение одного вида опыта и игнорирование других, свойственное неокантианцам, противоречило коренным требованиям концепции всеединства – требованиям органической цельности знания, в том числе и опытного. По мнению последователей В.С. Соловьева, возведение научного знания и научного опыта в степень непререкаемого авторитета в критической философии стало возможным в результате подмены безусловного как цели человеческих исканий обусловленным (т.е. собственно человеческим), а для этого нет достаточных гносеологических оснований, так как априорные воззрения и понятия вносятся в познаваемое именно человеческим умом, и познание, претендующее на то, чтобы быть транссубъективным, теряет возможность стать им.

Выделяя в кантианстве субъективный антропсихологический комплекс (понимаемый как волевое провозглашение научного знания заглавным в процессе познания и постановка в „безусловный центр” мироздания единственной реальности – познающего субъекта), философы всеединства обвиняли сторонников Канта в предвзятости и в психологизме. А „психологизм, – по мнению В.Ф. Эрна, например, –

более всего ненавистен для философа как специфически человеческая точка зрения, как ущемленно-гуманистическое восприятие мира⁵¹. В условиях, когда (как справедливо отмечает О.Г. Мазаева⁵²) вопрос о природе познания приобрел в неокантианской литературе форму вопроса о соотношении гносеологии и психологии, приверженцы всеединства особое внимание уделяли критике психологизма. Избежать же психологизма и антропологизма, полагали они, можно лишь посредством строгого различения того, что в кантианстве смешивается, – человеческого и безусловного. Однако признавая абсолют и приняв познающий субъект за его „другое“, необходимо признать также единство абсолюта и его „другого“ в познании и, таким образом, наделить человеческое познание признаками безусловности. Иными словами, мысль человека становится безусловной постольку, поскольку она приобщается к абсолюту. „Предполагать возможность познания, – считал Е.Н. Трубецкой, – значит допускать возможность действительного осуществления всеединства и безусловности в мысли познающего, иначе говоря, возможность соединения моей мысли с мыслью безусловной“⁵³. Вопреки рационалистическому „логицизму“ русского неокантианства, направленному на рассмотрение „только готовых соединений суждений в виде выводов и посылок“⁵⁴, приверженцы всеединства выдвигают иррациональный принцип „логизма“ (от „Логос“), трактуя „Логос как единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается“⁵⁵.

Критика неокантианской гносеологии была следствием во многом негативного отношения к философии Канта. Вполне в традициях православных теистов всеединцы не принимали рационалистичности и агностицизма Канта. Им была чужда и половинчатость „великого лукавца“ (кантианцев они иронически называли „супензионистами“ (в этом смысле от *suspensus* – „подверженный“)). Крайнюю позицию занимал П.А. Флоренский, утверждавший: «Нет системы более скользкой, более „лицемерной“ и более „лукавой“, нежели философия Канта»⁵⁶. Эта система казалась результатом наиболее радикального для европейской традиции разрыва между сущим и

мыслью, формой и содержанием, явлением и тем, что является, между рациональным и иррациональным. Такое „философствование”, по их мнению, влечет разум в дурную отвлеченность, а философии придает совершенно нежизненную форму. Но самым неприемлемым в системе Канта для последователей Соловьева было имплицитное отрицание религии, выявляемое ими в смещении трансцендентального сознания с субъективным. Пафос кантовской философии они усматривали в её ответе на важнейший вопрос: почему невозможен культ.

Однако справедливости ради надо сказать, что представителям всеединства не был присущ абсолютный нигилизм по отношению к Канту. Они считали, например, что в современной им философии нет метафизика, „который бы так или иначе не производил себя от Канта”⁵⁷, и, воздавая должное „кенигсбергскому мудрецу”, подчеркивали определенную генетическую связь собственных представлений об антиномичности с „глубокими и плодотворными” идеями Канта об антиномиях разума⁵⁸. Всеединцы предлагали свою, отличную от неокантианской, интерпретацию Канта, считая, что „творения Канта таят в себе различные возможности”⁵⁹. Наиболее привлекательным для всеединцев было его стремление „ограничить область знания, чтобы очистить место вере”⁶⁰ („Ich musste also *das Wissen aufheben*, um zum *Glauben Platz zu bekommen*”⁶¹), которое не противоречило логике высоко ими ценимой августиновской традиции возвышения веры над знанием и позволяло использовать рациональные доводы, утверждая религиозную философию как особую форму сознания, отличную от богословия и философии.

Говорить об известном воздействии идей Канта на зарождение идеи всеединства можно на основании признания В.С. Соловьева, что в период написания „Критики отвлеченных начал” он „в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта...”⁶². Уместно также вспомнить о первом, неокантианском, этапе эволюции воззрений одного из лидеров философии всеединства – С.Н. Булгакова. С учетом сказанного представляется малоубедительным мнение Т.Г. Масарика (посвятившего исследованию русской религиозной философии специальную

работу) о том, что в России Кант имел слабое влияние (Т.Г. Масарик исходил из убеждения в мистичности русского мышления)⁶³.

Последователи В.С. Соловьева, ратовавшие за синтез в области познания, отрицали синтез, не выходящий за рамки рационализма. Подлинный, по их мнению, синтез должен опираться на тезис о нераздельности мысли и сущего, объекта и субъекта. Разделение в акте знания на субъект и объект знания, лежащее в основе гносеологии кантианцев, – это изначальная двойственность, порождающая массу гносеологических затруднений. „Уничтожить практически данную двойственность – это значит оба момента ее привести к одному, – считал П.А. Флоренский. – Теория знания есть и должна быть монистической”⁶⁴. Ему вторил Е.Н. Трубецкой, утверждавший, что „наше познание возможно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной”⁶⁵. Антиномичный разум человека, стремящийся придать познанию синтетический континуально-дискретный характер, обречен на неудачу в силу принципиальной неразрешимости противоречия между непрерывно-бесконечным и прерывно-конечным в человеческом мышлении, отрешившемся от бога, и вследствие противопоставления себя объекту познания. Лишь в нераздельности познающего и познаваемого, главным предикатом которого является актуальная бесконечность (понимаемая как „конечная бесконечность и бесконечная конечность”), снимающая отмеченное противоречие, – залог достоверного познания. Основополагающую роль в синтезе, интеграции субъекта и объекта, направленной на достижение истины, должна играть вера⁶⁶.

В.С. Соловьеву (а позже и его последователям) образцом отношения к миру казалось мифологическое отношение к нему древних язычников. Одна из самых ранних работ В.С. Соловьева, написанная в 1873 г., называлась „Мифологический процесс в древнем язычестве”. Хотя в ней и заметно влияние идей А.С. Хомякова, П.Д. Юркевича и Ф. Шеллинга, но двадцатилетний философ высказал ряд вполне независимых идей, последовательное развитие которых определило характерные черты концепции всеединства. Уже в названии: „Мифологический процесс....”, – рели-

гия, в частности языческая, представлена В.С. Соловьевым как подверженная закономерному изменению⁶⁷. Уверенность Соловьева в возможности развить религиозные основы подвинула его на религиозно-реформаторскую деятельность.

Приверженцы всеединства апеллировали к мифологии при анализе метафилософских проблем. Прежде всего им импонировала синкретичность мифа. Синкретизм был целью и принципом всеединства. С этой точки зрения религия представлялась им только некоторым переходным состоянием к тому, «когда Бог станет „всяческая во всех“, не будет религии, не нужно уже воссоединять (religare) разъединенно-го»⁶⁸. Первоначальная слитность, нерасчлененность – вот идеал, к которому должна вернуться религия, на другом, правда, уровне (на уровне теософии, теургии, теофании). При этом сторонники „положительного всеединства“ акцентировали тот факт, что в религиозном процессе происходила адаптация мифа, и этот процесс сопровождался его сакрализацией; бытие представало в двух планах – сакральном и обыденном. Они отталкивались от данного положения, и должный ход последующего развития религии представлялся им обратным, так как требования интегративности предписывали формировать такой идеал религиозного мироотношения, при котором вся мировая совокупность предстанет как абсолютно единая, всеединая. В своем первоначальном виде миф, каким он был представлен в языческих религиях, – это „не история, которую рассказывают, а реальность, которой живут“⁶⁹.

Мысль о преимуществе мифа перед религией в аспекте синкретизма нашла свое отчетливое выражение в концепции всеединства: в мифе не существует ничего, кроме реальности, каковой бы она ни выступала, не существует сверхъестественного, отвлеченного от реальности. „В мифе, – подчеркивал С.Н. Булгаков, – речь идет не об отчужденных понятиях, а о самих реальностях“⁷⁰. И в этом философы всеединства были достаточно близки к современной трактовке различий мифа и религии. „Миф не знает различия между естественным и сверхъестественным, – считает, например, А.В. Гулыга. – Для него существует одна, абсолютная реальность. В этом отличие мифа от религии“⁷¹.

С синкретизмом древнего язычества всеединцы увязывали и его монотеизм, в котором несовершенная обособленность богов сознавалась „как разнообразные выражения всеединого τὸ πᾶν”⁷².

Так понимаемый монотеизм древнего язычества, роднящий его с христианским, В.С. Соловьев отграничивал (с целью подчеркнуть эту близость) от двойственности мифологического начала, которая имела место в воззрениях А.С. Хомякова (свободный творческий дух и закон природной необходимости) и Ф. Шеллинга (реальный бог – первая потенция, идеальный бог – вторая).

„Мифическое мышление на известной ступени развития, – с полным основанием на то отмечал в свое время А.А. Потебня, – единственно возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людям всех времен, стоящим на известной степени развития мысли; оно формально, то есть не исключает никакого содержания: ни религиозного, ни философского, ни научного”⁷³. Миф не утратил актуальности, как считает А.В. Гулыга, даже в настоящее время. „Как форма знания миф абсолютно архаичен, – пишет он, – как повеление к действию он не исчерпал свои возможности”⁷⁴. Философам всеединства и был важен, помимо синкретического, прагматический, практически-преобразовательный аспект мифа, полнее всего выражающийся в культе, ритуале⁷⁵. Вторая характерная черта мифа – его прагматизм, понимаемый как действенная и практическая направленность, – создавала прецедент *активного* религиозного мироотношения. Она давала возможность философам всеединства прямо соотнести миф с религиозной философией, ведь, как утверждалось, „цель истинной философии содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно сущим”⁷⁶.

В период зрелого творчества В.С. Соловьев возвращается к проблеме мифологии древнего язычества в работе „Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки” (1890). Здесь он уточняет формулировку задачи, опыт разрешения которой был им предпринят ранее. „Должно, – писал он о древней религии, –

показать ее общий смысл, – то есть ее отношение к абсолютной религиозной истине, которую если какой-нибудь ученый и не признает в смысле положительного откровения, то во всяком случае должен ставить как идеал будущей религии”⁷⁷. И задача науки по отношению к древней религии видится ему „не в том, чтобы сажать ее на мель рассудочного мировоззрения, а в том, чтобы ввести ее в широкое русло всемирно-исторического развития вселенской истины”⁷⁸.

Подход к древней мифологии как к религиозной действительности, выражающей абсолютную истину пусть и не полно, но все же выражающей ее, вслед за В.С. Соловьевым, позже в явной форме проявился и у его последователей. Так, С.Н. Булгаков рассуждал: «Если видеть в мифах пустые побасенки, детскую игру фантазии и фольклор, если не иметь интереса к их религиозному содержанию, то сравнительное изучение религий сводится лишь к тому религиозно-историческому спорту, любительскому коллекционированию, которого слишком много завелось в современной науке. Напротив, если видеть в языческих религиях и их мифологиях подлинное откровение, но лишь на его низших ступенях, хотя и затемненное и искаженное „стихиями мира” или же прямо силами зла... то философия мифологии должна поставить перед собою вопрос о мифологическом процессе, как пути откровения»⁷⁹.

Религиозный процесс, как можно видеть, философам всеединства представлялся параболическим. „Вершина” такой параболы имеет временные координаты, совпадающие с возникновением религиозно-философской системы „положительного всеединства”, и представляет собою точку совмещения науки, философии, мифа и „свободной теософии”, областей опытного, рассудочного, религиозного (связующего) и иррелигиозного (разъединяющего). От этой „вершины” направление религиозного процесса должно измениться коренным образом: от мифа (религий древнего язычества) – через соприкосновение с наукой и философией, в момент наибольшей „отвлеченности” религиозного развития, – к „свободной теософии”. Изменение направления линии религиозного развития обусловлено не только моментом связи с

областями научной и философской, но также моментом перехода грани, разделяющей самую область религиозного на неморальную и нравственную.

Изучение взаимоотношений мифологии и религии (в собственном значении) в настоящее время утверждает нас в том, что „религия по сравнению с мифологией сделала шаг вперед, придав мифу нравственную окраску, которой собственно мифологическое сознание не имело”⁸⁰. Для философов всеединства подобные соображения составляли принципиальное убеждение, лежащее в основе их взгляда на религиозный процесс. „Религия, – писал В.С. Соловьев о мифологическом мироотношении древнего язычества, – является нам здесь как область мистических фактов и отношений, вполне реальных, но совершенно лишенных всякого нравственного содержания. Зарождение и развитие этого последнего с сохранением первобытной мистической основы составляет историю религии в человечестве”⁸¹.

Современные исследователи однозначно связывают обращение к мифорелигиозному творчеству с реакцией на позитивизм, утверждающий, что религиозная истина – фикция, выдумка⁸²; противопоставлению рациональным отвлеченным понятиям здесь соответствует оппозиция мифа и естественных наук. Для развития научного мировоззрения и соответствующей методологии основополагающее значение имело то, что циклическая схема акта творения и жизни как вечного возвращения, присущая мифопоэтическому сознанию, была разомкнута за счет выпрямления последней – человеческой – стадии творения и гипостазирования ее⁸³. А историософия всеединства строилась именно на телеологическом цикле возвращения к единению с абсолютом (самая религия понималась как воссоединение человека и мира с безусловным всецелым началом), вопреки положениям позитивизма, неокантианства и материализма⁸⁴. Критикуя теории прогресса, опирающиеся на достижения „положительной” науки, С.Н. Булгаков указывал на бесконечное развитие последней. Однако бесконечность эта представлялась ему „плохой, несовершенной”, в отличие от бесконечности, являющейся синонимом совершенства. „Геометрически, – писал он, – первая может быть иллюстрирована не-

определенно продолжающейся в пространстве линией, вторая же – кругом”⁸⁵.

Переход от первобытного знания к науке сопровождался деперсонификацией „героев космологической мистерии”, приданием более абстрактного вида операциям, связывавшим героев в мифе, соотношением абстрагированных мифопоэтических операций с эмпирическими данными⁸⁶. В философии всеединства происходит обратный процесс. С.Н. Булгаков, критикуя „беспомощность и несостоятельность” материализма, высказывался так: „Мы имеем здесь дело с мышлением явно мифологическим, с возвращением к его наивному натурализму, с той притом разницей, – и не в пользу новейшего материализма, – что в старой мифологии действовали все же живые силы, которыми и объяснялась жизнь, а теперь та же задача решается при посредстве одних мертвых агентов...”⁸⁷

Отправляясь от научных и философских абстракций и отвлечений, приверженцы всеединства в стремлении согласовать в мировосприятии отвлеченное и конкретное, „живое”, наделяли наиболее общие философские и научные категории, принципы личностными характеристиками (таковы, например, Логос, София); опредмечивали феноменальный и абсолютный аспекты бытия, идентифицируя их с конкретными действиями персон своей мифологической конструкции. Вот достаточно типичный образец подобного рассуждения: „...Истинность науки обосновывается ее софийностью, она возможна благодаря организующей силе Софии. В ней София овладевает миром. Можно сказать, что в науке выражается пробуждение мирового самосознания, причем с мира спадает постепенно его мертвенное окоченение...”⁸⁸

„Миф, – утверждал С.Н. Булгаков, – возникает из религиозного переживания, почему и мифотворчество предполагает не отвлеченное напряжение мысли, но некоторый выход из себя в область бытия божественного, некое богодействие, – другими словами, миф имеет теургическое происхождение и теургическое значение”⁸⁹. Миф же в действии есть культ, который имеет и практическое (прагматическое) и теоретическое (в том числе и гносеологическое⁹⁰) значение. Религиозное мифотворчество как область постиже-

ния, прозрения, как „орудие религиозного видения” снимает вопрос о достоверности, присущий „отвлеченной философии” и науке, или дает возможность вести речь о своей, „особой”, достоверности, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания и коренится в понятии чуда.

Чудо, чудесное трактуется в концепции всеединства не традиционно христиански, т.е. как сверхъестественное явление, но вполне рационально. Как и в древнем мифологическом сознании, в котором актуальная картина мира увязывалась с „историческими” преданиями, рассматривавшимися в качестве прецедента (он служил образцом для воспроизведения в силу только того, что имел место в „первоначальные” времена⁹¹), в концепции всеединства представления об истинности должного быть, соотносенные с прецедентом, не нуждались в верификации: случай, имевший место ранее и служащий оправданием для последующих, рассматривался как чудо. Таким прецедентом в частном случае выступало появление Христа – первого богочеловека. Это давало возможность философам всеединства, совмещая синхронический и диахронический аспекты собственной трактовки новоевангельского мифа, говорить о будущем человечестве как о богочеловечестве. «Если под чудом разуместь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, – писал В.С. Соловьев, обращаясь к Л.Н. Толстому, – то воскресение есть прямая противоположность чуду – это есть факт, безусловно необходимый в общем ходе вещей, если же под чудом разуместь факт, впервые случившийся, небывалый, то воскресение „первца из мертвых” есть, конечно, чудо – совершенно такое же, как появление первой органической клеточки среди неорганического мира, или появление животного среди первобытной растительности, или первого человека среди орангутанов. В этих чудесах не сомневается естественная история, так же несомненно чудо воскресения для истории человечества»⁹².

Конечно, говоря о мифологичности философии всеединства, необходимо иметь в виду, что речь идет не о мифе как таковом, но лишь об адаптации мифа, о его „особом толковании”, хотя философы всеединства

и сознательно стремились к утверждению первоизданного мифа, не адаптированного последующей культурной традицией.

Последователи В.С. Соловьева считали, что „философии... не чуждо своеобразное логическое мифотворчество, и в основе действительно оригинальных творческих философских систем всегда лежит – *hottibile dictu* – философский миф”⁹³, и поэтому попытки интеграции языческой мифологии и христианского учения на ступени ее философского осмысления особенно привлекали их внимание. В таких попытках, и в частности в гностицизме, философам всеединства виделось и единство религиозно-философское, и единство „видения и жизнедеятельности”⁹⁴, свойственное мифологическому сознанию. Модернизируя миф, гностики были более смелыми в использовании философских конструкций, нежели христиане. Гностицизм воспринимался приверженцами всеединства как религиозно-философская, даже теософская система, в нем усматривался опыт желанного религиозно-философского синкретизма⁹⁵. В некоторых отношениях гностицизм был для них образцом собственного мифотворчества⁹⁶.

В попытках создать оригинальную космогонию всеединцы отказывались от той, которая представляла в Ветхом завете, и это также сближало их с гностиками, отрицавшими наличие исторических корней христианства в еврейской религии. Воззрения одного из наиболее видных гноситков – Валентина⁹⁷, с которыми В.С. Соловьев первоначально познакомился в интерпретации своего наставника А.М. Иванцова-Платонова, оказали влияние на формирование в концепции всеединства не только понятия Софии (а отчасти Логоса и Христа), но и самого диалектического подхода к определению „всеединого” (что особенно заметно в 9–12-м „Чтениях о Богочеловечестве”). Впоследствии, на третьем этапе эволюции философии всеединства, когда тенденция возвращения к ортодоксальному православию стала явной, одному из последних представителей школы – С.Н. Булгакову – пришлось отречься от гностицизма и сожалеть о его проникновении в концепцию „положительного всеединства”⁹⁸.

Имеет смысл резюмировать отношение философов

всеединства к мифу словами С.Н. Булгакова: „философию можно назвать критической или идеологической мифологией”⁹⁹. Миф, выступая как прецедент должного религиозно-философского синтеза, не ограничивал, однако, рефлексии о соотношении религии и философии.

МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА

Как же мыслилась философам всеединства самая возможность религиозно-философского синтеза? „Основные мотивы философствования, темы философских систем не выдумываются, но осознаются интуитивно, имеют сверх-философское происхождение, которое определенно указывает дорогу за философию”¹⁰⁰. Вот это-то „дорога за философию и вела к новому, „намечавшемуся” мирозерцанию, которое воспринималось как „возвращение к истинной метафизике, к религии, к Божеству”¹⁰¹. И хотя задачи религии и философии различны, как считал С.Н. Трубецкой, точно так же как и способы познания, но в принципе противоречия между ними нет¹⁰². Единой непротиворечивой основой здесь являются религиозные представления, облеченные в метафизическую форму. «Метафизическое – значит сверхчувственное, „заприродное”, – пояснял С.Н. Трубецкой, – и очевидно, что первые представления и понятия всякого человека о сверхчувственном мире, о душе, о Боге, о скрытой первой причине – суть религиозные представления»¹⁰³. Универсальный синтез теологии, философской метафизики и положительной науки, представлявшийся В.С. Соловьеву логической и исторической необходимостью философского развития, именно в силу этого и выглядел возможным.

„Свободная теософия” была нацелена на понимание абсолютной первоначальной основы бытия и мира, ее сущности, т.е. являла собою метафизическую систему в традиционном ее толковании. В.С. Соловьев в статье о метафизике для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, разделяя метафизические системы на простые и сложные, отдавал предпочтение последним; их он называл „синтетическими”. „В системах сложных, или синтетических, не только

совмещаются типы различных категорий или по разным точкам зрения, – писал он, – но соединяются типы одной и той же категории, например, материальному началу дается место наравне с идеальным и духовным, далее принцип единства в целом совмещается с коренною множественностью единичных существ...”¹⁰⁴

Такое совмещение соответствовало представлениям об абсолютном первоначале. Следовательно, необходимо было привести в соответствие объект и систему исследования, структуру и методы. Это также было в сфере компетенции „свободной теософии” как религиозной метафизики. „Наиболее полные системы метафизики, – почитая за таковую и свою теософию, отмечал В.С. Соловьев, – стремятся, исходя из одного основного начала, связать с ним внутреннюю логическую связью все другие начала и создать, таким образом, цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание”¹⁰⁵. Это в полной мере соответствовало требованиям, предъявлявшимся к метафизике Ф.А. Голубинским. „По образу изложения, – писал он, – метафизика должна быть знанием, то есть составом однородных познаний, выведенных из своих начал в связи и порядке, где все носит на себе характер систематического единства. Метафизика должна заимствовать из идеи Отрешенного или Безусловного, которое... составляет главное начало метафизики. По силе сего начала метафизика на все то, что опыт представляет разнообразного, будет обращать взор единообразный и все частные идеи возводить к единству, подчиняя их оной главной идее Единого Бесконечного”¹⁰⁶. Такое мирозерцание, равно как и мироотношение, представлялось В.С. Соловьеву нефилософским и небогословским. Он считал, что задача построения подобного мировоззрения выходит из пределов собственно метафизики, не только захватывая другие философские дисциплины, но и вызывая вопрос об „истинном” отношении между философией и религией.

Этот вопрос стал одним из главных для философов всеединства – главных в плане метафилософской рефлексии. „Перед нами встает во всей трудности вопрос об отношении философии и религии, – писал С.Н. Булгаков. – Возможна ли и в каком смысле возможна

религиозная философия? Совместим ли догматизм религии с священным достоянием философствования, его свободой и исканием истины, с его правилом – во всем сомневаться, все испытывать, во всем видеть не догматы, а проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана в виде догмата-мифа?”¹⁰⁷ Этот, как и более частный вопрос о возможности религиозной философии определенного типа, например христианской (или даже более детально: православной, католической, протестантской), разрешался приверженцами всеединства в утвердительном смысле. Христианская (православная) ориентация метафизики составляет одну из типических особенностей философии всеединства¹⁰⁸. Истоки ее нужно искать в русском теизме. Так, В.С. Соловьев о своем учителе писал: „...Основные метафизические воззрения Юркевича находили себе твердую опору в исторической действительности религии и, разумеется, преимущественно в христианстве”¹⁰⁹. И сам он воспринимался его последователями в том же духе: „...С метафизикой христианства совпадает главное содержание теоретической философии Соловьева”¹¹⁰.

