

*С.Г.Гутова*

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ:  
СИНКРЕТИЗМ ФИЛОСОФИИ  
ВСЕЕДИНСТВА**

*Монография*



**Издательство  
Нижеварговского государственного  
гуманитарного университета  
2009**

**ББК 87.3(2)**  
**Г 97**

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета  
Нижевартовского государственного гуманитарного университета

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Б.В.Емельянов*;  
зав. отделением философии института философии  
и права УрО РАН, профессор *О.Ф.Русакова*

**Гутова С.Г.**

**Г 97 Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства.**  
Монография. — Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар.  
ун-та, 2009. — 166 с.

**ISBN 978–5–89988–565–3**

Монография представляет собой глубокое исследование истоков творчества В.С.Соловьева. В работе представлен всесторонний анализ философской системы великого русского мыслителя. Особое внимание автор уделяет методологической основе учения Соловьева, при этом указывая на связь его теории с этическим учением, подчеркивая нравственный и мистический характер его рациональных построений.

Для преподавателей, аспирантов и студентов высших учебных заведений.

**ББК 87.3(2)**

**ISBN 978–5–89988–565–3**

© Гутова С.Г., 2009  
© Издательство НГГУ, 2009

## ВВЕДЕНИЕ

Философское творчество Владимира Сергеевича Соловьева (1854—1900) является одним из важнейших феноменов всей истории отечественной философской мысли. Это утверждение в современности представляется ничем иным, как тривиальной истиной, прочно прописавшейся на страницах учебников.

Признавая очевидную неоспоримость данного утверждения, осмелимся все же уточнить несколько моментов. Во-первых, философия всеединства Соловьева является не только одной из самых ярких и значимых страниц русской философии *сама по себе*, но и отправной точкой для целой плеяды идейных наследников, чьи имена и учения ныне также широко известны (С. и Н.Трубецкие, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, Л.П.Карсавин, С.Л.Франк и др.). Это обстоятельство вызвало широкий исследовательский интерес еще в начале 1990-х гг. и, безусловно, сыграло важнейшую роль в процессе не просто изучения и осмысления, но *возрождения* русской философской традиции. Во-вторых, идеи Соловьева (как и сама его жизнь) служили и служат предметом острых споров — и не только в среде профессиональных историков философии. Сама эта периодически возобновляющаяся полемика вокруг его личности и наследия служит одним из существенных стимулов развития отечественной философской мысли, публицистики и художественной критики.

Даже относительно поверхностный анализ споров вокруг имени Соловьева позволяет выделить три наиболее важных периода: при жизни философа, когда его идеи и произведения вызывали, так сказать, «естественную полемику» по поводу столь неординарной фигуры; первая треть XX в., когда предпринимаются первые попытки осмысления наследия философа, а его идеи все еще оказывают непосредственное влияние на культурно-философские процессы в предреволюционной и пореволюционной России; 1990-е гг., когда имя основоположника русской школы всеединства вновь оказалось одним из самых значимых в контексте того «бума русской философии», который характеризует первое постсоветское десятилетие. Не претендуя на глубокий анализ особенностей исследований, интерпретаций и оценок соловьевского учения в эти три периода и не умаляя значимости этих процессов,

укажем на то, что полноценное, всесторонне осмысление жизни, личности, идей и наследия Вл.Соловьева по-прежнему остается одной из задач отечественной историко-философской науки. Действительно, любой исследователь, обратившийся к данной проблематике, неизбежно сталкивается с принципиальной противоречивостью суждений и оценок; причем эта противоречивость представлена как на всех уровнях исследования «казуса Соловьева» — от мемуарно-биографического до теоретико-аналитического, так и практически во всех направлениях исследования его философии — от узкоспециальных до общесистемных.

Одна из причин такой противоречивости и даже полярности в оценке философии всеединства Вл.Соловьева достаточно очевидна. Коль скоро он является одной из ключевых фигур в развитии отечественной философии в целом и, безусловно, первым подлинно систематическим оригинальным мыслителем России, то его идейное наследие всегда осмыслялось и будет осмысляться в контексте насущных проблем *современности*. Что, в свою очередь, заведомо предопределяет контрастность его понимания и оценки (этим же, кстати, определяются специфические фрагментарность и непоследовательность, которые присущи первым двум периодам в исследовании творчества Соловьева). Вторая же причина, на наш взгляд, связана с самой *системой* философии всеединства, с теми основаниями и принципами ее построения, которые были существенно важны для автора и, главное, полностью им осознавались. Сам Владимир Сергеевич выражал это понятием «синтез»; мы полагаем, что более точным будет понятие «синкретизм» — как выражение действительного конфессионального, идейно-мировоззренческого, системно-методологического *всеединства*.