Требования „пересмотра, углубления, раскрытия” религиозной метафизики, со всею остротой стоявшие перед „новым религиозным сознанием”, сопровождались рефлексией о ее сущности: „Суть не в том, что нужно пересмотреть метафизику, а в том, что такое православная метафизика”¹¹¹. Решение этого вопроса зависело, в свою очередь, от решения более общего вопроса о статусе религиозной философии. Христианская метафизика всеединства должна была преодолеть диплексию бытия, свойственную религии. Философы всеединства пытались осуществить это посредством онтологизации гносеологии (помимо отмеченого выше обращения к мифологическим элементам). Достоверным знание становилось для них тогда, когда оно было направлено на „подлинное бытие”. Таким путем утверждалась возможность философской адаптации центрального объекта религиозной метафизики – бога (как Абсолюта, Сверхсущего). „...Всякое материальное познание, – рассуждал Е.Н. Трубецкой, – познание экзотерическое: оно проникает в абсолютное сознание о другом... но сознание Абсолют-

ного о самом себе составляет высший эзотерический план абсолютного сознания, которое в нашем познании о временном не открывается. Вопрос о том, может ли человек проникнуть в этот высший, эзотерический план, есть вопрос об откровении в собственном смысле слова. В большей и важнейшей части своей он подлжит ведению метафизики...»¹¹²

Исследование метафизических предположений познания он резюмировал следующим образом: „Вопрос о том, обладает или не обладает человек эмпирией Абсолютного, явлено или не явлено Всеединое человеку на самом деле, есть уже конкретный онтологический вопрос, который может быть поставлен и разрешен лишь в контексте метафизики Абсолютного в целом. В конце концов это – не только вопрос о взаимоотношении двух планов бытия; это – вопрос – есть или нет между человеком и Абсолютом жизненное соприкосновение, жизненное отношение, – притом отношение интимное, внутреннее; ибо сознание Абсолютного о самом себе может открыться человеку лишь в том случае, если Абсолютное или Всеединое станет для него жизнью, если человеческое сочетается с Абсолютным в одно неразрывное, органическое целое»¹¹³. Эзотерико-экзотерическая двухплановость в концепции всеединства была направлена на устранение религиозного удвоения эмпирического мира.

Весь комплекс дисциплин, так или иначе связанных с религиозной метафизикой, был функционально дифференцирован. «Мы, – писал С.Н. Булгаков, – различаем: 1) внефилософское, религиозное, мифотворчество; 2) догматику, представляющую внешнюю систематизацию догматов; 3) религиозную философию как философское творчество на религиозные темы; 4) общую философию, которая представляет собою искание „естественного“, языческого ума, но, конечно, всегда оплодотворенное интуицией; 5) канон философии – ее поэтика и техника, куда относятся разные отрасли „научной философии“ (гносеология, логика, феноменология, наукословие)»¹¹⁴. Центральное место в этой системе занимает религиозная философия. Е.Н. Трубецкой считал, что „проникновение в эзотерический план всеединого сознания для нас логически возможно не иначе как в формах всеединства и при том лишь в случае, если Всеединое в самом

себе, во внутренней сфере своего бытия станет нашей интуицией, нашей эмпирией”¹¹⁵. Именно этим условиям удовлетворяла религиозная философия как сохраняющая единство конкретного („жизненного”), присущего религии, и отвлеченного (умозрительного), свойственного философии. Сама система комплекса соподчиненных дисциплин выстраивалась так, чтобы способствовать уяснению особенностей каждой из них и давать возможность учитывать эти особенности в синтетичности „свободной теософии”. Ведь „величайшее препятствие к объединению есть смешение: чтобы объединить в мысли какие-нибудь необходимые противоположности, необходимо сначала строго их различить”¹¹⁶.

Утверждая религиозную философию в центре этой иерархической системы, философы всеединства должны были ответить на по крайней мере три кардинальных вопроса: (1) если существует откровение Истины, данное в религии, то есть ли надобность в рефлексии по поводу этой истины? (2) если религиозная философия (как путь к „свободной теософии”) занимает в системе центральное место, то какое место занимает в ней собственно философия и каково соотношение этой философии и богословия? (3) не будет ли противоречием уже в самой религиозной философии совмещать догматы вероучения и их свободное исследование?

Вопрос относительно возможности философствовать о „доступном оку веры” откровении Истины, которая уже дана в Священном Писании, Предании, мифе, наконец, философы всеединства решали исходя из того, что „живая сущность” безусловной истины дана в религии, но „мыслимая ее формула” отыскивается лишь философией¹¹⁷. Это в полной мере соответствовало стремлению „оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания”, перевести веру „из слепой во зрячие”. „Для философии Бог есть проблема, как и все для нее есть и должно быть проблемой, – утверждал С.Н. Булгаков. – В своем принципиальном проблематизме она свободна от данности Бога”¹¹⁸.

Что касается соотношения философии и богословия, то философия как знание об абсолютном (или стремящееся к абсолютному, к всеединству, насколько

ко она раскрывается в мышлении), по мнению всеединцев, не может быть самообоснованным знанием. „...Абсолютная истина, – считал Л.П. Карсавин, – есть уже и Бытие и жизнь. Только познавательно обосновать абсолютное нельзя. Необходимо целостно, то есть и познавательно и жизненно, приобщиться к Нему”¹¹⁹. Но «философствует-то человек в онтологической его полноте, а не фантастический „трансцендентальный субъект”, – развивал эту же мысль С.Н. Булгаков¹²⁰. Абсолютная истина как „бытие и жизнь” есть достоинство религии; и хотя „для философии религия должна казаться ниже ее, как не философия, но эта, так сказать, профессиональная оценка ничего не изменяет в иерархическом положении религии, которая имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной, и есть жизненное отношение к божественному миру, а не одно только мышление о нем»¹²¹.

Ответ на третий вопрос обретался в области металогического: догматы веры потому не оказывают давления на свободу философского исследования, что их религиозная значимость лежит в иной плоскости и не ставится под вопрос философским сомнением. Уверенность в том, что религиозная достоверность нечто иное, чем философская (поскольку вера отлична от дискурсивного мышления, а мифологема – от философии), привела всеединцев к необходимости структурировать понятие веры, к необходимости уяснить ее роль и место в системе всеединства.

„Идея философской теологии является порочной, – отмечает Н.С. Юлина. – Объединение двух дисциплин с принципиально различными регулятивами с неизбежностью должно вести к деформации философии”¹²². И философия всеединства представляет собою в данном отношении достаточно яркий пример; правомерно видеть в этом ее специфику. Вместе с тем философию всеединства можно с полным основанием считать наиболее рациональной из всех подобных ей религиозно-философских систем: в ней „деформируется” не только ее философская составляющая, но и (в большей степени) религиозная. Вопреки разведению сфер разума и „откровенного” знания, противопоставлению их друг другу, как, например, в неотомизме, когда область иррационального выводится из сферы компетенции интеллекта (понятия бога философско-

го и бога богословского зачастую при этом выступают как полярные), в философии всеединства за счет совмещения областей иррационального и рационального сфера последнего расширялась. Такое совмещение позволяло вовлекать в круг осмысления даже религиозное понятие о боге (этим создавалась иллюзия универсальности религиозно-философской метафизики всеединства). Наиболее явны отмеченные особенности в метафизической схеме всеединства (ведь, как справедливо замечено, „любой философский вопрос приобретает характер метафизического вопроса, как только для мыслителя становится значимым его всеобщий бытийственный аспект и ставится проблема существенных характеристик исследуемого явления и его отношения к объективной действительности и к субъекту”¹²³).

Метафизические принципы, положенные в фундамент философии всеединства, были разработаны В.С. Соловьевым уже в ранних произведениях. Конкретный и законченный вид она приобрела в конце 70-х – начале 80-х годов (в „Критике отвлеченных начал” и в „Чтениях о Богочеловечестве”). В дальнейшем он лишь детализировал ее. Последователи Соловьева, принимая его метафизическую схему, уточняли те части ее структуры, которые не были в достаточной мере определены в трудах главы школы и не получили однозначного толкования (С.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин, В.Ф. Эрн, например, разрабатывали категорию Логос, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский – София). И все приверженцы идеи всеединства старались сделать свою систему неуязвимой для ее противников и потому не только уточняли содержание и значение основных категорий, но и выявляли их новые взаимосвязи.

Ядро метафизической схемы всеединства составляет учение о сущем. В.С. Соловьев считал, что сущее выше любых признаков и свойств, выше определений, выше множественности и раздельности. Оно – ничто, но не в отрицательном смысле, оно – положительное ничто, несводимое к отдельным, конкретным сущностям, и содержит в себе все в потенциальном единстве, утверждая все именно таким образом (все как свое единство). Сущее (абсолютно сущее, сверхсущее, или Бог) содержит в себе все не реально, но потенциально,

оно – носитель признаков, в нем мощь всех вещей, но не их механическая сумма. Однако если сущее выше любого определения, то оно или не существует, или все же допускает какое-то свое определение; но в последнем случае будет определено нечто отличающееся от сущего, его „другое”. Это другое сущего, определяемое, разделяющееся, структурируемое, В.С. Соловьев называет „бытием”.

Таким образом, в абсолюте различимы два центра: сущее как начало безусловного единства, свободное от всяких форм и любых проявлений, свободное от бытия, и бытие, или „непосредственная производящая сила”, как начало множественности форм. Только через отношение сущего к своему другому оно утверждает себя. Другими словами, бытие необходимо сущему, в противном случае сущее, лишенное проявления, обратилось бы в ничто. Бытие выступает здесь как необходимость. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само (абсолютное) не было бы уже абсолютным. Для того чтобы быть тем, что оно есть, абсолютное должно быть противоположным самому себе или единством себя и своего противоположного.

Бытие В.С. Соловьев называет также и сущностью. Сущность определенным образом отражает содержание сущего, обозначая его как единство в бытии. Это понятие вводится для того, чтобы подчеркнуть идеальное необходимое единство сущего, наличное в другом центре абсолюта – в бытии.

Бытие как сущность выступает у Соловьева еще и в качестве первой материи. Однако бытие может рассматриваться как первая материя лишь в своей потенциальной отдельности, как само по себе взятое. Помимо того, бытие как второй центр абсолюта является „природой” и „идеей” первого центра. В способе или модусе бытие выступает как природа сущего, т.е. природа в бытии несет нагрузку реального, действительного сущего. „Поскольку бытие определяется сущим, – писал Соловьев, – оно есть его природа... Поскольку сущность определяется сущим – она есть его идея”¹²⁴. Здесь „идея” – идеальное отражение цельности сущего, имеющей место в раздельности бытия. В качестве идеи сущего бытие выступает в

объективном содержании. Идея сущего в бытии – это осуществленное или проявленное, открытое сущее. Самый же акт осуществления или проявления философ называет Логосом (который есть не просто смысл, но смысл явленный). Логос – средоточие действия абсолюта. Поскольку Логос являет невидимое сущее, Соловьев расчленяет его на скрытый, внутренний (характеристика Логоса как предиката именно сущего), на открытый, проявленный (Логос как таковой, как действие явления), на конкретный, воплощенный (он же – Христос; здесь Христос – онтологическая категория).

Второй центр абсолюта – бытие как единое – заключает в себе идею всего – не только идею целого, но и индивидуальные идеи конкретного и, наряду с прочим идею конкретного Логоса, названную Софией. „Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, – объяснял Соловьев, – так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с ней. София... проникнута началом... единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе – есть и Логос и София”¹²⁵.

Характеристика Логоса как конкретного или Христа давала возможность связать сущее непосредственно с человеком (Христос, надо помнить, – Богочеловек); в человеке сущее через свое другое находит внутреннюю действительность. Эта область всеединства составляет область персонифицированных посредников, она связывает сферу сущего с миром человека, который занимает центральное место в третьей сфере „положительного всеединства” – в действительности, „реальной” действительности (в отличие от „самобытной действительности, т.е. действительности абсолюта).

Реальная действительность есть осуществление идеи, результат отношения сущего к своему другому, конкретным воплощением чего является человек. „Человек (или человечество), – по словам Соловьева, – существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, то есть всеединство или безусловную полноту бытия, и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной

свободы в материальной природе¹²⁶. Фактически человек порождается реальной действительностью и в ней же существует; но именно он, как наделенный сознанием, способен воспринять идею абсолютного и воплотить ее, организовав стихийную множественность сообразно идее всеединства. Хотя в идеальной сфере это прерогатива „мировой души” (еще одна ипостась сущего, бытующая в сфере персонифицированных посредников), но человек должен осуществиться в сфере реального.

Категория бытия в онтологии всеединства полидефинитивна, что, по-видимому, обусловлено той смысловой нагрузкой, которую она несет в логической структуре „положительного всеединства”. Так, понятие двойственности, примененное для характеристики природы человека (как существа мира Абсолюта и мира низшего), В.С. Соловьев приложил и к историческому процессу. Человек, утверждал он, восходит от природного к духовному (от звере-человека к богочеловеку). История есть богочеловеческий процесс, конечной целью и результатом коего должно быть единение человека с богом (абсолютом). Залогом возможности и реальности этого единения служит Христос (первый Богочеловек), он же и ориентир нашего развития¹²⁷. Восхождение к Абсолюту согласовано во всеединстве и с космогоническим процессом. В бытии сущего сокрыта единораздельная цельность, т.е. сущее и мир реальной действительности составляют одно целое, сообразно с единством Абсолюта. Но Абсолют творит мир, утверждая свое раздельное проявление; конечная же цель творения – объединение творца и сотворенного. Хотя цель „развития” и не заложена в природе реального мира, но должна быть достигнута, иначе „развитие” не имело бы смысла. Однако о процессе именно такого развития в концепции „положительного всеединства” сказано весьма условно: только то, что оно имеет начало и конец, т.е. начинается и кончается в Абсолюте.

Восхождение к богу носит в системе В.С. Соловьева характерное название – „творческая эволюция”. Сущность ее в том, что сложность бытия возрастает от минерального царства – через растительное и животное – к человеческому (природно-человеческому), а затем, после явления Христа (что составляет, по

Соловьеву, ключевой момент человеческой истории), – к человечеству духовному (Богочеловечеству¹²⁸). Богочеловеческая связь как воплощение божественного всеединства должна быть установлена со всем, т.е. стать началом организации как духовной, так и телесной; достижение же этого конечного идеала человечества (определяющего содержание исторического процесса после первого явления Христа) возможно лишь в обществе „свободной теократии” – „верного образца божественной троицы (общество, государство, церковь)”. Предпосылкой же общества „свободной теократии” должна стать социально-религиозная реформа действительности. Вот почему Соловьев такое большое значение придавал общественной роли своей „свободной теософии”.

Однако „не наполненная еще схема всеединства”, как выражался Е.Н. Трубецкой, ничем существенно не отличалась от подвергавшейся критике „отвлеченной философии”; обратив ее в „конкретную философию” можно было, лишь „наполнив” эту схему жизненной проблематикой. „Философия, чтобы оправдать себя, – писал Л.П. Карсавин, – должна стать жизнью”¹²⁹.

Круг проблем философии всеединства структурирован в соответствии с метафизической схемой. Коренной здесь оказывается проблема интеграции всех сфер человеческой деятельности в единый мировой процесс восхождения к богу. В таком восхождении философы всеединства видели цель и смысл человеческого существования. Вопрос же о цели существования, по их мнению, есть „первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес”¹³⁰.

Человек в своем сознании, считали философы всеединства, придает себе безусловное значение, наделяя себя безусловными правами и выдвигая безусловные требования, однако не имеет абсолютных сил для реализации этих притязаний. Он постоянно ощущает свое несовершенство и осознает незавершенность своего бытия, прерываемого смертью. Противоречие между конечностью его бытия и бесконечностью бытия всего сущего не позволяет человеку обрести психологическую устойчивость в противопоставлении себя всему другому, обесценивает всю его деятельность и жизнь. Необходимость выразить себя в

том, что превосходит его, становится для человека стремлением соотнести свою жизнь, проходящую в рамках краткого момента рождение – смерть, с бесконечными предельными основами бытия, стремлением представить сущее цельным, единым в многообразии, всеединым, а себя – составляющей этой тотальности. В противном случае сосредоточение на ограниченности и конечности человеческого существования закономерно ведет к отождествлению факта жизни человека с другими условными, ограниченными фактами и явлениями, не имеющими в своей самодостаточности ни смысла, ни цели. В этом случае самоценным становится и конечное существование человека, но духовное при этом вытесняется биологическим; стабилизация и повышение материального благосостояния (как основа организменного уровня жизни) возводятся в ранг, в степень абсолютной цели. „Одно из величайших препятствий, задерживающих духовный подъем, – писал Е.Н. Трубецкой, – заключается в том призрачном наполнении жизни, которое дает житейское благополучие. Комфорт, удобство, сытость и весь обман исчезающей, смертной красоты – вот те элементы, из которых слагается пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные”¹³¹.

„Биологизация” жизни человека в ущерб духовному¹³² – это сосредоточение на обеспечении животных влечений как предельных потребностей организма. Но они не могут быть образующим началом общечеловеческой жизни, так как удовлетворение биологических потребностей индивидуализирует жизнь (социализируют ее лишь духовные), обуславливает борьбу, конкуренцию, обостряет эгоизм, выражающийся в стремлении поставить свою жизнь и свою волю на место безусловного и, как следствие, причинить страдание и смерть другому. Отсюда и проистекает царствующая в мире бессмыслица. „Всеобщее взаимное причинение смерти, как необходимый закон самой жизни на земле, – пояснял Е.Н. Трубецкой, – вот в чем очевидное доказательство неправды этой жизни. Порочный круг этой жизни есть именно круг страдания, смерти и неправды”¹³³. Конфликтность организменной жизни переносилась приверженцами всеединства и на социальное бытие, в котором они

видели столкновение антагонистических интересов индивидуумов, групп, наций, классов¹³⁴.

Таким образом, разрешить основное противоречие бытия человека, „абсолютного в возможности и ничтожного в действительности”, можно, по мнению всеединцев, только в максимуме его духовных стремлений, что и позволит ему осуществить свое абсолютное предназначение и достичь того безусловного содержания, той полноты бытия, которые достигаются лишь бесконечным стремлением человеческого „я”. Полнота жизни, возможная лишь во всецелой общечеловеческой организации, ненасильственно сплоченной во имя осуществления своего безусловного предназначения, снимет антиномизм человеческой жизни по отношению к жизни „помимочеловеческой”, обеспечит объединение человека с „актуально всеединным”; ибо если „нет Бога, стало быть, и нет полноты; и если нет полноты, то нет смысла, нет и цели”¹³⁵. Потенциально человек с его безусловными значением, правами и требованиями уже сопричастен всеединству, но неустойчивость его между духовным и биологическим не позволяет ему, отказавшись от своей отдельности, реализовать свою безусловность в действительном всеединстве.

Достижению идеальной полноты бытия (цели и смысла жизни отдельного человека и всего человечества) были подчинены все другие цели. Достигнет же полноты бытия (всеединства) лишь богочеловечество, а этой предельной меры духовного развития и „цельной жизни” люди смогут достигнуть, лишь организовавшись в „цельное общество” („свободную теократию”), что, в свою очередь, возможно лишь тогда, когда социум будет обладать истинным знанием (как результатом „свободной теософии”).

Высшая установка философии всеединства на интеграцию всех сфер человеческой деятельности в едином мировом процессе с необходимостью подводила к проблемам, ныне приобретшим глобальный характер. Впервые в русской философии философы всеединства сформулировали и предложили пути решения следующих проблем (или групп проблем): (1) пути развития человечества (проблема преобладания биологического или духовного в будущей цивилизации); (2) проблема взаимоотношений различных

культур в условиях глобальной интернационализации жизни; (3) проблемы взаимоотношений общества с природой, т.е. проблемы типа „человек и его хозяйственная деятельность”, „хозяйство как часть вселенной и момент ее развития”, „культура и природа”, „очеловечивание природы”, „рациональное использование ресурсов”.

Будущее человечества философам всеединства представлялось альтернативным. Если возобладает „биологизация” жизни, понимаемая как увеличение „тварности” бытия, как опережающий рост материальных потребностей по сравнению с потребностями духовными, неизбежен деградация, т.е. вырождение человечества в „зверечеловечество”. Если же будет культивироваться лишь лучшее в человеке, т.е. то, что отличает его от животного, цивилизация достигнет состояния „богочеловечества”.

Вопрос о взаимодействии культур понимался как их взаимопроникновение и взаимообогащение. Конечным моментом этих процессов должна стать новая общечеловеческая синтетическая культура, основанная на гармоническом сочетании различных социально-исторических и культурных традиций.

Причины кризисов в рамках взаимоотношений общества с природой виделись русским философам в отказе от ответственности за судьбу мира, в забвении нравственного долга человека перед природой, что и в современной им системе хозяйствования вело к хищническому истреблению среды существования.

Проблема достижения всеединства объявлялась верховной и по отношению к собственно религиозно-философским (а также и богословским) проблемам и вопросам (проблемам эсхатологии, сотериологии, теодицеи и др.). Их включением в область философского рассмотрения, обусловленным теологическим пониманием специфики философии, порождались такие философские проблемы, как: „соотношение философии и науки”, „теоретико-познавательная и мировоззренческая функции философии”, „социальная роль философии”. Что касается последней проблемы (приобретшей в наше время особую остроту), то, по мнению В.С. Соловьева, совершенная философия должна направлять дух человека на активное преобразование внешней действительности. „Сознательное

убеждение, – писал он, – в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано... Пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразить его”¹³⁶. Отсюда следует, что важнейшая функция философии есть, по Соловьеву, практически-преобразовательная функция. Главным преобразователем мира должно быть богочеловечество, т.е. человечество на высшей ступени своего развития. Соединение же человека с Абсолютом „свободная теософия” обеспечит в сфере знания. „Исследование теоретических элементов духа человеческого приводит нас, – пояснял Соловьев, – только к определению задачи и общих принципов истинного знания, исполнение же этой задачи, осуществление этих принципов, то есть действительная организация истинного знания как свободной теософии, является обусловленною исполнением другой великой задачи – организации самой нашей действительности или реализации божественного начала в самом бытии природы”¹³⁷. Все это вполне соответствует христианской догме: „Христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого”¹³⁸.

Практически-преобразовательная направленность системы всеединства сохранилась и у последователей В.С. Соловьева. В своем понимании теофании (объективирования бога – притягивания бога тварью) Л.П. Карсавин, например, особо оговаривал, что теофания – это не акт одного лишь Бога, „она единый акт двух субъектов: Бога, изливающего себя в свое творение, и творения, приемлющего в себя Бога”¹³⁹. Активность человека в богочеловеческом акте всеединства – вот пафос философии всеединства.

В условиях кризиса общества, вступающего, по мнению всеединцев, в фазу „всемирно-исторической углубленности”¹⁴⁰ (объяснялось это рационализацией общественного сознания и тем, что цивилизация стала овеществленным рационализмом), пора отказаться от „суррогатов всеединства, именуемых идеалом прогресса”¹⁴¹. Одним из таких „суррогатов” они считали социализм, хотя (вслед за В.С. Соловьевым) и признавали „правду” социализма (правду ограниченную, ибо ей не хватало вселенского христианского

смысла). Им импонировала активная общественная позиция социалистов, выглядевшая на фоне „маниловщины” славянофилов, например, исторически оправданной, ведь, как мы помним, по убеждению всеединцев, только направленное на преобразование реальной действительности мировоззрение могло содействовать совершенствованию человечества¹⁴².

В пору реакции, последовавшей за первой русской революцией, отношение философов всеединства к теории социализма меняется на нетерпимо враждебное. Всеединцы видят в ней теперь лишь обещание „мещанского счастья”, ибо и удовлетворив свои материальные потребности, „так же будут страдать люди, любить и ненавидеть, завидовать и тщеславиться, предаваться тем же страстям и порокам”, – утверждал Булгаков. „Надо так слепо верить во всеислие экономической среды над человеком, как социалисты, чтобы допускать, что с изменением ее изменится и человеческая природа. Человек, – подчеркивал он, – вовсе не есть такая кукла или механизм, заводимый хозяйственной средою”¹⁴³. С приходом к власти в России большевиков и началом гражданской войны оценки социализма последователями Соловьева становятся все более резкими. Во всем они видят лишь „идиотизацию социализма” и не сомневаются в том, что „идейный интерес к социализму... может питаться лишь тупоумием”¹⁴⁴, а единственным выходом из духовного кризиса считают возрождение церкви.

Таким образом, философы, принявшие метафизическую схему В.С. Соловьева и уверовавшие в то, что „всякая более или менее продуманная и глубокая философская система приводит... к идее абсолютного бытия или бога и мыслит это абсолютное бытие как совершенное, простое всеединство”¹⁴⁵, практически во всех своих сочинениях – философских, богословских, публицистических – разрабатывали проблемы, поставленные своим учителем. Но на втором этапе эволюции философии всеединства происходила существенная переориентация рассматриваемых вопросов в сторону сближения с православием.

На третьем этапе эволюции рассматриваемой философии круг обсуждаемых вопросов резко сужается. Так, С.Н. Булгаков в эмиграции занимался почти

исключительно богословскими проблемами, практически оставив философские. П.А. Флоренский был вынужден сосредоточиться на научно-технических вопросах¹⁴⁶. И лишь Л.П. Карсавин до последних лет своей жизни остался „ортодоксальным всеединцем“¹⁴⁷. Однако „измена“ религиозно-философской проблематике не означала „измены“ всеединству, так как В.С. Соловьев еще в 1877 г. сформулировал положение о „свободной теософии“ как об органическом синтезе теологии, философии и науки и о том, что „достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов“¹⁴⁸. Различия будут лишь в исходных точках и способах изложения. Для него самого такой исходной точкой была философия, а потому и „свободная теософия“ оказалась именно философской системой. Для С.Н. Булгакова в 20–30-е годы исходной точкой стало богословие. П.А. Флоренский же – в зависимости от исходных посылок – представлял „свободную теософию“ то как научную, то как философскую, то как богословскую систему.

Говоря о специфике проблем философии всеединства, необходимо подчеркнуть, что в ней обнаруживаются многие противоречия, унаследованные от религиозной философии вообще. Так, по мнению М.В. Желнова, здесь стремление „выделить все собственно человеческое, близкое отдельной личности неизменно противостоит необходимости слить, растворить человеческое в божественном источнике, излишнем, фантастическом члене отношения субъективного и объективного, сознания и бытия, и наоборот“¹⁴⁹. Такое противоречие религиозно-философской метафизики не могло быть разрешено в границах собственно „философского знания“, но могло быть устранено при помощи веры, имеющей собственную логику или отказавшейся от всякой логики. „Логически область веры начинается там, где останавливается разум, который должен употребить все усилия, чтобы понять все, ему доступное, – писал С.Н. Булгаков. – Грани разуму указуются не внешним авторитетом, но его собственным самосознанием, постигающим свою природу. Поэтому-то философия не исходит из догматов веры, но приводит к ним, как подразумеваемым и необходимым основаниям философствования“¹⁵⁰. Вера, став методологическим основанием религиозно-

философской метафизики всеединства, позволила осуществить „прыжок” от отвлеченного абсолютного (философского „бога интеллектуального”) к конкретному богу (религиозному „живому Богу”) и объединить в понятии „сущего как реального, являющего себя невещественного субъекта” трансцендентный для человека абсолют с имманентным ему богом. Вот почему далее потребуется анализ места и роли веры в философии всеединства; без этого невозможно уяснить специфику этой религиозно-философской системы.

Глава III

МЕСТО И РОЛЬ ВЕРЫ

В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Известный советский исследователь проблем религии М.П. Мчедлов отмечает, что „неизменным атрибутом происходящих в теолого-философских системах перемен, как показали конкретные исследования всех более или менее крупных религий, является выдвижение на первый план проблем взаимоотношения веры и разума, религии и науки”¹. Не исключение в этом отношении философия всеединства, но освещение этих вопросов здесь имеет совершенно специфический характер.

Отсутствие содержательного анализа феномена веры в современной философской литературе² приводит к тому, что веру целиком относят к компетенции религии и богословия, а это, в свою очередь, искажает ее реальную гносеологическую роль, понижает степень аргументированности диалектико-материалистического объяснения этого феномена. Несмотря на то, что в богословских и религиозно-философских системах нет однозначного определения веры (широта толкования простирается от отождествления ее с безусловным утверждением в неотомизме³ до прямого отождествления со всем религиозным учением в православном богословии⁴), она всегда наделяется

иррациональными чертами, включается в систему связей человека с богом и лишается тем самым возможности быть истолкованной вне сферы сверхъестественного. В этой связи особенно интересно рассмотреть рациональные представления о феномене веры философов всеединства.

Советские философы уже обращали внимание на такой момент процесса познания, когда однозначно обоснованных и проверенных на практике знаний оказывается недостаточно и приходится руководствоваться верой в правильность исходных посылок. А.А. Радугин пришел к выводу, что „центральный вопрос, разделяющий философские направления, не в том, признавать или не признавать роль веры и убеждения в познании, и даже не в том, какое место отводится в познании вере и убеждению, а в том, каковы основания веры и убеждения”⁵. В религиозно-философских системах и концепциях эти основания имеют сверхъестественный, мистический характер. Сказанное в полной мере распространяется и на философию всеединства. Однако – и в этом одна из характерных специфических черт ее – философия всеединства основывает свое понятие о вере и на рациональных и на иррациональных принципах, исключая субъективно-личностные эмоционально-нравственные начала, в „чистом” виде свойственные, например, неотомизму, в котором вера воспринимается как „озаренная” мысль⁶.

Структурирование веры в философии всеединства происходит путем различения ее предметов. В одном случае предмет веры – содержание религиозного сознания (догматы, бог), в другом – психологическое состояние сознания, в третьем – затруднения и противоречия сознания. В зависимости от этого вера понимается (1) как особый (по сравнению с опытным и умозрительным) вид знания, (2) как уверенность, (3) как метод, средство, возможность преодоления противоречий сознания в познавательном процессе. В первом случае предмет веры определяет ее содержание и функции в качестве сверхъестественных, в двух других – феномен веры истолковывается вполне рационально.

Все эти три структурных элемента веры выполняют определенную гносеологическую функцию, причем

концепция веры не имеет конвенционального характера: она обосновывается онтологически, ей – как мистическому знанию – отводится роль связующего звена между бытием абсолюта и бытием человека. Более того, как отмечал ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор, в отзыве на диссертацию А.П. Флоренского „О духовной истине”, представленную к магистерской защите, вера утверждается „не как теоретико-гносеологический принцип в приложении к истине, а как онтологическое начало, как даже рождение нового бытия, как сила, реально вводящая человека в новое отношение с бытием”⁷.

Необходимо подчеркнуть аксиологическую и этическую интенции каждой из трех составляющих веры. Эти элементы дифференцированы недостаточно четко или даже сознательно интегрируются из методологических соображений или же во имя синтетичности, „цельности”. В этом случае философы всеединства трактуют веру в традициях „старших” славянофилов. И.В. Киреевский, например, считал, что „вера не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце... не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести: она обнимает всю цельность человека и является только в минуту этой цельности и соразмерно ее полноте”⁸. В том же духе высказывался и А.С. Хомяков: „Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом, она не одно познание, но познание и жизнь”⁹.

ВЕРА КАК МИСТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Трактовка веры как мистического знания в философии всеединства в общих чертах соответствовала христианской, а точнее, православной традиции. Вера понимается как особый вид познания¹⁰, без которого объективная истина недоступна, так как „никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслящего разума”¹¹. Как писал В.С. Соловьев, „для того, чтобы наше природное познание, наш опыт и наше умозрение имели истин-

ное объективное значение, они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое дает нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами”¹². Л.П. Карсавин также, не отходя далеко от православного толкования мистики, считал, что „напряженная религиозная мысль выходит за грань рационального знания, питаясь мистическим постижением”¹³.

Пристальный интерес к мистицизму был обусловлен прежде всего тем, что в условиях известного кризиса основных религиозных традиций мистицизм становился одним из важнейших средств обоснования и защиты фундаментальных мифологических и доктринальных положений. Это, отмечает Ю.А. Кимелев, особенно проявляется тогда, когда религиозная метафизика как основное средство доктринального творчества и апологетики уже не может эффективно выполнять свои традиционные функции¹⁴.

Трактуя веру как особый вид знания (получаемый в индивидуальном религиозном опыте), философы всеединства выступали против ее отождествления с самим вероучением (в его догматической части, например), так как нивелирование их отличий неминуемо порождает апокрифы, ереси и секты, негативное отношение к которым приверженцы всеединства должны были высказать по целому ряду причин. Во-первых, чтобы выступить против „откровенного” (от „откровение”) самомнения, которое являлось результатом подмены предания „личным” откровением. Во-вторых, чтобы акцентировать внимание на гносеологической функции веры как мистического знания¹⁵. Наконец, чтобы отвести от себя обвинения в инакомыслии по отношению к христианству (а такие обвинения высказывались в периодике, на Карловацком Соборе, в трудах патриарха Сергия и т.д.) и тем самым добиться лояльного отношения православных ортодоксов к концепции всеединства, хотя она по своей сути (в конфессиональном аспекте) была диссидентской, обновленческой, призванной „поднять веру отцов на новую ступень разумного сознания”.

„Предмет веры – ее догматическое содержание – всегда превышает наличный религиозный опыт, – писал С.Н. Булгаков. – Является величайшим заблуждением думать... что только реальное содержание

наличного религиозного опыта или личного откровения составляет предмет веры¹⁶. Это утверждалось не только в отношении „объективной“ (официальной) религии, но даже в отношении „субъективной“ (индивидуальной). Так, Л.П. Карсавин, рецензируя книгу А.Г. Вульфюса „Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма“, подчеркивал недопустимость сведения субъективной религии к мистике¹⁷.

Однако вера для всеединцев не только особый, но и высший вид знания по сравнению с эмпирическим и рассудочным. Обосновывается это несколькими доводами. Первый довод – указание на то, что вера получает свои принципы не от рассудка, а непосредственно от бога, через откровение – внешнее (предание) и внутреннее (мистический опыт, мистическая интуиция). Вера зиждется „не на мудрости человеческой, но на силе Божией“ (I Кор. 2, 5). Так, П.А. Флоренский повторяет вслед за апостолом Павлом: „Основание веры – сила Божия“¹⁸.

Другой довод сформулирован под влиянием античного представления о познании как уподоблении, точнее, под влиянием неоплатонического представления о присутствии познаваемого в познающем соответственно природе познающего. Предельный случай такого познания-уподобления – полное совпадение познающего и познаваемого, когда „субъект знания и объект знания суть едино“¹⁹. Здесь аргументация отправляется от вопроса о степени адекватности знания и приходит к утверждению, что наибольшей достоверностью обладает мистическое знание, так как рациональное знание основывается на противопоставлении субъекта объекту. „В том ведь и особенность непосредственного знания мистика, – подчеркивал П.А. Флоренский, – что познающее лицо и познаваемая сущность в деятельности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное двуединство“²⁰.

Следующий довод связан с этим и представляет собой указание на способ получения мистического знания. „Всякое познание, – утверждал В.С. Соловьев, – есть некоторое соединение познающего с познаваемым; но есть соединение внешнее и относительное, когда мы соединяемся с познаваемым (познаем его) в его частных качествах, составляющих его услов-

ную случайную действительность, или же в его общих логических определениях, составляющих только общую возможность его бытия; и есть соединение безусловное, внутреннее, когда мы соединяемся с познаваемым в его собственном существе”²¹. Таким образом, знание эмпирическое и рациональное есть знание относительное, оно освещает предмет „извне”, а знание мистическое – знание безусловное, оно высвечивает его „изнутри”, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого. „То бессилие человеческого ума, которое я познал горьким опытом, – развивал мысль В.С. Соловьева Е.Н. Трубецкой, – обуславливается тем, что познание истины дается человеку лишь через органическое, существенное соединение с Богом. Познать Бога можно лишь через жизненное с ним общение, поскольку человеческое естество становится воплощением Божественного начала. Вне этого общения человеческий разум бессодержателен и пуст; а потому все его попытки познать безусловную истину обречены на неудачу”²². И наконец, еще один довод – указание на нормативный нравственно-этический характер мистического знания, вопреки нравственно-этическому нейтралитету знания опытно-рассудочного.

Помимо качественного отличия веры как знания она отличается от других видов знания и предметом. Если опытно-рассудочное знание направлено на реальную действительность, мир человека, то вера – на сверхреальный мир абсолюта. Е.Н. Трубецкой подчеркивал, что мы должны отличать от мистического знания „знание естественное, которое имеет своим предметом условный, относительный внебожественный мир и ни в какой мере не проникает в мистическую сферу, – в вечную Божественную действительность Безусловного”²³. Это предметное отличие рождает разграничение областей компетенции веры и знания. „То, во что можно верить, нельзя знать, – объяснял С.Н. Булгаков, – оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить. Кто верит в таблицу умножения или Пифагорову теорему? Ее знают. И кто знает Бога, включая его в число предметов научного знания? В него верят и познают верой”. Следовательно, „то, чего нет и не может быть дано для рассудочного знания, то может знать вера, оно ей доступно”²⁴.

Однако слабость аргументации превосходства веры над другими видами познания философами всеединства осознавалась вполне. Отсутствие четкой предметности в мистическом опыте, а также утверждения самих мистиков о том, что этот опыт невозможно выразить вербально, побуждают считать иллюзорными всякие мистические построения, а это, в свою очередь, обуславливает настороженное отношение к мистицизму со стороны монотеистических религий²⁵. Отсюда неизбежные сомнения в достоверности мистического знания. Потому-то философы всеединства стремятся рационализировать и объективировать веру (как мистическое знание), утверждая, что вера – это не только субъективное настроение и, более того, столь же мало зависит от субъективного настроения, как и знание немистическое, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом. „Вера, – писал С.Н. Булгаков, – хотя и не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания, однако тем самым еще не низводится на ступень субъективного верования, вкуса или прихоти”²⁶.

Рациональная трактовка „мистического элемента” опиралась на те ограничения, которые накладывались самим определением философского мистицизма. Считая, что всякая сколько-нибудь углубленная философская система непременно включает в себе „мистический элемент”, В.С. Соловьев подчеркивал: „заключает” лишь постольку, поскольку он не противоречит „самоуверенности или самодовлеющему сознанию человеческого ума”. Иначе говоря, „философский мистицизм есть лишь чувство внутренней неразрывной связи мыслящего духа с абсолютным началом всякого бытия, сознание существенного тождества между познающим умом и истинным предметом познания”²⁷.

Попытки рационализировать веру предпринимались еще „учителями” В.С. Соловьева, радевшими о „встрече знания с верою”²⁸. Справедливости ради следует отметить, что в рамках православия это не было единичным случаем. Мысли о том, что „вера не против разума, но для разума”, что „она имеет основание в разуме”²⁹, высказывались не только богословами, мыслившими в русле православного теизма, но и отдельными богословами ортодоксального направления, епископом Сильвестром например.

Если вера есть нечто „абсолютно интимное, из глубины индивидуальности вырастающее и никаких доказательств не требующее, есть особое ясновидение сердца”³⁰, то для оценки адекватности мистической интуиции требуется критерий. И здесь свою роль должен сыграть рассудок. „Станем ли мы, – писал Е.Н. Трубецкой, – ...на религиозную точку зрения объективного откровения или же просто будем применять к интуиции объективный логический критерий, во всяком случае дискурсивная мысль – рефлексия – является в обоих случаях необходимым орудием. Будет ли наша проверка интуиции только теоретическим исследованием или же, больше того, судом совести, – все равно, интуиция должна быть для этого осознана, содержание ее должно быть от всяких посторонних примесей отделено определенными понятиями и затем сопоставлено с нашим критерием”³¹. С такой постановкой вопроса соглашался и С.Н. Булгаков: „...осторожность, проверка, гарантии в мистике и в откровении нужны не меньше, если не больше, чем в дискурсивном знании”³².

Все это соответствовало требованиям „цельного знания”, и потому В.С. Соловьев однозначно высказывался против „слепой веры”: „Те верующие не по разуму, которые хотят превратить религиозную истину в дело слепой веры и неопределенного чувства, очевидно действуют лишь в пользу отрицания”³³. „Темный фанатизм, держащийся за одно частное откровение, за одну положительную форму, и отрицающий все другие”, он считал противным истинной религии. Для него мистическое знание, рассматриваемое само по себе, изолированно, в отрыве от научного познания материальной природы и развития логического мышления, не было самоценным. „Мистическое знание, – подчеркивал он, – нуждается в знании естественном, так как само по себе оно, во-первых, не имеет действительности для нашего природного сознания, а, во-вторых, само по себе, без природного и рационального элемента, оно не полно, ибо выражает лишь безусловную сущность и безусловное существование предмета, не выражая его актуального или феноменального бытия, его проявления или бытия для другого, которое обнаруживается только в природной сфере”³⁴. Это знание может выполнять

определенную гносеологическую функцию лишь будучи составной частью „цельного знания”, включающего, наряду с верой, и опытное (науку), и умообразное знание (философию). Такая позиция находила поддержку, высказанную, правда, менее прямолинейно, даже у П.А. Флоренского, ближе, чем другие философы всеединства, стоявшего к позициям ортодоксального православия. Вера, настаивал он, „имеет своим основанием не рассуждения, не объяснения, не доказательства только, а прежде всего силу Божию”³⁵.

Последовательно проводимая линия на рационализацию веры нашла отражение в попытках логически осмыслить и догматы. Так, В.С. Соловьев был уверен, что можно логически объяснить догмат о Троице. Позже такие попытки стали восприниматься без враждебности и ортодоксальными богословами. „Пусть исследуют истинность догматов”, – не возражал видный православный богослов С.С. Глаголев³⁶. А Н. Галахов связывал переход догматов из области „слепой” веры в область „разумной” веры с расширением „горизонта христианского знания”³⁷ и в качестве положительного примера такого расширения наряду с попытками крупнейших православных богословов: В.Д. Кудрявцева-Платонова, А.И. Введенского, В.И. Несмелова – называл попытки В.С. Соловьева.

Таким образом, в философии всеединства вера не противопоставлялась знанию, но, опосредованная одним из элементов своей структуры, а именно мистическим знанием, сама выступала как знание (особое, „высшее”, но не самодостаточное). „Вера, – подчеркивал С.Н. Булгаков, – не враждует со знанием, напротив; сплошь и рядом сливается с ним, переходит в него”³⁸. Такое истолкование веры было для философов всеединства одним из способов ее рационализации. Кроме того, „мистический опыт” в философии всеединства, как и в любой системе, так или иначе был связан с „мистическим постижением”³⁹, т.е. интуитивным постижением мира как целого, а отсюда уже прямой выход на веру, трактуемую в металогическом смысле.

Когда предметом веры становится психологическое состояние, она предстает в философии всеединства как уверенность, убежденность. Как убежденность вера есть смысловая основа всякой деятельности (необходимая и общезначимая психологическая установка⁴⁰). „Первое условие успеха во всяком деле есть вера, – читаем мы в черновых набросках В.С. Соловьева. – Кто не верит, например, в бытие и познаваемость истины и не принимает достоверность первых оснований разумного мышления, тот, конечно, ничего не сделает для науки. Кто не верит в предметное существование красоты в мире и в действительности, тот ничего значительного не произведет в области искусства. Точно так же, кто не верит в дело всемирного спасения и в его действительное начало – Христа, тот ничего великого и прочного не совершит для нравственной жизни человечества”⁴¹.

В этом последнем значении вера оказывается в концепции Соловьева одним из основных (наряду с воображением и творчеством) элементов всякого „предметного познания”. Она удостоверяет объективное бытие предмета, убеждает нас в существовании внешнего (воображение запечатлевает его единый образ в изменчивых его состояниях, а творчество воплощает его в данных нашего опыта).

Таким образом, Соловьев выделял три вида знания: опытное, умозрительное и мистическое (соответствующие научному, философскому и богословскому) – и считал, что в органическом единстве они составляют „цельное знание”; в каждом из них он находил необходимые элементы: веру (уверенность), воображение, творчество. В этом смысле он не дифференцирует понятия „вера”, „мистическое знание”, „уверенность”, „убежденность”. Вместе с тем он приводит параллель между „цельным знанием” и синтетическим актом веры, воображения, творчества и „частного” знания, в единстве их усматривая „некоторое основание” (пусть и неполное) для синтеза „цельного знания”. Отсюда то отсутствие в его трудах разграничения веры-знания и веры-уверенности, которое по-разному трактовалось его последователями. Так, В.Ф. Эрн тройственным актом веры, воображения и

творчества называл именно „цельное знание”⁴², а Е.Н.Трубецкой, полемизируя с ним, упрекал его за необоснованное выделение „тройственного акта” только в „цельном знании” и находил его и в естественно-научном познании⁴³, причем также ссылаясь на тезис В.С. Соловьева о наличии трех элементов во „всяком предметном познании”.

В.С. Соловьев, возможно, сознательно не дал четкой дифференциации структурных элементов веры. Однако ясно, что у него вера имела два предмета и выполняла две функции: с одной стороны, она как мистическое знание была направлена на абсолют и давала знание о нем, а с другой – была направлена на любой объект познания и в этом случае оказывалась лишь уверенностью в его существовании, дающей возможность осуществить его познание. „Как существование внешнего мира, так и существование божественного начала для рассудка только вероятности или условные истины, – писал В.С. Соловьев, – безусловно же утверждаться могут только верою. Содержание же божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается опытом. Что Бог есть, мы верим, а что он есть, испытываем и узнаем”⁴⁴. Но при этом он считал, что мы познаем предмет (или имеем общение с предметом) двумя способами: „извне, со стороны нашей феноменальной отдельности, – знание относительное, в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого, – знание безусловное, мистическое”⁴⁵. Однако такое утверждение противоречило его постулату: „Самое внешнее познание в своем объективном значении основывается на вере”⁴⁶. А это, в свою очередь, побудило его последователей прийти к выводу, что основная ошибка их учителя „заключается в смешении или неточном разграничении порядка естественного и порядка мистического”⁴⁷, и поставить вопрос о специфике отдельных структурных элементов веры. Е.Н. Трубецкой, например, полагал, что вера как уверенность „необходимо присуща всякому человеку, независимо от его убеждений, и ни в каком случае не должна быть смешиваема с верой мистической или религиозной, которая по существу свободна: человек свободен верить или не верить в Бога; но от

его свободы не зависит – верить или не верить в бытие внешнего мира или собственное существование”⁴⁸.

Старания всеединцев выделить в вере особый структурный элемент – уверенность (убежденность) – стимулировались осознанием того факта, что вера выполняет в познании компенсаторную функцию (наиболее очевидную в эпистемологии). Действительно, вера необходима человеку для мобилизации его духовных и физических сил при недостатке информации или при отсутствии достаточных доказательств. Рассматриваемая с диалектико-материалистических позиций, она выступает как принятие человеком в качестве истинных тех или иных идей и представлений, образов, которые не могут быть в силу объективных или субъективных причин доказаны в данный момент⁴⁹. На определенных этапах познания человек непременно оказывается перед выбором между менее убедительными и более убедительными объяснениями процессов действительности, и философы всеединства уловили этот динамичный характер веры: они говорили о различной ее интенсивности – от простой вероятности до полной очевидности (причем распространяли область компетенции веры как уверенности, в отличие от веры как мистического знания с его особым предметом, и на то, „что принципиально не недоступно для знания, однако таково лишь для данного момента”⁵⁰). Примером трактовки веры как уверенности может служить высказывание Е.Н. Трубецкого: „И хотя бы искания нашей немощной мысли не увенчались успехом, мы должны быть непоколебимо уверены, что ответ... есть”⁵¹.

Итак, философы всеединства, вопреки религиозной традиции, дают вере, понимая ее как уверенность, не сверхъестественное, но естественное истолкование. Адекватно оценивая необходимость нерациональных моментов в процессе познания (интуиции, „озарения”, волевого выбора и т.д.), они не видели надобности в привлечении трансцендентных аргументов для объяснения разрыва между гипотетическими положениями и положениями, проверенными практикой, обретшими статус теоретических.

Третий структурный элемент веры был призван служить разрешению противоречий познания, и в первую очередь противоречий логических. Философы всеединства, следуя апостольскому завету взять щит веры, которым можно „угасить все стрелы лукавого” (Ефс. 6. 16), понимая под этими „стрелами” трудности и противоречия, с которыми на протяжении всей истории сталкивалась наука и философия, видели в вере панацею от всех научно-познавательных и мировоззренческих „недугов”. Таким образом, согласно всеединцам, назначение веры в том, чтобы „снимать” противоречия, возникающие в системе формально-логического знания, оперирующего данными опыта, путем переноса их за рамки этой системы.

На формирование такого подхода к вере оказали определенное влияние как „старшие” славянофилы, так и наиболее видные представители православного теизма. И.В. Киреевский, например, считал, что „умозрительное сцепливание выводных понятий требует оснований, почерпнутых из других источников познания”⁵², и предлагал „самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою”⁵³. При этом, в отличие от приверженцев католицизма, подчинявших разум вере, славянофилы не стремились очищать разум от всего противоречащего вере, так как были убеждены, что понятия, несогласные с верою, являются из того же источника и таким же способом, как и понятия, согласные с нею, и имеют одинаковое с ними право на признание. Необходимыми же условиями „возвышения разума” должны быть стремление „собрать в одну неделимую цельность все... отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия”, а также отказ от признания „своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины”⁵⁴. П.Д. Юркевич, другой учитель В.С. Соловьева, говорил о мудрости по мере веры⁵⁵, ибо вера разрешает загадки, которые ставят в тупик теоретический ум⁵⁶.

В высказываниях славянофилов и православных теистов, на которые опирался В.С. Соловьев, создавая свою концепцию, важным для него было общее их

стремление не противопоставлять веру знанию, а выделить в ней методологическую, функционально-операциональную грань. У них же он нашел и наметки трактования веры не только как знания или как уверенности, но и как способа освоения действительности, если, правда, при этом выходить из сферы логического.

Не будет ошибкой сказать, что внимание к вере именно в таком аспекте проявляли не одни философы и богословы. В XIX в. перед человеком, который, по словам Ф.И. Тютчева, „безверием палим и иссушен... и жаждет веры”, эти вопросы ставила и русская литература – славянофильская⁵⁷ и западническая. Характерно в этом плане тургеневское стихотворение в прозе „Молитва”. Задав вопрос, может ли бог сделать, чтобы дважды два не было четыре, писатель утверждает, что „всякий верующий обязан ответить: может – и обязан убедить самого себя в этом”⁵⁸.

Однако то, что у предшественников В.С. Соловьева выступало в качестве тенденции, как неявное еще стремление, у него приобрело четкие очертания.

В советской философии принято считать, что предметом веры могут быть только те идеи, которые „еще не получили достаточного логического обоснования и не подтверждены практикой, то есть не имеют значения объективных истин”⁵⁹. Это близко и к соловьевской трактовке предмета данного структурного элемента веры, хотя он заострял внимание на тех истинах, которые принципиально не могут получить никакого логического обоснования. Верой он называл то убеждение, которое не может быть логически доказано. Вместе с тем надлогический аспект веры он включал в область рационального, рассматривая ее как факт нашего сознания, но такой, в котором мы выходим за пределы действительного и возможного факта, как мысль, но такую, в которой непосредственно выражается нечто большее всякой мысли⁶⁰. Позже под воздействием идей А.Д. Бальфура, перевод книги „Основания веры” которого В.С. Соловьев редактировал в последний год своей жизни, его убежденность в надлогичности отдельных структурных элементов веры получила подкрепление в мысли, что рассудочно-логическая система воззрений, которую мы можем построить, обязательно будет содержать неясности,

отличаться неубедительностью доказательств и непоследовательностью. О такой системе А.Д. Бальфур говорил: „Сведите ее к чистой науке, а никто серьезно не предлагал свести ее к чему-нибудь меньшему, – и вы найдете в ней все три эти недостатка и при том полностью”⁶¹. Другими словами, вообще невозможно создать логически непротиворечивую систему воззрений.

Однако металоогический аспект веры не получил у Соловьева дифференцированной характеристики. Поэтому его последователи могли использовать лишь два момента его рассуждений. Один момент – вера как средство преодоления рассудочных противоречий, не устранимых логическими средствами, другой – вера (вопреки логике) как путь достижения полноты мировоззренческих систем. Последний момент можно рассматривать как выявление потенций, скрытых в концепции славянофилов, понимавших веру не только как предел человеческого познания, но и как акт свободы. А.С. Хомяков, например, комментируя мысли И.В. Киреевского, утверждал, что полноту своего существования разум находит именно в вере⁶².

Отсутствие в „положительном всеединстве” четкого разграничения функций веры объясняется, видимо, тем, что широкое синтезирование и интегрирование представлялись Соловьеву идеалом мышления, и поэтому он избегал обособляющих определений, которые могли бы как-то разъединить составляющие „всеединства”. Но еще более вероятным представляется то, что Соловьев считал преждевременным говорить о вере как методе, средстве преодоления противоречий сознания. Со всею остротой этот вопрос встал лишь перед его учениками, в начале XX в.

Ученики развивали его концепцию в условиях, когда преодоление гносеологических затруднений стало безотлагательным делом. В конце XIX в. началась революция в естествознании, вызвавшая, в частности, так называемый кризис физики („трудности роста” испытывали и другие науки: математика, биология и т.д.). Выяснилось, что создание общемировоззренческих концепций отставало от быстро прогрессирующего научного знания (что находило свое выражение, например, в непоминании соотношения абсолютного и относительного в познании, в неверной

интерпретации принципа релятивности: нет ничего абсолютного, так как все старые фундаментальные истины, считавшиеся бесспорными, оказываются относительными). Антиномии познания, открытые в первом десятилетии XX в. Б. Расселом, Ж. Ришаром, К. Греллингом и другими, поставили под сомнение правомерность самых фундаментальных понятий наиболее „точных” наук – математики и логики. Было подорвано убеждение в том, что аксиомы любой науки могут быть приняты на основании их „самоочевидности”. И ученые и философы приходили к признанию того, что прямое восприятие бытия воплощается в абстрактные понятия законов и теорем путем пренебрежения некоторыми сторонами реальности⁶³, что, в свою очередь, приводит к тому, что бытие как объект теряет свое значение, становится призрачным: система логических, идентифицирующих суждений и математических конструкций устраняет своеобразность, индивидуальность выявляемого эмпирически. Абстрактность и отрыв от традиционного опытного материала с наибольшей яркостью проявились в возникшей на рубеже последних столетий теории множеств⁶⁴.

Открытие противоречий в основе теории множеств, результаты, полученные в области неевклидовых геометрий, парадоксальность корпускулярно-волновых свойств света и т.д. – все это противоречило канонам классической науки и требовало не только создания теорий, объясняющих парадоксальные явления, но и широкого осмысления самой эволюции логических норм (ибо менялись не только логические умозаключения, но и их правила). Ломка привычных понятий заставила усомниться в инструментарии познания, принципах логики в частности. Все это, с одной стороны, порождало „голый релятивизм”, переходящий в субъективизм, а с другой – превращало задачу обоснования путей разрешения противоречий из теоретически значимой в методологически неотложную. Необходимо было найти способ избавления от известных парадоксов, а в более широком смысле – ответить на вопрос: правомочно ли вообще стремление полностью освободиться от противоречий?

Проблема устранения противоречий стала и проблемой обоснования вообще. Явно ощущалась необходи-

мость такого обновления металогического мышления, которое бы выработало недостающие теоретические средства⁶⁵. И сторонники всеединства увидели выход из положения в коренном изменении самого принципа подхода к методологическим затруднениям: если ранее средства преодоления затруднений обычно искали в рамках системы, породившей их, то всеединцы предприняли попытку выйти за рамки системы.

Считая невозможным логическое обоснование бытия человека и, тем более, бытия бога и опираясь при этом на достижения научной и философской мысли, философы всеединства (в отличие от других мыслителей религиозно-философского толка) не торопились принизить разум в пользу веры, но пытались так развести их функции, чтобы это помогало выйти из противоречий, к которым приходит разум в своих исследованиях „конечных вопросов”. Иначе неминуема полная дискредитация разума. „Сомнение во всемогуществе мысли неизбежно возвышает ценность веры, – писал Е.Н. Трубецкой. – Это совершенно неизбежно; когда развенчанный разум перестает быть верховным руководителем человеческой жизни, руководство легко и естественно переходит к вере”⁶⁶. Произвол „слепой” веры, подчинившей себе и науку и философию, нарушает их гармонию в рамках „цельного знания”. Преодоление же затруднений разума как препятствий на пути его „оправдания” виделось философам всеединства в создании парадоксальной методологии. Ею и представлялась вера в третьем ее значении.

Невозможность логического обоснования фундаментальных конструкций религиозной метафизики привела философию всеединства к пониманию веры как *hiatus*'а в логике⁶⁷. Однако общая интегративность концепции всеединства требовала не отказа от противоречий и парадоксов, но органичного включения их в систему синтетического мировосприятия (в противовес попыткам создания непротиворечивых систем осмысления мира). И здесь мифологичность системы всеединства, о которой уже было сказано, сыграла свою роль. Ведь „миф равнодушен к противоречию”, – отмечает А.В. Гулыга⁶⁸. „Мы не должны, не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философем! –

настаивает П.А. Флоренский. – Пусть противоречие останется глубоким, как есть⁶⁹. Существование противоречий на уровне логического освоения действительности побудило философов всеединства осмыслить их место и значение в человеческом познании и реальной действительности. Если апории Зенона, например, всегда рассматривались лишь как затруднения логического мышления, но не как свидетельства парадоксальности самого бытия, то у приверженцев всеединства противоречивость мышления оказывалась отражением противоречивости бытия, обусловленной отсутствием в нем должного единства, цельности. „Антиномичность – от дробности самого бытия, включая сюда и рассудок, как часть самого бытия”, – писал П.А. Флоренский⁷⁰. Тем самым вслед за Кантом утверждалась объективность противоречий в мышлении. Но если учение Канта запрещало мыслить в противоречиях и оперировать ими, то, по мнению сторонников всеединства, приятие разумом противоречивости бытия дает ему возможность „перешагнуть” затруднения, стать „выше” их.

Осмысление места и значения противоречий означало для философов всеединства установление границ логического освоения действительности. Именно к этому приводило последовательное развитие воззрений В.С. Соловьева. Однако было бы упрощением связывать становление идеи веры как способа „изжития” противоречий лишь с Соловьевым и его русскими предшественниками. У истоков этой идеи стоял Августин, что хорошо было известно философам всеединства. Та же идея прослеживается во всей патристике – восточной и западной. Квинтэссенция ее – известное августиновское изречение „верую, чтобы понимать” (*credo ut intelligam*). Все это укрепляло уверенность всеединцев в правильности пути, проложенного Соловьевым. Более того, подчеркивание Августином *сверхразумности*, а не *противоразумности* религиозной веры и утверждения о ее рациональной непротиворечивости в ином мире⁷¹ оказались в концепции всеединства в ряду фундаментальных истин (так понимаемая вера выступала как „столп и утверждение истины”). Показательно и то, что Е.Н. Трубецкой, посвятивший исследованию мировоззрения Августина специальную работу в начале своего твор-

ческого пути, даже в своем последнем основательном сочинении „Смысл жизни” не считал нужным отказываться от формулировок, данных Августином⁷².

Еще в первых своих сочинениях В.С. Соловьев высказывал уверенность в том, что логические аргументы неприменимы там, где речь идет о достоверности самой логики⁷³. Эта уверенность вместе с признанием необходимости логики в сфере рационального (где именно логические операции приводят к познанию частных истин) принималась его последователями за отправной пункт рассуждений при установлении сферы компетенции логического. „Начало логическое, – считал С.Н. Булгаков, – имеет свои границы, которых оно не может перейти”⁷⁴. Но и в этих границах оно лишь преодолевает „преодолимые трудности”.

Умаление философами всеединства авторитета логики имело свои основания. Логические конструкции сами по себе не могут гарантировать и однозначно определять свое онтологическое содержание (чисто логически нельзя прийти к представлениям о действительных связях в природе); логическая непротиворечивость и строгость выведения следствий не гарантирует истинности суждений и исходных посылок. Логика не может обосновывать истинность предложений в смысле их соответствия объективной реальности. В начале XX столетия подобные мысли имели уже вполне определенное влияние на философов, в той или другой мере обращавшихся к метафизической проблематике. Примечательно в этом плане высказывание Б. Рассела: „Логика связана с реальным миром так же точно, как зоология, несмотря на присутствие ей большую абстрактность и большую общность”⁷⁵. Приверженцы всеединства шли далее: они рассматривали логическое мышление лишь как „провизорное средство выразить мир, его ассимилировать в данном разрезе бытия, в образах логических понятий”⁷⁶. Логика в своей формальной универсальности, считали они, отражает „софийность мира” косвенно, и только косвенно, но при этом обманывает и обманывается сама абсолютной формой своего универсализма. Задаваясь вопросом, является ли формальная логика преимущественным выражением Логоса мира, а логическое сознание – его непосредственным орудием, они отвечали на него отрицательно и требовали от

разума - на высшей ступени его разумности – „возвышения над логикой”.

Но в свете этого оказывается по меньшей мере неожиданной следующая мысль Е.Н. Трубецкого: „размышляя о вере, мы ни шагу не можем сделать без логической необходимости”⁷⁷. Ее невозможно будет понять, если не коснуться полемики, возникшей по поводу оснований истины между Е.Н. Трубецким, с одной стороны, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским и В.Ф. Эрном – с другой.

П.А. Флоренский считал истину (а с ней и принимаемый за выражение истины догмат, символ веры) антиномичной, „интуицией-дискурсивной”⁷⁸ и пути достижения ее видел в отказе от рассудочных доказательств, логических конструкций, так как рассудок не может не ограничиться одной из взаимоисключающих сторон объекта. Вопреки этому Е.Н. Трубецкой формой истины полагал именно логическое единство⁷⁹: „говорить о смерти логического – значит утверждать смерть истины и истинного”⁸⁰. Смысл этого расхождения во мнениях состоит в том, что на пути достижения истины Флоренский, третируя логику, предлагал от нее отказаться, а Трубецкой – следовать ей или по крайней мере не пренебрегать ею. При всей кажущейся противоположности этих точек зрения расхождения были не так велики – они коренились в различном понимании логического. „Логическою, – писал Е.Н. Трубецкой, – мы называем мысль, сообразную истине по форме. Истина едина: поэтому логическою мы называем только мысль, соответствующую требованию единства, то есть не заключающую в себе противоречивых высказываний об одном и том же”⁸¹. Но в то же время он оговаривался: „Логичною может быть не только мысль дискурсивная, но и мысль интуитивная”⁸². Ему важно было отстоять сугубую разумность Безусловного, которая на поверку оказывается для человека сверхразумной и постижимой лишь в интуиции о Безусловном. Разумность же бога (согласно метафизической схеме всеединства, олицетворенная в Логосе и Софии) требовала наличия логического, непротиворечивого, но опять-таки логического и непротиворечивого не для человека. Характерно в этом смысле следующее рассуждение Е.Н. Трубецкого: „Антиномизм – вот смертный элемент нашего созна-

ния и мысли. Наоборот, логический монизм есть именно такое ее проявление, которое, несомненно, уцелеет в вечности. Ибо в вечной жизни мысль наша увидит Бога, как все во всем. Тем самым она будет сообразна и содержанию, и форме истины – ее всеединству. А в этом... и состоит логичность мысли⁸³.

Однако критикуя П.А. Флоренского, а с ним и разделявших точку зрения последнего С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрн, за „отречение” от логики, Е.Н. Трубецкой не обратил внимания на то, что они имели в виду логику именно формальную, рассудочную, но не „органическую”, должную. Ни Флоренский, ни Булгаков, ни Эрн не отказывали богу в непротиворечивости, но стремились превозмочь ту человеческую логику, которая не способна проникнуть в смысл явлений, не могущих „облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которое зараз и да и нет”⁸⁴. От такой логики отмежевывался и сам Трубецкой, уповая на достижение мыслью такого состояния, когда она „видит истину не зеркалом в гадании, а лицом к лицу”⁸⁵. Такая логика свойственна науке и обеспечивает ей частичное постижение истины. „Она, – писал о науке, опирающейся на рассудочную логику, Булгаков, – ограничена, относительно, инструментальна, но в то же время, по мере ее поступательного развития, спадают все новые покровы, закрывающие Истину от наших глаз, через нее просвечивает Истина, хотя и как зеркалом в гадании”⁸⁶. Возможность вопреки антиномиям увидеть истину „лицом к лицу” и торжествовать надо всяким противоречием должна обеспечить вера. Но чтобы придать ей в этой роли универсальность, необходимо было, помимо утверждения о неспособности разума посредством логики воспринять бога как „все во всем”, показать противоречивость отрешенной от бога реальной действительности.

„Антиномией из антиномий” философы всеединства считали противоречие, заключающееся в понятии Абсолютного и его „другого”. Проявлениями ее представлялись антиномичность реальной действительности, антиномичность бытия, а затем и антиномичность рассудка. „Антиномичность – от дробности самого бытия, – включая сюда и рассудок, как часть бытия”, – утверждал, как уже сказано выше, П.А. Флоренский⁸⁷. Идею об антиномичности рассудка и созна-

ния вообще принимал и Л.П. Карсавин. „Предположение внутренней антиномичности сознания – собственно даже не предположение, а психологический факт, – писал он. – Ведь даже самая продуманная философская система не гомогенна и превращает в химеру так называемое конгениальное понимание”⁸⁸. П.А. Флоренский, рассуждая об антиномичности истины, делал вывод: „Если бы истина была не антиномична, то рассудок, всегда вращаясь в своей собственной области, не имел бы точки опоры”⁸⁹. Этой точкой опоры он считал догмат, как лежащий вне сферы логического: „Как идеальную предельную границу, где снимается противоречие, мы ставим догмат”⁹⁰. А С.Н. Булгаков пояснял: „Догмат есть сигнализация понятиями того, что не есть понятие, ибо находится выше логического мышления в его отвлеченности; в то же время он есть формула, выраженная в понятиях, логическая транскрипция того, что дано в религиозном опыте. Поэтому догмат, входя в мышление, является ему иноприродным и в этом смысле трансцендентным дискурсивному мышлению, не есть его вывод и порождение. Догмат нарушает, вернее, не считается с основными требованиями логической дискурсии...”⁹¹

Другими словами, непризнание антиномичности истины побуждает разум признать истинной одну из альтернативных ее составляющих, и у разума одни и те же основания как принять, так и отрицать ее. Следовательно, разум оказывается неспособным воспринять полноту бытия и в конце концов может прийти к самоотрицанию. «За что бы мы ни взялись, – рассуждал П.А. Флоренский, – мы неизбежно дробим рассматриваемое, раскалываем изучаемое на несовместные аспекты. Смотря на одно и то же с разных сторон... мы можем прийти к антиномиям. К положениям, несовместимым в нашем рассудке. Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но – не рассудочно, а сверхрассудочным способом. Антиномичность вовсе не говорит: „Или то или другое не истинно”, не говорит также: „ни то, ни другое не истинно”. Она говорит лишь: „И то, и другое истинно, но каждое по-своему; примирение же и единство – выше рассудка”»⁹².

Мысль о том, что „изживание” противоречий возможно лишь на уровне внерассудочном (или сверхрас-

судочном), на уровне Абсолюта (или Всеединого как истины), была близка и Е.Н. Трубецкому. Вслед за П.А. Флоренским он констатировал: „Мы можем сказать, что антиномии выражают собою состояние мысли, оторванной от всеединства и потому замкнувшейся в порочный круг. Во всеедином сознании их нет, потому что во всеединстве нет места для противоречивых утверждений об одном и том же: там высказывания, которые кажутся нам противоречивыми, не сталкиваются между собою, потому что они отнесены к различным планам бытия. То объединение мировых противоположностей, в котором выражается всеединство истины, не есть утверждение противоречия или механическое сопоставление начал, взаимно друг друга исключаящих: это – объединение органическое, в котором противоречие изнутри побеждается и снимается как таковое”⁹³.

Однако если сама истина, отождествляемая со всеединым, абсолютным, полагается антиномичной, а рассудок, стремящийся к ней, должен для достижения ее выйти из „порочного круга” антиномий, который он не в состоянии разомкнуть своими силами, то рассудку необходимо отречься от своей собственной, привычной логики и руководствоваться нормами логики высшей, логики, свойственной Абсолюту, логики, нормы которой противоречат нормам человеческой логики. С.Н. Булгаков писал, что антиномии не могут и не должны быть примиряемы, ибо они непримиримы, но должны быть поняты в своем происхождении и значении, „тогда они могут быть, по крайней мере, объяснены как выражающие собой разные стороны или положения единого бытия, которого, однако, не в силах вместить и понять без противоречий разум с его теперешними силами”⁹⁴.

Отречение от собственной логики должно подкрепляться уверенностью в возможности интуитивного постижения истины как результата совпадения противоположностей, заключенных в каждом утверждении, но не выраженных вполне ни одним. А для этого, считал Л.П. Карсавин, необходимо увидеть в едином бытии некоторый разрыв, сущностное различие абсолютного и относительного, „иначе относительное бытие не может быть познано как реальное и, в конце концов, окажется иллюзией, что лишит самое пробле-

му совпадений противоречий всякой остроты”⁹⁵. В общих чертах это соответствовало представлениям Соловьева о началах „органической логики”, которая предлагает „или отказаться от истинного знания, или перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно-сущее”⁹⁶. Но если Соловьев усматривал рациональную преимственность между „органической логикой” и „другими логиками”, то для его последователей логика рассудка и „сверхрассудочная логика” были явлениями разнопорядковыми: то, что может утверждаться при помощи первой, может и должно отрицаться второй, и наоборот.

Наиболее глубоко проникнуть в смысл антиномий теоретико-познавательного процесса удалось П.А. Флоренскому. Получивший математическое образование, он обращал особенное внимание на новейшие достижения теоретической математики и математической логики⁹⁷. П.А. Флоренский, а также Е.Н. Трубецкой и С.Н. Булгаков предлагали такой вариант решения назревших вопросов, который был созвучен решениям, предлагаемым в неклассических и метанаучных теориях.

Логика развития науки в первой трети XX в. настоятельно требовала обоснования путей устранения противоречий на метатеоретическом уровне. И метанаучные исследования были направлены на то, чтобы показать невозможность полной формализации человеческого мышления. В начале 30-х годов XX в. К. Гёдель при помощи своих теорем продемонстрировал ограниченность метода формализации в формально-логических системах как системах объектов. Из теоремы, утверждающей, что если формальная система непротиворечива, т.е. содержит истинные утверждения, сформулированные в ее исходных понятиях, недоказуемые и непроверяемые в этой системе, следовало, что возможно сформулировать на языке такой системы истинные утверждения, из нее не вытекающие, и ложные, не опровергаемые ею. Вторая теорема Гёделя, являющаяся следствием первой, говорит о том, что если формальная система непротиворечива, то не существует доказательства ее непротиворечивости, проведенного средствами, формализуемыми в этой системе; она лишь дает основания для

утверждения невозможности доказательства некоторых начал средствами данной системы. Работы Гёделя, созданные в результате обращения к наиболее специфическим вопросам логики и метаматематики начала XX в., показали неизбежность внутренних противоречий в предельных обобщениях.

Вспомнив о гёделевских выводах, можно лучше уяснить ценность предложенного в рамках религиозно-философской объективно-идеалистической системы всеединства способа устранения антиномий. Приверженцы идеи всеединства пытались основать систему мировосприятия и мироотношения на понятии всеединого абсолюта, собственная антиномичность которого, выраженная аксиоматически, должна была вносить в многообразие противоречий действительности некоторый относительно устойчивый, тождественный себе принцип. Желая того или нет, в своих исследованиях проблемы антиномизма (и вообще при создании концепции веры) они оказывались в русле метанаучных исканий начала XX в. Они пришли к выводу о необходимости перехода к иному логическому алгоритму, к иным нормам логических умозаключений, нежели формально-логические (последние при этом не упразднились, ограничивалась лишь область их применения).

Возвысившись до подлинно диалектических прозрений, последователи Соловьева сочли необходимым конституировать антиномии в онтологических основаниях своей системы. Реальная действительность, понимаемая как часть абсолютного всеединства, предстала перед ними в виде единой системы, существование элементов которой взаимно обусловлено. Такая система не знает разрывов причинной цепи, а потому связи в ней имеют всеобъемлющий характер.

Полнота бытия, понимаемая как достижение безусловного содержания, не исключает противоречий, но предполагает их. Напротив, отсутствие противоречий рождает неполноту, „отвлеченность” бытия. Однако эти противоречия не возникают сами по себе – они суть следствие и порождение главного противоречия, присущего Абсолюту. „Акт утверждения Абсолютного и его другого, – писал Е.Н. Трубецкой, – неизбежно антиномичен: ибо в нем другое полагается и *вне Безусловного* (иначе оно не было бы

другое) и в *Безусловном*, т.к. вне его ничего не может существовать... Самая попытка решения этого вопроса требует построения целой философской системы, ибо все вопросы теоретической метафизики, какие есть и могут быть, в конце концов, приводят к этому основному вопросу об отношении Абсолютного и его другого⁹⁸. Но способ понимания и утверждения этого основного противоречия также выходил за рамки привычных рассуждений. Такой подход во многом определялся, как уже отмечено, мифологическим отношением к действительности. Ведь миф не знает формально-логической и вообще логической каузальности, которая мешает восприятию антиномии Абсолюта. И вера, выступающая в качестве методологии и опирающаяся на ее мифологические основания, позволяет использовать в методологии целые диалектические блоки. Поэтому такую методологию вполне можно считать диалектической⁹⁹.

Однако современники не могли оценить достижения философов всеединства именно как решение проблем антиномизма, так как богословская терминология затеняла, камуфлировала эти достижения и отталкивала не только представителей естественно-научного знания, но и философов иррационального толка. Кроме того, восприятие концепции затруднялось и парадоксальностью предлагаемых путей решения проблем. Так, Б.В. Яковенко не усмотрел в „антиномическом синтезе” ничего, кроме попытки построить систему рассудочных доказательств, направленных против самого же разума¹⁰⁰. Н.А. Бердяев же обвинял Е.Н. Трубецкого в нежелании „признать непобедимую антиномичность всякой религиозной мысли¹⁰¹” (это явная ошибка; ведь лишь признавая существование антиномий, всеединцы могли отождествить надлогический уровень, на котором антиномии „снимаются”, с уровнем бытия Абсолюта, а это, по их мнению, устраняло антагонизм рассудка и догмата и позволяло говорить о возможности создания религиозно-философской системы мировоззрения как таковой).

Антиномизм бытия и мышления, признаваемый всеединцами, имел для них смысловые и ценностные аспекты. По их мнению, „неизжитые” противоречия лишают существование человека смысла и ценности.

„Вся жизнь, – писал Е.Н. Трубецкой, – есть стремление к всеединству, то есть в одно и то же время и утверждение всеединства и совершенно реальное, мучительное ощущение его отсутствия”¹⁰². У С.Н.Булгакова же это звучало так: „Моста логического между трансцендентным, или абсолютным, и имманентным, или Богом, нет никакого: здесь абсолютный heatus, бездонная бездна”¹⁰³. А П.А. Флоренский подчеркивал: „Вера – вот тот мост, который должен привести к Истине”¹⁰⁴ (под „Истиной” он понимал „единство противоположного”).

Таким образом, смысл представления веры в описанной ипостаси ее сводится к следующему. Реальная действительность и человек в ней представляют собою замкнутую, закрытую систему. Ей присущи неразрешимые противоречия. Но от их снятия, разрешения, „изживания” зависит смысл существования системы, а главное – благополучие организации. Если противоречия неразрешимы, неустранимы, система разрушается (разрушаются ее организация, способ устройства). Однако противоречия существуют внутри системы и вне ее не имеют места. За пределами системы составляющие противоречий могут состоять в иных, непротиворечивых отношениях (или быть в единстве). Чтобы определить такую систему именно как систему с неразрешимыми противоречиями и в то же время показать неразрушаемость ее этими противоречиями, необходимо выйти за рамки этой системы. Сам этот выход становится возможным лишь тогда, когда используются средства, обретаемые вне этой системы. Таким средством для философов всеединства и была вера в ее сверхлогическом смысле.

Представители всеединства осознавали, что вера как феномен психики человека обусловлена не только религиозными принципами, но и в значительной мере закономерностями познавательного процесса. Однако, страхуя свою концепцию веры от возможной критики, в арсенале которой с Нового времени (когда средневековое подчинение разума вере стало отвергаться) были как научные, так и философские средства, всеединцы размывали грани между научно обоснованным и субъективным выбором, тем самым чрезмерно расширяя область применения веры. Противоречие между содержанием веры и ее логическими и эмпири-

ческими предпосылками они пытались преодолеть тем, что представляли веру во всем ее многообразии. Вера в ее „органической цельности” дает, как выразился С.Н. Булгаков, успокоение, примирение и особое знание¹⁰⁵. Такое полифункциональное представление веры определяет специфические черты рассматриваемой философской школы и объясняет феномен конструирования ее метафизики.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Конкретный вид она приобретает, например, в обсуждении вопроса о противоречии между объективным содержанием философского знания и субъективной формой его выражения.

² См., например: *Бабушкин В.У.* О природе философского знания: Критика современных буржуазных концепций. М., 1978; *Желнов М.В.* Предмет философии в истории философии: Предыстория. М., 1981.

³ См.: *Гогочури Х.Г.* К марксистской критике религиозно-экзистенциалистического понимания специфики философского знания: На примере философии Н.А. Бердяева. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.).

⁴ *Бабушкин В.У.* О природе философского знания. С. 5.

⁵ Наиболее ярким примером этого можно считать А.И. Введенского, который в статье „О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева” предпринял попытку представить его в качестве неокантианца.

⁶ Свидетельство такого отношения можно найти, например, у Э.Л. Радлова. «...Трубецкой и я смотрим различно на Соловьева, — писал он своему корреспонденту по поводу книги Е.Н. Трубецкого „Мирозозерцание Вл.С. Соловьева”, — он в нем ищет политика, я ищу в нем философа» (*ИРЛИ.* № 15.200, л. 23 об.).

⁷ См., например: *Габинский Г.А.* Иррационализм и теология // Наука и теология в XX веке. М., 1972. С. 189.

ГЛАВА I

¹ См.: *И.В. [Сильвестр (Малеванский)]* Вера и разум // Тр. Киевской Духовной Академии. 1861. Т. 3. С. 208.

² Подробнее см.: *Андреев В.М.* Некоторые аспекты формирования идеологии обновленчества в русском православии // Эпоха — общество — личность. Новгород, 1970. С. 118—128; *Курочкин П.К.* Эволюция современного русского православия. М., 1971. С. 41—55. Участие в богословском и религиозно-философском творчестве „мирянских сил”, рассматривавшееся рядом церковных исследователей в качестве отличительной черты русской общей и православной культуры, по мнению одного из них — А.В. Карташева, — обусловило даже „просветительно-богословский подъем сил русской церкви” в синодальный период. Историк церкви не без оснований связал это явление с именами А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, В.С. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких (см.: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Paris, 1959. С. 319).

³ *Кувакин В.А., Спиров В.В.* Социально-исторические функции

русской религиозной философии: Конец XIX — первая четверть XX в. // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1977. Вып. 4. С. 120.

⁴ См.: *Иванцов-Платонов А.М.* Слова и речи за двадцать лет священства. М., 1884. С. 489.

⁵ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1990. Т. 1. С. 261.

⁶ См.: *Юркевич П.Д.* По поводу статей богословского содержания, помещенных в философском лексиконе // Тр. Киевской Духовной Академии. 1861. Т. 1. С. 74.

⁷ Это отчетливо сознавалось приверженцами теизма. Так, еще в 1861 г. в статье „По поводу полемики из-за статьи г. Юркевича” А.М. Иванцов-Платонов признавался: „Направление, которого держится г. Чернышевский, есть действительно самое сильное из всех направлений в современной философии” (Православное обозрение. 1861. № 9. С. 90).

⁸ См.: *Добротворский В.И.* Основное богословие или христианская апологетика. Сергиев Посад, 1895. С. 126.

⁹ *Буткевич Т.* Метафизические воззрения кн. Сергея Трубецкого // Вера и разум. 1890. № 23. С. 458.

¹⁰ Подробнее см., например: *Глаголев С.С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский: Его жизнь и деятельность. Сергиев Посад, 1898. С. 21—24; *Абрамов А.И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 212—238.

¹¹ *Гулыга А.В.* Шеллинг. М., 1984. С. 302. Гораздо убедительнее, говоря об истоках всеединства, вести линию преемственности не от Шеллинга, но от славянофилов, в частности от их идеи „соборности” (см.: *Кувакин В.А.* Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976. С. 93) и от идеи бога как „единства всего положительного”, которую отстаивал П.Д. Юркевич (см.: *Юркевич П.Д.* Доказательства бытия божия // Тр. Киевской Духовной Академии. 1861. Т. 2. С. 57).

¹² См.: *Сотонин К.* [Рец. на кн.:] Проф. Попов. Личность и учение бл. Августина // Русская мысль. 1917. № 5/6. С. 10; *Никольский А.* Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев // Вера и разум. 1902. № 10. С. 407—425; *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. С. 12. Интересно, что на свою долю влияния на В.С. Соловьева претендовал и К.А. Тимирязев (см.: *Тимирязев К.А.* Соч.: В 5 т. М., 1938. Т. 5. С. 21.).

¹³ См.: *Ante K.* Vladimir Soloviev and Bishop Strossmayer // The American Slavic and East European Review. 1961. Vol. 20, № 2. P. 169; *Krleža M.* Eseji. Zagreb, 1933. С. 81.

¹⁴ См., например: *Petrovich M.B.* Turaj Križanić: A precursor of Pan-Slavism // The American Slavic and East European Review. 1947. № 6. P. 75—100.

¹⁵ См., например: *Гольдберг А.Л.* „Идея славянского единства” в сочинениях Юрия Крижанича // ТОДРЛ. Л., 1963. Т. 19. С. 383—390; *Пушкарев Л.Н.* Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984. С. 193.

¹⁶ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Спб., 1911—1914. Т. 4. С. 189.

¹⁷ См.: *Гессен С.И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоз-

зрении Ф.М. Достоевского и Вл.С. Соловьева // *Современные записки*. 1931. Кн. 45. С. 271–305; Кн. 46. С. 321–351.

¹⁸ Интересным представляется вопрос о степени влияния архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) на В.С. Соловьева. П.А. Флоренский, крупнейший знаток жизни и творчества А.М. Бухарева, провозглашая (и не без оснований) его родоначальником „религиозного и отчасти литературного течения нашей современности“, считал необходимым „обследовать“ В.С. Соловьева на предмет связей с Феодором (см.: *ИРЛИ*. Ф. 212, № 72, л. 1).

¹⁹ *ИРЛИ*. Ф. 212, № 26, л. 152.

²⁰ См.: *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 87. Э.Л. Радлов же 18 лет литературной деятельности В.С. Соловьева — с 1882 по 1900 год — разделяет на три периода: первый (1882–1888), когда интересы философа сосредоточивались на религиозном и церковном вопросах, второй (1888–1895), когда его внимание концентрировалось по преимуществу на вопросах политики, и третий (1895–1900), который характеризуется „возвращением“ к занятиям научным и философским (см.: *Радлов Э.Л.* В.С. Соловьев: Биографический очерк / Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. XIV–XV).

²¹ *Радлов Э.Л.* В.С. Соловьев: Биографический очерк. С. XV.

²² Об этом факте см.: *Соловьев В.С.* Письма: В 4 т. Спб., 1909. Т. 2. С. 30, 237, 238; *Переписка И.С. Аксакова с кн. В.А. Черкасским (1875–1878)* / Подгот. И.В. Козьменко // *Славянский сборник: Славянский вопрос и русское общество в 1867–1878 годах*. М., 1948. С. 179–181.

²³ *Радлов Э.Л.* В.С. Соловьев: Биографический очерк. С. XVI.

²⁴ От финансовых затруднений В.С. Соловьева не избавило даже взятое им на себя в 1891 г. редактирование философского отдела энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, являвшееся относительно постоянным источником средств существования. «Кн[ягиня] В[олконс]кая предложила мне propter motu 1000 руб[лей] на напечатание 2-го тома „Теократии“, — сообщал он своему брату, М.С. Соловьеву. — Я отвечал, что со временем по возвращении старого долга, может быть, воспользуюсь предложением» (*Соловьев В.С.* Письма. Т. 4. С. 112).

²⁵ *Соловьев В.С.* Письма. Т. 1. С. 42.

²⁶ Там же. С. 54.

²⁷ См.: *РО ГПБ*. Ф. 723, № 59, л. 27.

²⁸ См.: *АДП*. Ф. 88, № 251, л. 1. Идея создания философского общества возникла у В.С. Соловьева еще в 1879 г. (см.: *Соловьев В.С.* Письма. Т. 3. С. 259–261).

²⁹ См., например: *Новости*. 1897. 20 марта; *Новое время*. 1897. 26 февр.; *Московские ведомости*. 1897. 9 мая; *Неделя*. 1897. 9, 16, 22 февр. См. также: *Н.Ч.* Дикая выходка Московского Психологического Общества // *Южный край*. 1891. 10 февр.

³⁰ *Аскольдов С.А.* Русское „богоискательство“ и Вл. Соловьев // *Русская мысль*. 1912. № 3. С. 38.

³¹ *Коган Л.А.* В.С. Соловьев и Н.Г. Чернышевский // *Вопросы философии*. 1973. № 11. С. 118.

³² *Шапошников Л.Е.* Православие и философский идеализм: Несостоятельность философской апологетики православия. Горький, 1986. С. 63 (курсив мой. — В.А.).

³³ См.: *К.П. Победоносцев* и его корреспонденты. М., 1923. Т. 1, вып. 3. С. 938. Хотя справедливости ради следует отметить, что в конце 70-х годов к В.С. Соловьеву с благосклонным вниманием относились Великий князь Константин Николаевич, а также архиепископ Литовский Макарий.

³⁴ См.: *Соловьев В.С.* Письма. Т. 3. С. 13.

³⁵ *Трубецкой Е.Н.* Воспоминания. София, 1921. С. 66.

³⁶ *Мелиоранский Б.* Теоретическая философия кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 82. С. 219.

³⁷ *Соловьев В.С.* Письма. Т. 3. С. 257; см. также: Там же. Т. 2. С. 260; Т. 3. С. 212.

³⁸ *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос. М., 1911. С. 355–356.

³⁹ См.: *Трубецкой Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. 6-е изд. М., 1915, а также его работы: «Философия права профессора Л.И. Петражицкого» (1901), «Новое исследование о философии права Канта и Гегеля» (1902), «Борис Николаевич Чичерин как поборник правды в праве» (1904).

⁴⁰ *Трубецкой Е.Н.* Воспоминания. С. 68.

⁴¹ *Трубецкой Е.Н.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева Т.1. С. IV.

⁴² Достаточно сказать, что большинство своих работ В.С. Соловьев первоначально печатал в «Православном обозрении», «Русском вестнике», «Журнале Министерства народного просвещения», а позже — в «Вестнике Европы». «Вопросы философии и психологии» в силу сознательной плюралистической позиции редакции не могли стать органом одного направления или школы русской философии. Из-за цензурных преследований Соловьев стремился использовать практически любую возможность для публикации своих трудов. «За мною здесь ухаживают, с одной стороны, „Новое время“, а с другой — либералы, не говоря уже о евреях, — писал он в 1886 г. брату. — Я веду тонкую политику (если бы имел турнюр, то сказал бы, кокетничая) и с теми, и с другими, и с третьими» (*Соловьев В.С.* Письма. Т. 4. С. 97).

⁴³ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1901–1904. Т. 3. С. 269 (далее все ссылки на 3-й том даются по этому изданию).

⁴⁴ См.: *Соловьев А.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. С. 95.

⁴⁵ АДП. Ф. 1094, оп. 2, № В.73.16, л. 1.

⁴⁶ Там же, л. 2.

⁴⁷ *Короленко В.Г.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1956. Т. 10. С. 358.

⁴⁸ *Горький А.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 28. С. 225.

⁴⁹ *Волжский [Глицка А.С.]* Литературные отголоски: По поводу книги г. Булгакова // Журнал для всех. 1903. № 12. С. 1492.

⁵⁰ *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму: Сб. статей. 1896–1903. Спб., 1903. С. 195.

⁵¹ Там же. С. 195–196.

⁵² *Перцов П.П.* Новый путь // Новый путь. 1903. № 1. С. 5–6.

⁵³ Записки Религиозно-Философского Общества в Санкт-Петербурге // Новый путь. 1903. № 1. С. 1.

⁵⁴ См.: *Мережковский Д.С.* Революция и религия // Русская мысль. 1907. № 2. С. 33.

⁵⁵ См.: *ИРЛИ.* Ф. Р III, оп. 1, № 99, л. 8.

⁵⁶ См.: *ЦГИА.* Ф. 733, оп. 154, № 613, л. 254.

⁵⁷ *ИРЛИ,* Ф. Р III, оп. 1, № 99, л. 20. Ср.: «Я мало знал покойного

Сергея Николаевича, — признавался С.Н. Булгаков, — но тем не менее должен засвидетельствовать, что немало ему духовно обязан. Его звезда ярко светила на моем духовном небосклоне, указуя путь, радуя, ободряя. В ту пору, когда я переживал ломку мировоззрения, проходя свой длинный путь от марксизма к христианству, кн. Трубецкой, в числе других религиозных мыслителей, являлся тою крепкою и мужественной опорой, которая так нужна человеку, пробирающемуся через чащу совершенного неверия или чаще всего религиозного индеферентизма” (*Булгаков С.Н.* Кн. С.Н. Трубецкой как религиозный мыслитель // *Московский еженедельник.* 1908. № 14. С. 11).

⁵⁸ *ИРЛИ.* Ф. Р. III, оп. 1, № 99, л. 20.

⁵⁹ См.: *Письма К.П. Победоносцева к Е.М. Феоктистову* // *Литературное наследство.* М., 1935. Т. 22-24. С. 544. В 1909—1911 гг. пост обер-прокурора Синода занимал С.М. Лукьянов, немало сделавший для популяризации взглядов философа (впоследствии С.М. Лукьянов — крупнейший биограф В.С. Соловьева).

⁶⁰ *ИРЛИ.* Ф. Р. III, оп. 1, № 99, л. 23.

⁶¹ См.: *Антон Крайний [Гиппиус З.Н.]*. Литературный дневник (1899—1907). Спб., 1908. С. 312.

⁶² В.Ф. Эрн, получивший разрешение Главного управления по делам печати в октябре 1905 г. на издание в Москве газеты „Голос народа” (см.: *ЦИИА.* Ф. 776, оп. 8, № 2092, л. 10), не осуществил свои планы.

⁶³ *ИРЛИ.* Ф. Р. III, оп. 1, № 99, л. 28.

⁶⁴ С.Н. Булгаков издал в этой библиотеке следующие работы: „Неотложная задача”, „О союзе христианской политики”, „Краткий очерк политической экономии”, „Карл Маркс как религиозный тип”, а В.Ф. Эрн — „Христианское отношение к собственности”, „Апостольская церковь, или как нужно жить христианам?”, „Семь свобод”.

⁶⁵ *Гиппиус З.Н.* Без мира // *Весы.* 1907. № 1. С. 58.

⁶⁶ *Булгаков С.Н.* Без плана // *Вопросы жизни.* 1905. № 3. С. 388.

⁶⁷ *ИРЛИ.* Ф. Р. III, оп. 1, № 99, л. 21—22.

⁶⁸ *ИРЛИ.* Ф. 212, № 74, л. 1.

⁶⁹ *Век.* 1907. № 9. С. 108.

⁷⁰ Там же. № 13. С. 163.

⁷¹ Там же. № 9. С. 108.

⁷² Открытое в апреле 1907 г. в Тифлисе Религиозно-Философское Общество оказалось в ведении и под началом экзарха, что не устраивало организаторов, желавших преодолеть конфессиональность.

⁷³ Им особенно близка была мысль С.Н. Булгакова: «истончающаяся стена между „духовным” и „светским” должна быть сломана» (*Булгаков С.Н.* *Временное и вечное* // *Век.* 1906. № 7. С. 79).

⁷⁴ *Записки С.-Петербургского Религиозно-Философского Общества.* Спб., 1908. Вып. 1. С. 2.

⁷⁵ А.А. Блок свидетельствовал: «М-ме Мережковская однажды выразилась, что Соловьев устарел и „нам” надо уже идти дальше» (*Блок А.А.* *Собр. соч.:* В 8 т. М.; Л.. Т. 8 С. 49). Однако позже Д.С. Мережковский, борясь с усилившимся за время первой мировой войны национализмом в речи, произнесенной на вечере памяти В.С. Соловьева, обращал внимание слушателей на своевременность и важность для современников интернациональной идеи богочелове-

чества, главной идеи этого философа (см.: *Мережковский Д.С. Невоенный дневник. 1914–1916. Пг., 1917. С. 141, 143*).

⁷⁶ С.П. Каблуков предлагал даже исключить В.В. Розанова из числа действительных членов Религиозно-Философского Общества за нелестные высказывания в адрес В.С. Соловьева и его философии; свое предложение С.П. Каблуков в официальной форме заявил Совету Общества (см.: *ГПБ. Ф. 322, № 7, л. 22–23, 80*).

⁷⁷ *Русская мысль. 1907. № 2. С. 64, примеч.*

⁷⁸ *Струве П.Б. Patriotica: политика, культура, религия, социализм. Спб., 1911. С. 385–386.*

⁷⁹ Там же. С. 385.

⁸⁰ *Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество: Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. 6-е изд. М., 1909. С. 23.*

⁸¹ В своих единодушных выступлениях против смертной казни философы всеединства отстаивали позицию, заявленную в публичной речи В.С. Соловьева в 1881 г., ратовавшего за помилование царевубийц. Проповедь П.А. Флоренского против смертной казни и военно-полевых судов (см.: *Флоренский П.А. Вопль крови. М., 1906*) привела его даже в Бутырскую тюрьму.

⁸² *Русская мысль. 1911. № 2. С. 190.*

⁸³ *Булгаков С.Н. О первохристианстве: О том, что было в нем и чего не было // Русская мысль. 1909. № 6. С. 121.*

⁸⁴ См.: *Книжная летопись. 1909. № 24. С. 50.*

⁸⁵ Цит. по: *Балашова Н.А. Российский либерализм начала XX века: Банкротство идей „Московского еженедельника“. М., 1981. С. 38.*

⁸⁶ *АДП. Ф. 753, № 125, л. 6.*

⁸⁷ Н.А. Бердяев не входил в число философов школы всеединства. После революции 1905 г. философы идеалистического лагеря „начали искать традиции для русской философии“ (*Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 151*) и находили их, в частности, у В.С. Соловьева. С этой точки зрения Н.А. Бердяев и рассматривал В.С. Соловьева. Н.А. Бердяев почитал его как основателя русской национальной философской традиции, понявшего философию «не как „отвлеченное начало“, а как цельное органическое миро- и жизнепонимание, в ее неразрывной связи с вопросом о смысле и значении жизни, с религией...» (*Бердяев Н.А. Sub speciae aeternitatis: Опыт философии, социальные, литературные. М., 1907. С. 156*). Однако он считал, что „создателем философской школы в точном смысле этого слова Вл. Соловьев не может быть“ (*Бердяев Н.А. О национальной традиции в русской культуре / Московский еженедельник. 1909. № 49. С. 41*). Н.А. Бердяев видел в философии В.С. Соловьева „много недостатков, много... схоластического, много неразработанного и не отвечающего запросам современной мысли“ (Там же). В 1911 г., в период наибольшей сплоченности философов всеединства „под знаменем В.С. Соловьева“, Н.А. Бердяев почел необходимым отмежеваться от „творца русской философской традиции“. „...Досаду и критику, — писал он о В.С. Соловьеве, — вызывают его философско-богословские трактаты. Неприятно поражает в мистике рационалистическая манера писать, какая-то приглаженность, притупленность противоречий, отсутствие остроты и парадоксальности. Все слишком гладко, благополучно

и схематично в философствовании и богословствовании Вл. Соловьева» (Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 104). Такой позиции Н.А. Бердяев придерживался и значительно позже. «Нам сейчас наиболее чужда манера философствовать Вл. Соловьева, — отмечал он в 1937 г. — Это есть схематический интеллектуальный конструктивизм...» (Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы // Современные записки. 1937. Кн. 63. С. 370).

⁸⁸ М.К. Морозова-Мамонтова (вдова миллионера М.А. Мамонтова) в качестве близкого друга Е.Н. Трубецкого субсидировала многие его начинания. Она была пайщицей „Московского еженедельника“, на ее деньги существовало и издательство „Путь“, на ее квартире проводился ряд заседаний Религиозно-Философского Общества. Интересна характеристика этой сподвижницы Е.Н. Трубецкого, данная В.В. Розановым: «Удивительная по уму и вкусу женщина. Оказывается, не просто „бросает деньги“, а одушевлена и во всем сама принимает участие. Это важнее, чем больницы, приюты, школы. Загаженность литературы, ее оголтело-радикальный характер, ее кабак отрицания и проклятия — это в России такой ужас, не победив которого, нечего думать о школах, ни даже о лечении больных и кормлении голодных. Душа погибает, что же тут тело. И она взялась за душу. Конечно, ее понесли бы на руках, покорми она из своего миллиона разных радикалистов. Она этого не сделала. Теперь ее кланут. Но благословят в будущем. Изданные уже теперь „Путем“ книги гораздо превосходят содержательностью, интересом, ценностью „Сочинения Соловьева“ (вышла деятельность из „Кружка Соловьева“). Между тем книги эти все и не появились бы, не будь издательницы. Таким образом, простое богатство, „нищая вещь перед Богом“, в умных руках сотворила как бы „второго философа и писателя в России, Соловьева“» (Розанов В.В. Опавшие листья. Спб., 1913. С. 441—442). Полная субъективности, гипербол, парадоксов, так свойственных „диалектику жизни“ В.В. Розанову, эта оценка намечает не только контуры образа М.К. Морозовой, но и некоторые типические черты духа того времени.

⁸⁹ Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. С. XI.

⁹⁰ Хотя по некоторым вопросам, и в частности по вопросам политики, среди философов всеединства имели место расхождения. „...Мне вспоминается одно собеседование, в котором вместе со мной участвовал С.Н. Булгаков, — писал Е.Н. Трубецкой. — Все собеседники были не только искренние христиане, но и несомненные последователи В.С. Соловьева, и тем не менее в сфере политических вопросов между ними царил полнейшее разногласие. Один из собеседников оказался сторонником самоуправления и безусловным противником народного представительства; другой допускал в виде компромисса земский собор; я заявлял себя решительным конституционалистом. Четвертым был С.Н. Булгаков, который стоит несколько левее кадетов, тогда как я стою правее“ (Трубецкой Е.Н. Два слова по поводу полемики г. Лурье и С.Н. Булгакова // Московский еженедельник. 1906. № 30. С. 38). Он же заявлял: „Разделяя вполне религиозно-философское мировоззрение С.Н. Булгакова, я, однако, не разделяю его отношения к политическим партиям“ (Там же. С. 37). О нежелании дискутировать с единомышленниками Е.Н. Трубецкой

прямо заявил в письме к П.Б. Струве, отвечая на приглашение высказаться по поводу дебатов С.Л. Франка и В.Ф. Эрн. Осуждая приемы полемики В.Ф. Эрн, допущенные им в статье „Нечто о Логосе, русской философии и научности”, Е.Н. Трубецкой писал: «Что же касается Франка и Эрн, то я никак не мог пропустить такого удобного случая промолчать, ибо: 1) против Франка спорить не могу, против Эрн — не хочу; 2) Эрн по мирозерцанию мне ближе, но его статьей я недоволен, особенно напущенным в ней шовинизмом, в чем Франк уличает его дельно... Шовинизм Эрн меня огорчает сомнительным литературным вкусом и легкой возможностью для „Логоса” отыграться» (АДП. Ф. 753, № 125, л. 8).

⁹¹ *Перцов П.П.* Литературные письма // Новое время. 1909. 20 нояб. Известный православный богослов Г.В. Флоровский уже в 1911 г. писал о С.Н. Булгакове, С.Н. Трубецком, П.А. Флоренском именно как о философах „словьевской школы” (см.: АДП. Ф. 194, оп. 1, № 893, л. 8).

⁹² С.Л. Франк ставил в укор философам всеединства отсутствие объективной оценки наследия В.С. Соловьева. „К сожалению, — писал он, — в большинстве статей сборника... дает себя слишком чувствовать чисто апологетическая тенденция” (Франк С.Л. Возрождение славянофильства // Русская мысль. 1911. № 10. С. 29).

⁹³ *Булгаков С.Н.* Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой: Параллели // Литературное дело. Спб., 1902. С. 129.

⁹⁴ *ИЗВ.* № 15.200, л. 23 об.

⁹⁵ *Аскольдов С.А.* Русское „богоискательство” и Вл. Соловьев. С. 39.

⁹⁶ Специальному анализу влияние мировоззрения В.С. Соловьева на религиозную философию в Литве подвергнуто в кандидатской диссертации М.-А.Б. Шлэггериса „Владимир Соловьев и идеалистическая философия в Литве”, основные положения которой изложены в работах „Влияние философии Владимира Соловьева на мировоззрение Стасиса Шалкаускаиса в дофрибургский период” (Тр. АН ЛитССР. Сер. А. 1973. Т. 4/45) и „Критика попыток модернизации христианской философии: На основе философии Соловьева и его литовских последователей” (Вильнюс, 1973 (на лит. яз.)).

⁹⁷ Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 357.

⁹⁸ *Булгаков С.Н.* Неотложная задача: О союзе христианской политики. М., 1906. С. 10.

⁹⁹ *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. С. 3. [„В общих чертах эта программа, которая была усвоена мною семнадцати лет, — писал Е.Н. Трубецкой уже в последние годы своей жизни об осуществлении идеала цельности, — остается для меня и сейчас идеалом знания” (Трубецкой Е.Н. Воспоминания. С. 69)].

¹⁰⁰ Там же. С. VI.

¹⁰¹ См. работы Л.П. Карсавина: „Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков” (1912), „Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии” (1915).

ГЛАВА II

¹ Определенную роль в этом сыграла установка на несоизмеримость таких форм общественного сознания, подменявшая критический анализ теологии далекой от него декларативной критикой,

исходным пунктом которой было утверждение: „Раз богословие существует, ему надо чем-то заниматься” (см., например: *Габинский Г.А.* Теология и чудо: критика богословских концепций. М., 1978. С. 35).

² *Юлина Н.С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1978. С. 3.

³ См.: *Кецан О.* Современная теология и философия // Вопросы философии. 1984. № 3. С. 75.

⁴ *Сергеев М.А.* Сущность философской апологетики религии // Актуальные проблемы научного атеизма. М., 1985. С. 153.

⁵ *Яковенко Б.* Мошь философии // Логос. 1925. Кн. 1. С. 32.

⁶ *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 245.

⁷ Там же. С. 225.

⁸ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Спб., 1911–1914. Т. 1. С. 30.

⁹ Там же. С. 27. [В.С. Соловьев здесь почти буквально воспроизводит мысль А.С. Хомякова, высказанную в работе „По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского”. „Круг отвлеченного, чисто рассудочного мышления ею, — писал А.С. Хомяков о немецкой классической философии, — обойден и очерчен... Школа совершила свой путь, она уже перешла в область прошедшего, и всякая попытка продолжать ее существование или деятельность в прежнем направлении была бы бесплодна и неразумна” (*Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 273)].

¹⁰ Там же. С. 121.

¹¹ *Юркевич П.Д.* Нечто из науки о человеческом духе // Тр. Киевской Духовной Академии. 1860. Кн. 4. С. 438.

¹² *Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Московские университетские известия. 1865. № 5. С. 28.

¹³ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 120.

¹⁴ Там же. Т. 6. С. 387.

¹⁵ Там же. Т. 2. С. 348–349.

¹⁶ Там же. С. 350.

¹⁷ Там же. С. 161.

¹⁸ Там же. Т. 1. С. 227.

¹⁹ Там же. Т. 2. С. 350. А.Ф. Лосев, предлагая свою трактовку отношения В.С. Соловьева к теологии, заявлял, что считать его религиозным мыслителем правильно, но *односторонне* (см.: *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. М., 1983. С. 161), и основывал свое мнение на следующем рассуждении: „Что же касается призыва к *наивной вере* (курсив мой. — В.А.) в противоположность рассудочному мышлению, то Вл. Соловьев... прямо считает возвращение к такой вере невозможной бессмыслицей” (Там же. С. 101). В самом деле, к „наивной вере” философ не призывал, но стремился, по его собственному утверждению, „оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания” (*Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 243), что отвергает тезис А.Ф. Лосева об односторонности В.С. Соловьева как религиозного мыслителя.

²⁰ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 388. Ср.: „...Дело Христово есть для нас совершенный образ всего *должного*”, — писал В.С. Соловьев (*ГПБ. Ф. 723, № 59, л. 2*).

²¹ См.: *Голубинский Ф.А.* Лекции философии. М., 1884. Вып. 1. С. 36. О том, что философия имеет дело с вопросами двоякого

порядка, утверждалось и в формировавшейся одновременно со становлением философии всеединства неотомистской доктрине (подробнее см.: *Гараджа В.И.* Неотомизм — разум — наука: Критика католической концепции научного знания. М., 1969. С. 172—173).

²² *Хомяков А.С.* Полн. Собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 1. С. 357—358.

²³ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 110. Философ говорил о том, что „положительная наука” есть познание данных в опыте явлений в их необходимости или их законах (см.: Там же. Т. 2. С. 269).

²⁴ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1912. Ч. 1. С. 161.

²⁵ *Юркевич П.Д.* Нечто из науки о человеческом духе. С. 374.

²⁶ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 31.

²⁷ *Юркевич П.Д.* Нечто... С. 374. Ср.: „Философы, входя в устроение природы внешней и внутренней, усматривают, как все связуется через средства и цели и, наконец, сосредоточивается в едином и высочайшем конце бытия всех существ — Боге” (*Голубинский Ф.А.* Лекции философии. С. 33).

²⁸ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 163.

²⁹ Там же. С. 164.

³⁰ Там же. С. 183.

³¹ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 348.

³² *Голубинский Ф.А.* Лекции философии. С. 29. Ср.: „Философия не имеет права выступить из своих пределов” (Там же).

³³ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 114.

³⁴ „Постоянные столкновения и взаимопереплетения религии и науки совершенно неизбежны, лежат в природе их обеих”, — уверял Л.П. Карсавин (*ИРЛИ. Ф. 212, № 26, л. 40*).

³⁵ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 290—291.

³⁶ В.С. Соловьев пояснял: „Аналогия здесь несомненна: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм — положительной науке, а рационализму принадлежит собственно отвлеченный философский характер” (Там же. С. 306).

³⁷ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 306.

³⁸ Там же. Т. 2. С. 7.

³⁹ Там же. [Е.Б. Рашковский, предпринявший исследование учения В.С. Соловьева о природе философского знания, определил систему „положительного всеединства” как стремящуюся совместить в себе „строгий библейско-евангельский монотеизм с элементами разнообразных философских культур Запада и Востока (платонизм и его производные, патристика, схоластика, каббалистика, веданта и, наконец, европейская философия Нового времени)” (*Рашковский Е.Б.* Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания // *Вопросы философии.* 1982. № 6. С. 82). При этом он лишь несколько перефразирует слова, сказанные С.Н. Булгаковым о системе В.С. Соловьева в апологетическом пылу (они относятся к периоду „обращения”): „...Нет ни одного великого философского и религиозного учения, которое не вошло бы как материал в эту многогранную систему: философия греков, находящая свое историческое завершение в Плотине и неоплатониках, буддизм и христианство, каббалистические учения, — всему отведено свое место” (*Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. С. 196). Однако так понимаемый Рашковским „исходный момент философского мышления” Соловьева

вряд ли объяснит само совмещение и религиозных, и философских элементов в единой системе воззрений, не говоря уже о том, что противопоставление „библейско-евангельского монотеизма” патристике или схоластике как основывающихся на нем нельзя считать допустимым, безосновательными также выглядят попытки найти в философии всеединства элементы „культуры веданты”]

⁴⁰ Там же. Т. 7. С. 74.

⁴¹ Булгаков С.Н. Без плана // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 390; см. также: Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 76.

⁴² Булгаков С.А. Без плана. С. 390.

⁴³ Трубецкой Е.Н. Воспоминания. С. 68. Ср.: „...Философии ставится религиозная цель: в своей сфере, в сфере чистого знания, она должна содействовать реальному соединению нашего духа с абсолютным” (Трубецкой С.Н. Собр. соч.: В 6 т. М., 1906–1912. Т. 1. С. 351).

⁴⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 8.

⁴⁵ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 1.

⁴⁶ Подробнее см.: Ермичев А.А. Трансцендентализм „Логоса” и его место в истории русского идеализма начала XX века // Вестник ЛГУ. 1986. Сер. 6. Вып. 3. С. 28–36.

⁴⁷ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 34.

⁴⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 185.

⁴⁹ См., например: Эрн В.Ф. Природа мысли // Богословский вестник. 1913. № 4. С. 842.

⁵⁰ Там же. № 3. С. 507.

⁵¹ Там же.

⁵² См.: Мазаева О.Г. Русские неокантианцы о природе познания // Проблемы познания и управления социальными процессами. Томск, 1981. С. 41.

⁵³ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 186.

⁵⁴ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Пб., 1922. С. 30.

⁵⁵ Эрн В.Ф. Борьба за Логос: Опыты философские и критические. М., 1911. С. VII. С позиций иррационализма и антисциентизма подвергался критике и психофизиологический „закон” А.И. Введенского (см.: Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т.2. С. 587–598).

⁵⁶ Цит. по: Гулыга А.В., Нарский И.С. Предисловие к работе: Флоренский П.А. Космологические антиномии Канта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 132.

⁵⁷ Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т. 3. С. 10.

⁵⁸ См.: Флоренский П.А. Космологические антиномии Канта // Богословский вестник. 1909. № 4. С. 620–621.

⁵⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 18.

⁶⁰ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 95.

⁶¹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft / Hrsg. von R.Schmidt. Wiesbaden, 1979. S. 30.

⁶² Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2. С. 371.

⁶³ Masarik T.G. Zur russischen Geschichte-und Religiousphilosophie. Jena, 1913. Bd 2. S. 429–430.

⁶⁴ *Флоренский П.А.* Пределы гносеологии // Богословский вестник. 1913. № 1. С. 147.

⁶⁵ *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения... С. 316.

⁶⁶ См., например: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в 12 письмах. М., 1914. С. 68–69, 87–88, 95, 147–148 и др.

⁶⁷ Такое понимание религии объясняет отношение В.С. Соловьева к православию в последующие годы и особенно в 80-е. Философ, стремясь к объединению церквей (к католической, вселенской церкви), наиболее резкой критике подвергал догматизм православных ортодоксов, который был препоной не только на пути к воссоединению христианских конфессий, но также существенно затруднял динамическую реакцию на меняющиеся социокультурные, политические, экономические условия. Косность догматизма в конечном счете ослабляла религиозную составляющую мировоззрения, делая ее лабильной по отношению к процессу секуляризации.

⁶⁸ *Булгаков С.Н.* Трансцендентальная проблема религии // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125. С. 738.

⁶⁹ *Malinowski B.* Myth in primitive Psychology. L., 1926. P. 21. Ср.: „Миф не есть бытие идеальное, но – жизненно ощущаемая и творимая реальность” (*Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1930. С. 14).

⁷⁰ *Булгаков С.Н.* Трансцендентальная проблема... С. 729.

⁷¹ *Гулыга А.В.* Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 273.

⁷² *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 23.

⁷³ *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 433.

⁷⁴ *Гулыга А.В.* Миф... С. 272.

⁷⁵ Предметом ритуала, согласно В.С. Соловьеву, является содержание мифа (*Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 2), основные же функции ритуала, как считают современные исследователи, это контроль, проверка соответствия различных аспектов социальной организации коллектива эталонам – сакральным образцам (см.: *Байбурин А.К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 18).

⁷⁶ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 311.

⁷⁷ Там же. Т. 6. С. 301.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ *Булгаков С.Н.* Христианство и мифология // Русская мысль. 1911. № 8. С. 125.

⁸⁰ *Лосева И.Н.* Мифология и религия // Вопросы научного атеизма. М., 1982. Вып. 30. С. 59.

⁸¹ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 233.

⁸² См.: *Уэллек Р., Уоррен О.* Теория литературы. М., 1978. С. 209.

⁸³ См.: *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире: Общий взгляд // Очерки естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 36.

⁸⁴ „Понятие прогресса или совершенствования логически мыслимо только как постепенное усвоение несовершенным действительного объективного совершенства, которое в своей всецелости независимо от прогрессирующего субъекта и первее его”, – писал В.С. Соловьев, критикуя О. Конта (*Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 10. С. 406). Критика Марксовой теории прогресса С.Н. Булгаковым – это указания на

заимствования у Г.В. Гегеля, сделанные «таким же внешним, механическим образом, каким и вообще совершена „перестановка вверх ногами” философии Гегеля у Маркса» (Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 1903. С. 137) Л.П. Карсавин же считал, что «христианская религиозно-философская мысль, впервые выдвинувшая идею единого развития и целостности исторического процесса, чужда идее прогресса» (Карсавин Л.П. Введение в историю: Теория истории. Пб., 1920. С. 32).

⁸⁵ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. С. 114.

⁸⁶ Топоров В.Н. Первобытные представления... С.34.

⁸⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 136.

⁸⁸ Там же. С. 183.

⁸⁹ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема религии. С. 736.

Пример современного ему «отвлеченного мифотворчества» Булгаков видел в мифе о «чистой науке» (см.: Булгаков С.Н. Христианство и мифология. С. 118).

⁹⁰ Говоря о гносеологическом значении мифа, философы всеединства не переоценивали его. В древнем язычестве, отмечал Соловьев, «божественное всеединство не столько мыслилось, сколько чувствовалось» (Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 6. С. 182). Здесь он близок к тому пониманию познания в первобытном обществе, которое высказывается в современной литературе. Например, И.Н. Лосева считает, что познание в первобытном обществе проявлялось именно в виде мироощущения (см.: Лосева И.Н. Мифология и религия. С. 54).

⁹¹ Топоров В.Н. Первобытные представления... С. 12.

⁹² Соловьев В.С. Письма. Т. 3. С. 39–40. Позже мысль о воскресении Христа в соловьевской трактовке почти дословно воспроизводил С.Н. Булгаков (см.: Булгаков С.Н. Воскресение Христа и современное сознание // Век. 1907. № 16. С. 218).

⁹³ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема религии. С. 753.

⁹⁴ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские: Офиты и Василид // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 96.

⁹⁵ См.: Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 323. «...Ни Новый Завет, ни первохристианская письменность совсем не имеет дела с рациональным богословием, они не философствуют», — сетовал Булгаков (Булгаков С.Н. О первохристианстве: О том, что было в нем и чего не было // Русская мысль. 1909. № 6. С. 101).

⁹⁶ См., например: Карсавин Л.П. София земная и горняя // Стрелец. Спб., 1922. Вып. 3. С. 29–50.

⁹⁷ В статье о Валентине для энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона В.С. Соловьев называет его одним из «гениальнейших мыслителей всех времен» (Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 285); «Гениальной» называл систему Валентина и Л.П. Карсавин (см.: Карсавин Л.П. Глубины сатанинские... С. 96).

⁹⁸ См.: Булгаков С.Н. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Париж. 1933. Ч. 1. С. 18, примеч.

⁹⁹ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема религии. С. 766. Мысль о сближении метафизического творчества с мифологическим высказывалась и другими русскими религиозными философами (см., например: Лапшин И.И. О мифологическом творчестве в истории философии // Зап. Рус. Ист. об-ва в Праге. 1927. Кн. 1. С. 17).

¹⁰⁰ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 753.

¹⁰¹ См.: ИРЛИ. Ф. 212, № 24, л. 169.

¹⁰² Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т. 2. С. 235.

¹⁰³ Там же. Т. 1. С. 153.

¹⁰⁴ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 243.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Голубинский Ф.А. Лекции философии. С. 74. Ср.: „Она (философия. — В.А.) интересуется связью данных явлений с общим и целым” (Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 31).

¹⁰⁷ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 750.

¹⁰⁸ Так, например, С.Н. Трубецкой без колебания определял свои религиозно-философские воззрения как православные (см.: Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т. 1. С. 173). В целом современники воспринимали „главный жизненный и научный интерес” С.Н. Трубецкого в качестве „положительной метафизики в отношении к теории познания с одной, к откровенной религии — с другой стороны” (см., Мелиоранский Б. Теоретическая философия кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 82. С. 199).

¹⁰⁹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 195.

¹¹⁰ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. С. 240. Ср.: „Соловьев является единственным пока в новое время философом, выразившим философски вечные истины христианской религии... Все эти системы (новейшей немецкой философии. — В.А.) лишь дают место христианству, только мирятся с ним, философия Соловьева была само это христианское учение” (Булгаков С.Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой. С. 130).

¹¹¹ Свенцицкий В.П. О новом религиозном сознании // Век. 1907. № 18. С. 254.

¹¹² Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 331.

¹¹³ Там же. С. 332. Ср.: „Философию можно определить... как учение о жизни в ее целом” (Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 31).

¹¹⁴ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 774.

¹¹⁵ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 332.

¹¹⁶ Там же. С. 84.

¹¹⁷ См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 414—415.

¹¹⁸ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 751.

¹¹⁹ ИРЛИ. Ф. 212, № 24, л. 152 об.

¹²⁰ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 767.

¹²¹ Там же. С. 765.

¹²² Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1986. С. 118.

¹²³ Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века: Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М., 1978. С. 24.

¹²⁴ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 99.

¹²⁵ Там же. Т. 3. С. 106.

¹²⁶ Там же. Т. 2. С. 160.

¹²⁷ Л.П. Карсавин уточнял понятие развития следующим образом: „Становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном сосуществовании и последовательности всех ее

моментов и будет тем, что мы называем *развитием* (Карсавин Л.П. *Философия истории*. Берлин, 1922. С. 49).

¹²⁸ Некоторые исследователи творчества В.С. Соловьева за основную категорию системы „положительного всеединства” принимают именно категорию богочеловечества (см., например: *Zouboff P.P. Godmanhood as the main idea of the philosophy of Vladimir Solovjev*. N.Y., 1944. P. 46).

¹²⁹ ИРЛИ. Ф. 212, № 24, л. 152 об.

¹³⁰ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 250.

¹³¹ Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни*. Берлин, 1922. С. 65. Ср.: „Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации, — писал в начале 20-х годов М.М. Бахтин. — Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта” (Бахтин М.М. *К философии поступка* // *Философия и социология науки и техники*: Ежегодник. 1984—1985. М., 1986. С. 123).

¹³² В терминологии славянофилов — „Оплодотворение духа”. „Язва духовного пролетарства ужаснее язвы пролетарства вещественного”, — афористично высказался на эту тему Хомяков (см.: Хомяков А.С. *Полн собр. соч.* Т. 1. С. 96).

¹³³ Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни*. С. 65.

¹³⁴ Подтверждение этого положения философы всеединства получили, как им казалось, с началом первой мировой войны. В.Ф. Эрн, осуждая германский национализм, утверждал в своей нашумевшей речи „От Канта к Круппу”: „Германский народ в своем целом понял себя как феномен... и стал планомерно осознавать себя в биологических категориях” (Эрн В.Ф. *Меч и Крест*: Статьи о современных событиях. М., 1915. С. 25). При этом для него была очевидна линия „от старого категориизма Канта к энергетизму промышленно-научно-философского напряжения германской нации”. (Интересно, что эта парадоксальная мысль нашла себе горячих приверженцев. Так, Л.Н. Андреев, например, воспроизвел в своей пьесе основной тезис речи В.Ф. Эрна почти буквально (см.: Андреев Л.Н. *Король, закон и свобода*. Пг., 1914. С. 88).) Е.Н. Трубецкой связывал „русский национальный интерес”, в противовес немецкому, со справедливым и человеческим отношением к другим народностям (см.: Трубецкой Е.Н. *Смысл войны*. М., 1914. Вып. 1. С. 19), что не только отвечало чаяниям В.С. Соловьева, но и согласовывалось с конкретным преломлением метафизической схемы всеединства.

¹³⁵ Трубецкой Е.Н. *Воспоминания*. С. 67.

¹³⁶ Соловьев В.С. *Письма*. Т. 3. С. 38—39.

¹³⁷ Там же. Т. 2. С. 352.

¹³⁸ Там же. Т. 6. С. 382.

¹³⁹ Карсавин Л.П. *Восток, Запад и русская идея*. Пб., 1922. С. 56.

¹⁴⁰ См.: Эрн В.Ф. *Борьба за Логос*. С. 352.

¹⁴¹ См.: Булгаков С.Н. *На религиозно-общественные темы* // *Русская мысль*. 1907. № 2. С. 82; а также: Карсавин Л.П. *Восток, Запад... С. 76*.

¹⁴² у С.Н. Булгакова эта убежденность ознаменовалась провозгла-

шением близости доктрин христианства и социализма (см.: Булгаков С.Н. Неотложная задача: О союзе христианской политики. М., 1906. С. 25, 47). Опыт создания „Союза христианской политики”, сходного по своей политической программе с христианско-социалистическими партиями Западной Европы, получил различные оценки среди философов всеединства. Так, Е.Н. Трубецкой считал единственно религиозным то отношение к церкви, которое строго отграничивает ее от всяких партий, и не только от партий, но и от самой мирской политики, так как „религиозность в политике выражается не в слиянии с верою, а в подчинении последней” (Трубецкой Е.Н. К вопросу о единой христианской партии // Московский еженедельник. 1907. № 44. С. 29).

¹⁴³ Булгаков С.Н. Христианство и социализм. М., 1917. С. 41.

¹⁴⁴ Булгаков С.Н. На пиру богов (pro и contra): Современные диалоги. Киев, 1918. С. 56, 74.

¹⁴⁵ Карсавин Л.П. О свободе // Мысль. 1922. № 1. С. 59.

¹⁴⁶ Его желание издать в 1922–1923 гг. крупную философскую работу „У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)” осталось неосуществленным.

¹⁴⁷ Последняя задуманная им работа, над которой он в начале 50-х годов продолжал работать в лагере, должна была стать выражением „метафизического миропонимания”.

¹⁴⁸ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 290.

¹⁴⁹ Желнов М.В. Предмет философии в истории философии: Предыстория. М., 1981. С. 35.

¹⁵⁰ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 772.

ГЛАВА III

¹ Мчедлов М.П. О современных процессах в религии // Вопросы философии. 1984. № 2. С. 152.

² Подробнее об этом см.: Борунков Ю.Ф. Убежденность и вера. М., 1969. С. 32.

³ См.: Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. Paris, 1947. P. 130.

⁴ См., например: Иванов Н. О богословских проблемах современности // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 5. С. 74.

⁵ Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление: Критика методологических основ католического модернизма. Воронеж, 1982. С. 47.

⁶ Jugnet L. Pour connaitre le pensèe de Saint Thomas d'Aquin. Bords, 1949. P. 18.

⁷ Богослов. вестн. 1914. № 5. С. 153.

⁸ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 274–275. Эту мысль почти дословно повторяет С.Н. Булгаков: „Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа” (Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 28).

⁹ Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 62.

¹⁰ Ср.: „Вера моего брата, — говорила П.С. Соловьева, выступая на заседании Религиозно-Философского Общества в Петербурге, была такая подлинная, такая огненная, что переходила в знание” (РО ГЛБ. Ф. 723, № 3, л. 7).

- ¹¹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Спб., 1911–1914. Т. 2. С. 324.
- ¹² Там же. С. 346.
- ¹³ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские: Офиты и Василид // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 96.
- ¹⁴ См.: Кимелев Ю.А. Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии // Вопросы философии. 1985. № 8. С. 141.
- ¹⁵ В качестве примера можно привести рассуждение С.Н. Булгакова о „евангельских событиях“: „История становится здесь непосредственной и величайшей мистерией, зримой, однако, лишь очами веры, для которой история и миф совпадают, сливаются в акте боговоплощения” (Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема... С. 736).
- ¹⁶ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 26.
- ¹⁷ См.: Журнал Министерства народного просвещения. 1916. № 10. С. 278.
- ¹⁸ Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. Сергиев Посад, 1907. С. 1.
- ¹⁹ Флоренский П.А. „Не восхищение непщева” (Филипп. 2, 6–8). Сергиев Посад, 1915. С. 52.
- ²⁰ Там же. С. 51–52.
- ²¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2. С. 331.
- ²² Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София, 1921. С. 66–67.
- ²³ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 261.
- ²⁴ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 25–26. Ср.: „Я не только верю во все сверхъестественное, — писал В.С. Соловьев в 1887 году Н.Н. Страхову, — но, собственно говоря, только в это и верю” (Соловьев В.С. Письма: В 4 т. Спб., 1909. Т. 1. С. 33).
- ²⁵ См.: Кимелев Ю.А. Феномен мистицизма... С. 145–146.
- ²⁶ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 24.
- ²⁷ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 98.
- ²⁸ Юркевич П.Д. Идея // Ж. Мин-ва нар. просвещ. 1859. № 10. С. 24.
- ²⁹ См.: Тр. Киев. Дух. Акад. 1861. Т. 3. С. 209.
- ³⁰ Булгаков С.Н. Кн. С.Н. Трубецкой как религиозный мыслитель // Московский еженедельник. 1908. № 14. С. 12.
- ³¹ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. С. 180.
- ³² Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема религии. С. 733.
- ³³ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. М., 1901–1904. Т. 3. С. 32–33.
- ³⁴ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 346.
- ³⁵ Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. С. 1.
- ³⁶ Глаголев С.С. Задача русской Богословской школы // Богослов. вест. 1905. № 11. С. 439.
- ³⁷ Галахов Н. О религии: Богословско-философское исследование. Томск, 1911. Ч. 1. С. 8.
- ³⁸ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 26.
- ³⁹ См., например.: Waiuwright W.I. Mysticism. Brighton, 1981. P. 3.
- ⁴⁰ См.: Саух П.Ю. Категории научного атеизма: Философско-методологический анализ. Львов, 1988. С. 176.
- ⁴¹ РО ГПБ. Ф. 723, № 59, л. 13 об. — 14.

⁴² Эрн В.Ф. Гносеология Соловьева // Сборник первый: О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 188.

⁴³ См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. С. 255.

⁴⁴ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 35.

⁴⁵ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 331.

⁴⁶ См.: Там же. С. 333.

⁴⁷ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. С. 260—261.

⁴⁸ Там же. С. 265. В том же упрекал В.С. Соловьева и С.Н. Булгаков, утверждавший, что вера как уверенность «вполне остается в пределах эмпирически данной действительности, области „мира сего“», и подчеркивавший ее принудительность для всякого нормально организованного сознания (см.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 32).

⁴⁹ См.: Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 162—163. В качестве примера можно привести рассуждение авторов „Оснований теории множеств“: „Поскольку вера в объективную реальность (что бы под этим ни подразумевалось) и обусловленная ею однозначная определенность понятия множества и самой теории множеств — это всего лишь своего рода успокоительные средства, вовсе не приводящие к догматическому отказу от каких-либо предложенных теорий множеств (...), такой метафизический акт веры оказывается совершенно безобидным, даже в известном смысле полезным” (Френкель А.А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966. С. 415—416).

⁵⁰ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 27.

⁵¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 101. Такая трактовка веры была дана уже славянофилами. Ю.Ф. Самарин, например, выступал против отождествления веры как самого глубокого, самого искреннего, достигшего высшей потенции убеждения, с верою как внешним, формальным, условным подчинением какому-либо авторитету. „Всякое творчество, народное и личное, всякое движение вперед предполагает непременно веру в силы, еще не проявленные, именно веру, то есть живое извещение чаяемого, способность предчувствовать будущий факт в тех внутренних побуждениях, которые должны в нем выразиться”, — писал он (Самарин Ю.Ф. Соч. М., 1877. Т. 1. С. 267).

⁵² Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 178.

⁵³ Там же. С. 249.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ См.: Юркевич П.Д. Слово на четвертую пессию // Титов Ф.И. Памяти П.Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской Духовной Академии. Киев, 1911. С. 12.

⁵⁶ См.: Юркевич П.Д. Доказательства бытия Божия // Тр. Киевской Духовной Академии. 1861. Т. 1. С. 330.

⁵⁷ Ср.: „Нет веры к вымыслам чудесным, рассудок все опустошил” (Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Л., 1957. С. 68).

⁵⁸ Тургенев И.С. Собр. соч. М., 1956. Т. 8. С. 506.

⁵⁹ Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление. С. 47.

⁶⁰ См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 330.

⁶⁰ См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 330.

⁶¹ Бальфур А.Д. Основания веры: Философское введение в изучение богословия. М., 1900. С. 298.

⁶² См.: Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 263.

⁶³ Д. Гилберт и П. Бернайс подчеркивают, что в науках „мы преимущественно имеем дело с теориями, которые не воспроизводят полностью действительного положения вещей, а являются упрощающей идеализацией этого положения вещей...” (цит. по: Клини С.К. Введение в метаматематику. М., 1957. С. 58).

⁶⁴ Подробнее см.: Мостовский А., Гжегорчик А., Лось Ю. и др. Современное состояние исследований по основаниям математики // Успехи мат. наук. Новая сер. 1954. Т. 9, № 3. С. 3.

⁶⁵ Вопрос о достаточных основаниях применимости вероятностных представлений и существующих теорий вероятностей, в частности, не разрешен до настоящего времени (см.: Тутубалин В.Н. Теория вероятностей: Краткий курс и научно-методические замечания. М., 1972; Fine T.R. Theories of probabilities. An Examination of Foundations. N.Y.; L., 1973. P. 263; Алимов Ю.И. О приложении математической статистики к обработке экспериментальных данных // Автоматика. 1974. № 2. С. 33.

⁶⁶ Трубецкой Е.Н. Воспоминания. С. 66.

⁶⁷ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 25.

⁶⁸ Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М., 1955. С. 273. Ср.: „Мифологическое сознание вообще безразлично к противоречиям” (Лосева И.Н. Мифология и религия. С. 56).

⁶⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в 12 письмах. М., 1914. С. 159.

⁷⁰ Там же. С. 160.

⁷¹ Подробнее см.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 186—235.

⁷² Ср., например: Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. М., 1892. С. 64; Он же. Смысл жизни. С. 222, 223.

⁷³ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 338. Такие попытки ограничить „круг полномочий” логики были очевидны для наиболее пронизательных современников. Впоследствии относившийся отрицательно к системе В.С. Соловьева Л.Н. Толстой в середине 70-х гг. признавался: „Знакомство с философом Соловьевым очень много дало мне нового, очень расшевелило во мне дрожжи философские и много утвердило и уяснило мне самые нужные для остатка жизни и смерти мысли” (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1953. Т. 62. С. 197). Это „уяснение и утверждение” сказалось, в частности, в оценке Л.Н. Толстым роли логического в философии. „При филос[офском] изложении невозможно предопределять тех понятий, из кот[орых] слагается философское знание, невозможно урезывать эти понятия, а нужно оставлять их во всей их цельности, — отмечал он в письме к Н.Н. Страхову спустя полгода после посещения В.С. Соловьевым Ясной Поляны, — ...убедительность философского учения никогда не достигается логическими выводами, а достигается только гармоничностью соединения в одно целое всех этих нелогических понятий” (Там же. С. 224).

- ⁷⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 12.
- ⁷⁵ Russell B. Introduction to the mathematical philosophy. L.; N.Y., 1919. P. 169.
- ⁷⁶ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 226.
- ⁷⁷ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 242.
- ⁷⁸ Флоренский П.А. О духовной истине. М., 1912. С. 39.
- ⁷⁹ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 316.
- ⁸⁰ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 220.
- ⁸¹ Там же.
- ⁸² Там же.
- ⁸³ Там же. С. 222.
- ⁸⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 158.
- ⁸⁵ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 225.
- ⁸⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. С. 183.
- ⁸⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 160.
- ⁸⁸ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии. М., 1915. С. 36.
- ⁸⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 147.
- ⁹⁰ Там же. С. 160.
- ⁹¹ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема религии. С. 749.
- ⁹² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 159.
- ⁹³ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 177.
- ⁹⁴ Булгаков С.Н. Апокалиптика, социология, философия и социализм: Религиозно-философские параллели // Русская мысль. 1910. № 7. С. 23.
- ⁹⁵ РО ИРЛИ. Ф. 212, № 26, л. 41.
- ⁹⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 339.
- ⁹⁷ Интерпретациям теории множеств Г. Кантора посвящена, например, статья „О символах бесконечности” // Новый путь. 1904. № 9. С. 173—236). См. также: Флоренский П.А. О типах возрастания // Богослов. вестн. 1906. № 7/8. С. 530—568.
- ⁹⁸ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения... С. 59.
- ⁹⁹ См.: История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974. С. 18—19. В этом отношении характерно следующее рассуждение А.В. Гулыги: „Антитеза мифа — рассудочное понятие (и формальная логика с ее запретом противоречия). Диалектика, включающая противоречие в систему знания, стремящаяся к конкретности, цельности, воспроизводит на высшем этапе некоторые черты, характерные для мифо-мышления. Формальная логика — отрицание мифа, диалектика — отрицание отрицания” (Гулыга А.В. Миф... С. 273—274).
- ¹⁰⁰ См.: Яковенко Б.В. Философия отчаяния // Северн. зап. 1915. № 3. С. 176.
- ¹⁰¹ Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1913. № 9. С. 48.
- ¹⁰² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 85.
- ¹⁰³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 102.
- ¹⁰⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 61.
- ¹⁰⁵ Там же. С. 43.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- АДП — Архив Дома Плеханова Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина
- ГПБ — Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина
- ИРЛИ — Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР
- РО ГПБ — Рукописный отдел Государственной публичной библиотеки
- ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР
- ЦГИА — Центральный государственный исторический архив СССР

ПРИЛОЖЕНИЕ

В.С. Соловьев

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Чтение одиннадцатое и двенадцатое

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом натуральным разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в потоке явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавлять то, что оставлено им в вечности, т.е. свое внутреннее единство с Богом и природою, — то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилен Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того, чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, — вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления, как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенною тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурийским и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению и истинно христианскому чувству. Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, — оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительно-го избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возмож-

ности самого воплощения, т.е. реального соединения Божества с человечеством, и 2) о способе такого соединения.

Что касается первого вопроса, то конечно воплощение *невозможно*, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, т.е. делом совершенно немислимым. Но точно также невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное „все“, а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (все) не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь так же нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вместе с тем одною из капель этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как только субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога как всецелого или совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир, как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих своих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутреннею жизнью или душою, которая состоит в том, что *каждое* существо, утверждая себя в своей границе как это, *вне* Бога, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всем*, т.е. стремится к внутреннему единству с Богом; соответственно этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем *по отношению* к миру *является* как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится, — т.е. полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом это последнее, т.е. воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, т.е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия, а напротив существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т.е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его *лично* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений физических и исторических, — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась

и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; и при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, т.е. личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого соединения, т.е. об отношении и взаимодействии божественного и природного человеческого начала в богочеловеческой личности, или о том, что есть духовный человек, второй Адам?

Вообще человек есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), т.е. отношение двух других. Если это отношение состоит в прямом и непосредственном подчинении природного начала божественному, то мы имеем первобытного человека, — прототип человечества, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, *potentia*, в действительности божеского бытия. Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое соотношение составляет *духовного человека*. Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того, чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершилось в единичном лице, — иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением двух начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком, — необходимы оба естества. В-третьих, для того, чтобы самое согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной и через отвержение возможного противоречия с божественною волей свободно ей подчиняющаяся и вводящая человеческую природу в полное внутреннее согласие с Божеством. Таким образом,

понятие духовного человека предполагает одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями¹.

Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке — единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии его невинности и нарушенное в грехопадении, не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является, как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог — как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающей, а в благодати животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс; ибо здесь, с одной стороны, Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрывается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь (т.е. в космическом и историческом процессе) это самоотвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и челове-

¹Это определение, вытекающее из нашего понятия „о духовном человеке“, или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V—VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофилитской, из коих каждая представляет прямое прогиворечие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа.

чества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощущения²; с другой стороны, и природа и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергаются себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не через внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя себя самого, а через внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе, — такое внутреннее соединение с другим есть действительное самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничтожает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает эти границы; не то чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои* в данный момент, и это самоограничение Божества в Христе освобождает его человечество, позволяя его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (какое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо. Христос как Бог, свободно отрекается от славы Божией, и тем самым, как человек, получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с *искушением* зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности.

Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения: „аще Сын еси Божий, рцы да камене сие хлебы будут“, здесь божественное естество — „аще Сын еси Божий“ и обнаружение этого естества — слово („рцы“) должно служить средством для удовлетворения материальной потребности. В ответ на это искушение Христос утверждает, что Слово божие не есть орудие материальной жизни, а само есть источник истинной жизни для человека: „не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе Божии“. Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякою плотью.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение — сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности,

² Чтобы пояснить это сравнение из природного мира — человек, как существо сравнительно высшее, действуя на какое-нибудь низшее животное, не может явиться ему во всей полноте своей человеческой жизни; но те ограниченные формы, в которых, напр., собака воспринимает явление своего хозяина, принадлежат только уму животного, нисколько не ограничивая и не изменяя собственное бытие воспринимаемого им человека.

подпасть греху ума — гордости: „аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о Тебе сохрани Ти, и на руках возьмут Тя, да не когда преткнеши о камень ногу Твою”. Это действие (верзися низу) было бы гордым зовом человека Богу, искушением Бога человеком, и Христос отвечает: „Паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего”³. Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами.

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранены: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, — итак нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу, как насилие, для подчинения мира. Но такое употребление насилия, т.е. зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, — это было бы *поклонением* тому началу зла, которое владычествует над миром: „и показа ему вся царствия мира и славу их, и глагола ему: сия вся тебе дам, аще пад поклонишиши”. Здесь для человеческой воли прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить — невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа, победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: „глагола ему Иисус: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонишиши и тому *единому* послужиши”. Преодолев грех духа, Сын человеческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: „и се ангели приступиша и служаху Ему”.

Таким образом, преодолев искушения злого начала, склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился — *σαρξ εγενετο*. Духовный подвиг — преодоление внутреннего искушения, должен быть довершен

³ Эти слова иногда понимают так, будто Христос говорит искушителю: не искушай *Меня*, так как Я Господь Бог твой. Но это не имело бы никакого смысла, потому что Христос подвергся искушению не как Бог, а как человек. На самом же деле второе возражение Христа, так же, как и первое, представляет прямой ответ на то, что предлагается искушителем: предлагается дерзновенным действием искушать Бога и против этого, как и против первого предложения, Христос ссылается на Писание, запрещающее искушать Бога.

подвигом плоти, т.е. чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому-то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа *до времени*. Злое начало, внутренне побежденное самоотвержением воли, не допущенное в центр существа человеческого, еще сохраняло свою власть над его периферией — над чувственной природой, и эта последняя могла быть избавлена от него также только через процесс самоотрицания — страдание и смерть; и после того как человеческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она через это подчинила себе его чувственную природу и, несмотря на немощ сей последней (моление о чаше), заставила ее осуществить в себе божественную волю до конца — в физическом процессе страдания и смерти. Так, во втором Адаме восстанавливается нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным, как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертью, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей.

Должное отношение между Божеством и природой в человечестве, достигнутое лицом Иисуса Христа, как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным началом через посредство Иисуса Христа, есть Церковь, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т.е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-по-малу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам Апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская Церковь достигнет полной меры возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви, как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым,

Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т.е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству.

Но если в Христе, как в единичном лице, нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, — причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три существенные элемента, что и отдельный человек, именно — дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также тройким, — но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этою истиною как действительным фактом, — поэтому первым искушением представляется злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, — грех духа; зло нравственное по преимуществу, т.е. то, что у Христа было последним искушением (по ев. Матфея).

Церковь христианская исторически составила из всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, т.е. нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, т.е. когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон которой дан в откровении Христовом, и признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа, только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона. Такое внешнее христианство заключает в себе

возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на две части: на христианскую Церковь, обладающую Божественною истиною и представляющую собою волю Божию на земле, — и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его Церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и *насильно*. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т.е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т.е. истина вечной любви и безусловной благодати, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога. И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве — этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа — движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительно-го исповедания христианской веры, — достаточно признания папы и подчинения церковным властям⁴. Здесь христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямое самообличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, т.е. как просто субъективный факт, не

⁴ Несколько лет тому назад в Париже мне пришлось слышать от одного французского иезуита следующее рассуждение: „Конечно в настоящее время никто не может верить в большую часть христианских догматов, например в Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человеческое общество не может существовать без твердого авторитета и прочно организованной иерархии, но таким авторитетом и такою иерархией обладает только католическая церковь, поэтому всякий просвещенный человек, дорожащий интересами человечества, должен стоять на стороне католической церкви, т.е. должен быть католиком”.

заключает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. Таким критерием для протестантизма первоначально является священное Писание, т.е. книга. Но книга нуждается в понимании; для установления же правильного понимания необходимо исследование и размышление, т.е. деятельность личного разума, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантизм естественно переходит в рационализм, — переход и логически неизбежный и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, т.е. на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры, — требование, проникавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (*a priori*) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это составляло сущность германской философии — наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с полною самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантизме и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительною природою разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (*ratio*) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем, вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому, когда он с сознанием

своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над действительностью. Таким образом самовозвышение человеческого разума, гордость ума — ведет неизбежно к его конечному падению и унижению.

Ложность этого пути, изведенная на опыте, была признана западным человечеством, но оно освободилось от него только для того, чтоб подпасть третьему, последнему искушению.

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке с фактами эмпирической действительности, т.е. и в жизни и в знании он оказался против *материального* начала: не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании, — животная природа человека, вещественный механизм мира и составляют истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже признана передовыми умами на самом Западе. Так же, как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала розни и случайности хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего, влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта, все это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того, чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не в состоянии образовать ни правильной общественности, ни истинной науки; то отсюда следует, что должно обратиться к другому более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороною жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому, когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обим этим системам с такою же уверенностью, с какою мы бы утверждали, что куча камней сама-собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, впавшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти его последствия, — заранее сказать нельзя.

Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой форме явится теперь эта истина? и прежде всего есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: — его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, т.е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне.

Восток не подпал трем искушениям злого начала, — он сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная Церковь не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно-христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческого и во всех его деятельностих того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого *свободного* подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они *сами от себя* пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтоб они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в Православной Церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром. Таким образом, христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно, очевидно, обуславливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во 1-х, сохранило во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину), и, во 2-х, со всею полнотою развило начало

человеческой самодеятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований, как высший идеал общества, не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, т.е. прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического труда выражается как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющих друг друга движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, все западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее совершения. Теперь же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершенства в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу человеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т.е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура или стихия человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$ и результатом (порождением) Богочеловек, т.е. Бог, воспринявший человеческую природу: так в процессе христианства основою или материей является

натура или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, и тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т.е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество или Вселенская Церковь. Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален: так радиус один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства предстательницею неподвижной божественной основы в человечестве является Церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь прежде чем стать оплодотворяющим началом Церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной Церкви и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

П.А. Флоренский

РАЗУМ И ДИАЛЕКТИКА*

Ваши Преосвященства и глубоко чтимое Собрание!

На эту кафедру чаще всего всходят в ожидании суда над своею работою. Нет ничего удивительного поэтому, если попавшему сюда хочется, предупредив приговор, дать свои разъяснения по подлежащей разбору книге и тем предотвратить часть обвинения. Естественно и то, что пунктов, по которым требуется такое разъяснение, оказывается много, — гораздо больше, чем то допустил был объем вступительного слова. Ведь, всякая книга есть часть души ее автора, или, по крайней мере, должна таковою быть, и следовательно, как ни старательно отпрепарирована она, однако же она имеет у себя тысячи все еще живых нервов и кровеносных сосудов, связующих высказанное с оставшимся недосказанным; для авторского сознания всегда мучительно, что орган его души может быть принят за самостоятельное целое и, что еще хуже, противопоставлен другим его же органам, без которых и в данном — нет жизни. И вот, обозревая мысленно все то, что теснилось в моем сознании, когда я думал о предстоящем диспуте, я увидел, что вынужден был бы вдаваться в трудные и сложные вопросы о методах философии и богословия, о задачах современных наук о духе и т.д. А при малейшей попытке высказаться и быть доказательным, тут уже требуется особое сочинение. Разумеется, эти темы — не для вступительного слова.

К тому же, припоминаю и свои настроения — слушателя чужих диспутов. В ожидании „дела“, самого обсуждения подлежащей

* Вступительное слово перед защитою на степень магистра книги: „О Духовной Истине“. Москва, 1912 г.

работы, речь невольно выслушивается кое-как. Поэтому, следуя „золотому правилу” нравственности, ограничу свой язык и позволю себе лишь необходимый минимум разъяснений. Уклонился бы и от него, но предчувствую, что Вам все равно пришлось бы выслушать его, — если не во вступительном слове, то в течение самых прений.

Начну с подзаголовка своей работы — *„Опыт православной феодицеи”*, т.е. с содержания работы, чтобы сделать затем несколько замечаний о методе.

В каком же смысле можно считать обсуждаемую книгу именно *феодицеей*?

Чтобы разъяснить этот вопрос, необходимо напомнить несколько весьма элементарных соображений о сущности религии.

Религия есть, — или по крайней мере притязает быть художницей *спасения*, и дело ее — *спасать*. От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она поражает гадов „великого и пространного” моря подсознательной жизни, „им же несть числа”, и ранит гнездящегося там змея. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу.

Таково дело религии, взятое преднамеренно в самых суженных и скромных границах, — то основное ее дело, которое едва ли кто станет оспаривать.

Так, хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа. И поэтому, если *онтологически* религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то *феноменалистически* — религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе *спасение*. Другими словами, спасение, в том наиболее широком, психологическом, смысле слова, есть *равновесие душевной жизни*.

Отвлеченно говоря, может быть несколько типов относительного равновесия; одни из них, так сказать, полнзвучны, другие — бедны; одни прочны, другие — неустойчивы; одни имеют потенциал высокий, другие — низкий. Известный тип равновесия может быть весьма недостаточным, как не безусловною может быть и дающая его религия. Отвлеченно же говоря, должен быть тип совершенного равновесия и наивысшего потенциала, соответствующий человеческой природе. Этот-то тип и исследуется в обсуждаемой книге.

Из сказанного ранее — понятно, что при изучении религии, по описанию ее, возникают два вопроса: *Во-первых*, насколько спасительна данная система переживаний и действий и *почему* она спасительна, т.е. что в ней такого, что обеспечивает спасение? И, *во-вторых*, как делается эта система переживаний и действий спасительною именно *для меня*, поскольку я убедился в ее спасительности *вообще*.

Другими словами, спрашивается: *во-первых*, какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии? И, *во-вторых*, в какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение?

Это — в терминах феноменологии. Если же теперь перейти к терминам онтологии, то надо пересказать наши вопросы примерно так: *Во-первых*, какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, а не узурпатор святого имени, т.е. действительно

обладающий спасением и действительно дающий его людям? *Вторых*, какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?..

Или еще, другими словами, при *первом* вопросе мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сущая Правда, Спаситель. При *втором* же вопросе мы, испытывая себя, обретаем себя „ложью” и нечистотою, усматриваем свое несоответствие правде Божией и, следовательно, необходимость очищения.

Вот два пути религии. Но первый путь, оправдания Божия, или феодицея, возможен не иначе, как благодатною силою Божиею, и второй путь, путь оправдания человека, или *анфрופодицея*, опять-таки возможен не иначе, как силою Божиею. И верим в Бога, и живем в Боге мы Богом же, — не сами. И потому, первый путь есть как бы восхождение благодати в нас к Богу, а второй — нисхождение благодати в наши недра.

Однако, и феодицея, как $\delta\delta\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega$, как восхождение нас к Богу, и анфрופодицея, как $\delta\delta\delta\varsigma \chi\acute{\alpha}\tau\omega$, как нисхождение Бога к нам, — совершается энергиею Божиею в человеческой среде. Как возможно это? Как „немогущий человеческий лик” может соприкасаться с „Божией правдой”? Как Божественная энергия не испепеляет ничтожества твари? Эти и другие подобные вопросы требуют онтологического вскрытия. Переводя на грубый и бедный язык земных сравнений, скажем: Как может быть, чтобы св. чаша не таяла как воск, и чтобы очи наши не слепли от нестерпимой лучезарности Того, Что в ней? Что было бы, если бы в потир опустить частицу солнца? Но там То, пред Чем солнце — мрак, и... чаша неведима.

Не кажется ли мгновениями, что священник держит в руке грозовую тучу: одно неосторожное движение, — и удар молнии поразит его. Это — образы. Но никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью, — контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между *всею* и *ничем* должна *анфрופодицея*.

Разумеется, ни путь феодицея, ни путь анфрופодицея не может быть строго изолирован один от другого. *Всякое* движение в области религии антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения. Убеждаясь в *правде* Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отверзая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии.

$\acute{\omicron}\delta\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega$ и $\delta\delta\delta\varsigma \chi\acute{\alpha}\tau\omega$ совмещаются в религиозной жизни и лишь *методологически* могут быть рассматриваемы до известной степени порознь. Однако этому разъединению способствует, что известным полосам в личном развитии и в развитии общественно-го сознания по преимуществу свойственен либо тот, либо другой путь.

Путь *горе* — это по преимуществу путь *вступающего* на духовный подвиг, а путь *долу* — путь продвинувшегося по нему. Вот почему я счел целесообразным в настоящем сочинении выделить именно феодицею, оставляя более трудную анфрופодицею до лет более зрелых и опытности более испытанной. Но на возможный вопрос о

содержании анфрододицеи, может быть, следует ответить: „Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее”. Другими словами, речь должна идти там о категориях душевного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании; о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке, и т.д. и т.д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса анфрододицеи, — христологического.

Однако, от того, что *должно* еще сделать, т.е. от анфрододицеи, как пути по преимуществу практического, вернемся к обсуждению того, что *сделано*, — к феодицее, как пути по преимуществу теоретическому. Этот путь начинается в разуме и затем за пределы разума, к корням его, выходит.

Как же построяется феодицея?

Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот „*Столп Злости Богопротивный*”, на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и сттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на „*Столпе Истины*”. Конечно, Вы догадываетесь, что имеется в виду *Кант*.

„Как возможна истина?” — спрашивает Кант, и ответ его гласит:

— Истина возможна как методическое познание, т.е. как вечно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знания — вавилонская башня Нового Времени.

„Но как же, в свой черед, возможно методическое познание?”

— Оно возможно, — как синтетические суждения а priori, — спешит успокоить Кант.

„Но, в таком случае, как же возможны синтетические суждения а priori?” — снова шевелится беспокойство у Канта.

— Как функции организации разума, — с довольным видом открывает он. И замолкает совсем. Но дальнейшая история мысли этим ответом опять не удовлетворена.

„А организация разума со всеми его функциями, она как возможна?” — спрашивают у Канта. Но на этот вопрос Кант уже не желает давать ответа, и ряд вопрошаний должен прерваться. В организации разума критическая мысль увязает, как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в самом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум.

Кант пытается доказать, что есть: и то, и другое. Как же именно? — Наличностью разумных функций. Но где же они? — В науке. Почему же мы знаем их *общеюдно* (всеобщность и необходимость)? — Потому де, что наука вселенска. Итак, последней опорой у Канта оказывается факт науки или, точнее, математического естествознания. Разум есть, а стало быть, есть и Истина, *ибо* Кант *верит* в вавилонскую башню механистического естествознания.

Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой *кончает* Кант.

„Есть ли разум?” — спрашиваем мы себя.

— Нет, такой определенной величины мы не знаем. Разум — нечто подвижное. Это — понятие динамическое, а не статическое. Разум имеет нижним пределом своим, поскольку он — разум трансцендентальный, — разложение, полное ничтожество, геенну; а верхним, — как разум трансцендентный, — полноту и непоколебимость.

„Но, — спрашивается тогда, — как возможен разум?“

Разум жаждет спасения, т.е., другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. „Человеческий ум, — говорит где-то Мартин Лютер, — подобен пьянице верхом; поддержите его с одной стороны, — он свалится с другой“. Таково образное выражение антиномичности разума. Разлагаясь в антиномиях, и мертвый в своем рассудочном бытии, разум ищет начала жизни и крепости. Спасение, в сфере теоретической, мыслится прежде всего как *устойчивость ума*, т.е. именно как ответ на вопрос: *Как возможен разум?* И если религия обещает эту устойчивость, то дело феодицей — показать, что действительно эта устойчивость может быть дана, и как именно. Но понятно, что если разум будет пониматься как пустая форма, в которую можно вкладывать разное содержание, не нарушая свойств этой формы, то присущая ему неустойчивость или антиномичность будет неустойчивостью абсолютною, и феодицей загодя обречена на неудачу. Отсюда понятно, что из признания религии — уже а priori, „трансцендентально“, вытекает и иной взгляд на разум. Разум — не коробка или иное какое *геометрическое*местилище своего содержания, в котором можно вложить что угодно; он — и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т.е., не система *механических*, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто живое и целестремительное, — *орган* живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т.е. *вид связи бытия*. Понятно, что он не может функционировать всегда одинаково, ибо *сам он*, его „как“ определяется его предметом, его „что“. Свойства разума — свойства гибкие и пластические, осуществляемые так или иначе, в зависимости от *τόπος* а жизнедеятельности его. Следовательно, задача гносеолога — не в том, чтобы открыть природу разума вне его отношения к какому бы то ни было объекту знания, — вне функционирования, ибо задача эта по существу неопределенная, а в том, чтобы узнать: когда, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление, — когда он *цветет* и благоухает. Эта гносеологическая работа подразумевается проделанной при построении феодицей. А ответ на поставленный вопрос возможен тут только один, — такой: разум перестает быть болезненным, т.е. быть рассудком, когда он познает Истину; ибо Истина делает разум разумным, т.е. умом, а не разум делает Истину истинною. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно на вопрос: „*Как возможен разум?*“ должен гласить: „*Разум возможен через Истину*“. Но, в таком случае, что же делает Истину истинною? — *Она сама*.

Показать, что Истина сама себя делает Истиною — и есть задача феодицей. Эта самоистинность Истины выражается, — как вскрывает исследование, — словом *ἁπονοια*, *единосущие*. Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой.

Таково *содержание* книги. Обратимся теперь к методу ее.

Для перелиставшего книгу — вероятно бесспорно, что метод этот — *диалектика*, разумея слово *диалектика* в его широком значении — жизненного и живого непосредственного мышления, в противоположность мышлению *школьному*, т.е. рассудочному, анализи-

рующему и классифицирующему. Это — не речь о процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности — трепещущая мысль, демонстрируемая *ad oculos*. Простейший случай диалектики, — т.е. мысли в ее движении, — всякий разговор. Диалектичным будет, вероятно, и то, что за этим словом последует, т.е. самый диспут. Высочайший же образец диалектики применительно к вере дал св. апостол Павел в своих Посланиях: не о духовной жизни учит нас св. Апостол, но сама жизнь в словах его переливается и течет живым потоком. Тут нет раздвоения на действительность и слово о ней, но сама действительность является в словах Апостола нашему духу.

Однако дело не в том, что это пишет апостол. Апостольство сказывается в природе открываемой им жизни, в ее духовности, а не в самом факте наличия некоторой жизненности. Ведь диалектике, как методу, принадлежит и явление жизни в слове, хотя в том или другом случае самая жизнь может быть и ничтожной и неценной. Диалектик хочет не рассказывать о своем касании к реальности, но показывать его: слушатели же пусть сами усматривают, не опускает ли он в своем осознании этой реальности чего-нибудь существенного.

То, что сказано о духовной жизни, — оно же относится и к сфере философии. Там, где не признается права на самостоятельность, — нет места и диалектике; но где свобода, — там непременно — и диалектика. Философия, как дело творчества (но не как предмет преподавания), философия совершенно неотделима от диалектики, т.е. от процесса *вглядывания* и, следовательно, мысленного углубления и вживания в реальность. Величайшие образцы философского творчества — лучшие достижения диалектики.

В чем же смысл диалектики? — В целостности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть? — Есть все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета: диалектика — совокупность процессов мысли, „взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих”. Это — как бы луковица, в которой каждая оболочка есть слой живой. Если бы речь шла не диалектическая, а дидактическая, — не о реальности, а о моих или чьих-нибудь *мыслях* о реальности, то я мог бы дать определение и сказать: „Вот что именно, а не другое что, я мыслю об этой вещи”. Но если предметом речи должна быть сама реальность, то откуда же я заранее знаю, что есть она, эта реальность. А если бы знал — то для чего же нужно было бы исследование? Определить — это значит очертить вокруг предмета исследования некоторый предел, окружить его пределом, изолировать его. Для чего предел? чему положить предел? — Мысли, конечно. Определить — это значит лишить мысль свободы двигаться так, как это может оказаться нужным в течение исследования, и искусственно заключить ее в границы. Но диалектика, как мысль нарастающая, в том-то и заключается, что она движется к все более и более ценным достижениям, восходя по лестнице постижения, так что постепенным уплотнением мысли намечаются естественные пределы реальности. Живая мысль по необходимости диалектична: в том-то и жизнь ее; мертвые же мысли или, точнее, замороженные мысли, мысли в состоянии анабиоза — недиалектичны, т.е. неподвижны, и могут быть расположены в виде учебника, как некая сумма определений и тезисов. Но и тут, лишь только мы

захотим привести эту кучу или этот склад высохшего и замороженно-го материала во *внутреннее* единство, т.е. *понять* его, — мы должны внести начало *движения* от определения к определению и от тезиса к тезису. И тогда, под ласкою созерцающего взора, лед тает, плотины сорваны, определения потекли, и тезисы хлынули живым потоком, переливаясь один в другой.

„*Omnis definitio in jure civili periculosa est*“ — значится в Дигестах*, и тут же дается объяснение, почему *periculosa est*: „*perum est enim, ut non subverti possit*“. Так — не только в области права.

Omnis definitio тем *periculosior est*, чем более внутреннего движения в определяемом; а там, где жизнь бьет ключом, в жизни по преимуществу, или религии, оно *maxime periculosa est*. Тут Павлов меч разрубает всякое определение, и, сорвав оковы, огненной струей стремится мысль в Павловой диалектике.

Теперь уже не мы определяем предмет, а самый предмет определяет нам себя. Мы — вглядываемся и вглядываемся в него, и каждое новое постижение его служит новым определением. Каждое новое откровение реальности о себе прибавляет новое звено к цепи проникновений. Вращаясь пред нашим взором, реальность кажет все новые и новые стороны в себе. И если *теперь* Вы спросите у диалектика, где его определения, он ответит Вам: „*Везде, если я написал что-нибудь осмысленное, и нигде — если книга не удалась*“. *Самая книга* есть определение того предмета, который она рассматривает, т.е. Духовной Истины, или, если хотите, церковности. И если я начинаю с того, что церковность неопределима, то далее, за этим заявлением, я же посвящаю целую книгу, чтобы *показать* церковность в разных сферах ее и на разных глубинах. — Ведь даже в математике нет критерия, чтобы сразу узнать, *просто* ли данное число. Лишь последовательно просеивая сквозь „Эратосфеново решето“ все числа *непростые*, мы убеждаемся в его простоте или непростоте. Так и в Церкви нет *одного* критерия, который бы гарантировал церковность данного человека; но сама *жизнь, рядом* испытаний, отсеивает верных от неверных.

Довольно философствовали *над* религией и *о* религии: тогда можно было давать определения, — и их дано слишком много. Неужели мне прибавлять к ряду неудачных определений еще одно? Надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду.

Довольно было опровержений, возражений, сопротивлений и уступок, скрепя сердце; надо начать наступление. Лучше понять хоть одну живую религию, нежели изрезать и умертвить все, где-либо и когда-либо существовавшие. Если терпимость и либеральность к вере других заключается только в том, что ради справедливости („Чтоб никого не обидеть!“) люди стараются обойтись вовсе без религии, — тогда долой *такое* уважение и *такую* либеральность. Да к тому же, для всякой религии большим уважением к ней будет борьба с нею, нежели терпимость, уравнивающая все религии в общем к ним презрению. — Этот призыв, высказанный здесь мною в словах столь торопливых и несвязных, — он и был призывом к подлежащей обсуждению книге. Но, вняв ему, необходимо было сделать шаг

* *Dig. lib. 50, tit. 17, fr. 202 (Corpus juris civilis, ed. stereot. cura I.L.G. Beck, Lipsiae, 1829, p. 778).*

самый трудный — уразуметь, что исследование должно быть опытом конкретной религиозной гносеологии, ибо только конкретная мысль может быть мыслью диалектической.

Что же, однако, значит развить конкретную религиозную мысль? Не рискует ли она впасть в субъективизм и психологизм? Не рискует ли стремление к конкретности подменить диалектику, как методическое вглядывание, просто игрою случайных мыслей, имеющих лишь биографическое значение и интересных лишь для друзей автора? Не рискует ли вглядывание в реальность выродиться в голый расказ о психологических иллюзиях?

Не смею утомлять Вашего внимания подробным ответом на поставленный здесь вопрос; скажу лишь в двух словах суть дела.

Несомненно, что конкретная мысль есть личная мысль, мысль не „вообще“, вне субъекта своего притязающая существовать, но мысль характерно соотносящая данный объект с данным же субъектом. Мышление есть непрестанный синтез познаваемого с познающим и, следовательно, глубоко и насквозь пронизано энергиями познающей личности. Но кто же субъект диалектики? Таковым не может быть абстрактное, бесцветное и безличное, „сознание вообще“, ибо я знаю, что это я вглядываюсь в реальность. Таковым не должно быть и никому не интересное Я автора, ибо если какой-то Павел во что-то вглядывается, то конечно это не может и не должно быть значимым в философии. Вглядывающееся Я должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным и характерным. Это, — конкретно-общее, символически-личное, — Я есть очевидно Я *типическое*, и если искать ему параллелей, то ближе всего оно подходит к *типу* в художественном произведении. *Его* диалектическое вглядывание лично, но оно не психологично. Оно конкретно, но его своеобразие — не случайно. Назовем его Я „методологическим“. И, т.к. диалектика непременно предполагает тех, кто *διαλέγονται*, кто пере-говаривается, кто раз-говаривает, то методологическому Я соответствует методологическое же *мы* и другие методологические *personae dramatis dialecticae*. Ими-то и осуществляется некое *δια-*, *пере-*, *раз-*, т.е. методологическая *среда*, — которая сливает с объектом свои личные энергии.

Понятно, что эта среда, чтобы быть методологической, должна быть совершеннейшим органом *данной* диалектики, т.е. должна быть не *какой-нибудь*, а наиболее сродной именно *данному* познанию. Каждому объекту диалектики соответствует и некоторый определенный субъект, *определенный тип*. Если, по Библии, брак есть познание, а познание есть своего рода брак, то нельзя данную реальность бракосочетать с кем угодно, но необходимо — с суженым. Таким образом, философское творчество истины — в ближайшем родстве с творчеством художественным, не как „поэзия понятий“, а как ваяние типических субъектов диалектики. И пока философ не нашел типа *данной* диалектики, — он еще не приступал к диалектике. Как поэт, обособляя аспект свой, объективирует его и делает *типом* (вспомним хотя бы Вертера и Гёте), так и философ вовсе не о *себе* разглагольствует найденным им субъектом диалектики, а типически формует из имеющегося у него запаса переживаний субъекта наиболее дружного *данному* предмету. Так именно написаны диалоги Платона: это видит

всякий; но может быть не всякий примечал, что так же написаны и Критики Канта и Размышления Декарта и т.д. и т.д. Разница — лишь в том, что методологическое Я вводится обычно несколько прикровенно и бедно. В разбираемой же книге, по следам Платона, методологическое Я откровенно выведено не как Я „*вообще*“, а как Я *конкретное*. Не смею утверждать, что выполнил удачно поставленную задачу; однако самым решительным образом стою за занятую позицию, как *принцип*.

Но, если этот принцип Вами принимается, то отсюда делается понятною одна особенность предлагаемой диалектики. Конкретная личность, этот типический субъект диалектики, не есть *линейный* ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одногласною *мелодией* раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь, — есть несравненно более связанное целое, напоминающее, скорее, *ткань* или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим, и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга, и снова выступающих. И как в жизни лишь *многообразие* функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубиться в предмет изучения.

Таков, в основных чертах, *метод* разбираемой книги. Я знаю, что я недостаточно выполнил те задания, которые себе поставил, а насколько недостаточно — об этом мы сейчас услышим. Допускаю и то, что самые задания были поставлены неправильно. Но вот, в чем я не сомневаюсь и, Богу содействующу, не усумнюсь ни во время диспута, ни после него. Философия высока и ценна не сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе. И *пройденный* путь — делается уже ненужным. Мои глубокоуважаемые судьи могут лишиться меня книги, но не того, что теперь, пережив ее, я уже имею, помимо нее. Вот почему, в глубине души, уже готов ответ, — *один* на все их возражения:

„Мне же еже прилеплятися Богови благо есть, полагати о Господе упование спасения моего”.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	3
Введение	5
<i>Глава I</i>	
ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА И ЭТАПЫ ЕЕ ЭВОЛЮЦИИ	9
Истоки и предпосылки	9
Формирование исходной концепции	15
Становление философской школы	23
<i>Глава II</i>	
СТРУКТУРА ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА	41
Специфика религиозной философии	41
Мифология против гносеологии	55
Метафизика всеединства	68
<i>Глава III</i>	
МЕСТО И РОЛЬ ВЕРЫ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА	85
Вера как мистическое знание	87
Вера как уверенность	94
Вера как способ разрешения противоречий	97
Примечания	113
Приложение	134

Акулинин В.Н.

- А 44 **Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому.** – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 158 с.
ISBN 5-02-029602-3.

Монография посвящена почти не исследованному религиозно-философскому направлению общественной мысли России конца XIX – начала XX в. Впервые в советской литературе идеи В.С. Соловьева, С.Н. и Б.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрна, Л.Н. Карсавина, П.А. Флоренского осознаются как единое, целостное мировоззрение, обосновывается мнение, что все эти русские мыслители были, в сущности, представителями одной школы. В научный оборот вводится многое из основательно забытого или ранее неизданного.

Книга рассчитана на философов и всех интересующихся историей отечественной культуры.

А 0301030000-065
042(02)-90 776-90 II полугодие

ББК 87.3

Научное издание

Акулинин Владимир Николаевич

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому

Редактор издательства *Ю.П. Бубенков*

Художник *С.М. Кудрявцев*

Технический редактор *Н.М. Остроумова*

ИБ № 34973

Сдано в набор 12.09.90. Подписано к печати 02.11.90.

Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная.

Офсетная печать. Усл. печ. л. 8,4. Усл. кр.-отт. 8,6.

Уч.-изд. л. 10. Тираж 49 000 экз. Заказ № 890.

Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство
„Наука”, Сибирское отделение. 630099 Новосибирск,
ул. Советская, 18.

4-я типография издательства „Наука”. 630077
Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

**СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"**

готовит к выпуску в 1991 году книгу

*Почвенничество (А.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский,
Н.Н. Страхов): Споры о судьбах России*

В книгу вошли работы, которые дают достаточно полное представление о "почвенничестве" – ярком и самобытном направлении русской общественной мысли XIX в. Это малоизвестные широкому читателю материалы из эпистолярного наследия А.А. Григорьева (1822–1864), Ф.М. Достоевского (1821–1881), а также не переиздававшиеся в советское время произведения Н.Н. Стрхова (1828–1896) и материалы из его архива. Перед читателем раскрываются особенности осмысления представителями этого направления судеб пореформенной России, принципы и содержание их полемики с оппонентами.

Для философов и всех интересующихся историей отечественной культуры.

Книгу можно заказать в магазинах "Академкнига".

Заказы направляйте по адресу:

630090, Новосибирск, 90,

Морской проспект, 22.

**СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"**

готовит к выпуску в 1991 году книгу

Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России

Книга знакомит читателя с творчеством крупного русского общественного деятеля, публициста и философа С.Н. Булгакова (1871–1944). В своих воззрениях он перешел от "легального марксизма" – через "христианский социализм" – к ортодоксальному православию. Включенные в книгу произведения Булгакова, характеризующие его взгляды периода "христианского социализма", публикуются в советское время впервые. В центре внимания автора – судьбы России в первые десятилетия XX в. В книге отражена его полемика с представителями неонародничества, социал-демократии и национал-либерализма.

Для философов и всех интересующихся историей русской общественной мысли.

Книгу можно заказать в магазинах "Академкнига".

Заказы направляйте по адресу:

630090, Новосибирск, 90,

Морской проспект, 22.