Если рассматривать философию всеединства под этим углом зрения, пресловутые противоречия возникают, только если соловьевская система описывается с жестко определенных позиций — например, с позиции традиционного рационализма или с позиции интуитивизма, обретшего самое серьезное влияние в отечественной философии в начале XX в. Напротив, опыт анализа философии Соловьева с позиции принципиального идейно-методологического *синтеза*, которую он определяет сам для себя, приводит к пониманию того факта, что никакого противоречия

между *смыслом* его философии и ее *системой* нет. Уже в ранних работах философ заявляет о том, что истинная сущность философии может быть реализована только в более широком контексте, нежели собственно теоретическая рефлексия. Об этом же говорит и В.В.Зеньковский: «Возвращаясь к уяснению того, какова исходная философская установка Соловьева, мы должны были бы признать, что в целом он пытается *религиозно* осмыслить и *религиозно* осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию “цельного знания”, каковое, в свою очередь, подчинено понятию *цельной жизни*»<sup>1</sup>.

При этом, конечно же, следует учитывать, что сама религиозность (в идейном, а не психологическом смысле) в контексте соловьевских мировоззренческих установок приобретает специфический смысл, весьма далекий порой от ортодоксальных формул православия (да и других конфессий). Мы еще раз подчеркнем, что исходной и наиболее принципиальной установкой философии Владимира Сергеевича Соловьева является именно всестороннее раскрытие и реализация идеи всеединства. Вот она-то и выступает в теоретической сфере как «цельное знание», а в практической сфере — как «цельная жизнь». Таким образом, сущностный смысл философского учения должен соответствовать глубинной мистической (интуитивной, богооткровенной, сверхразумной) «истине христианства», как ее понимал и переживал Соловьев, а системно-теоретическая форма — господствующей в Новое время научно-теоретической рациональности. Именно с таким синтезом сам философ связывал насущно-практическую, жизненную значимость своей идеи.

Необходимость такого синтеза провозглашается русским философом неоднократно и по различным поводам. Одним из наиболее важных мотивов здесь является то, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого»<sup>2</sup>. Наиболее глубокую причину этого Соловьев видит в том,

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 27.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соч.: В 10 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 27.

что «сама по себе теоретическая потребность есть только частная, одна из немногих; у человека есть общая *высшая* потребность всецелой или абсолютной жизни»<sup>3</sup>. Эти утверждения ставят задачу осуществления философско-религиозного синтеза как пути разрешения «кризиса западной философии» и становления нового типа философствования «как дела самой жизни». Эта новая синтетическая философия должна стать фундаментом обновленной христианской культуры, дающей творческий импульс дальнейшему развитию человечества.

По убеждению Соловьева, реализующийся таким образом синтез «положительного всеединства», с одной стороны, актуализирует глубинную сущность христианства, погребенную под омертвевшей ритуально-догматической системой; с другой стороны, он дает истинный смысл и направление современному разуму, заикленному в утверждении и подтверждении собственного могущества чисто внешними средствами. Но самое важное: осуществление «положительного всеединства» суть основа целостного постижения реальности — как в ее феноменальных, так и в субстанциальных ипостасях. Говоря о соловьевском проекте «положительного всеединства», нельзя отрицать его своеобразия, но нельзя забывать и об универсальности самой идеи всеединства как одного из фундаментальных творческих импульсов европейской и мировой философской мысли.

Основная задача данной работы заключается в том, чтобы последовательно проанализировать различные формы такого синтеза с учетом их влияния или воспроизведения в философской системе всеединства Владимира Сергеевича Соловьева.

---

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 10 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 310.

# Глава 1. ИСТОКИ МИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

## § 1. Значение мистики в философской культуре

Прежде чем рассматривать происхождение и значимость мистических элементов в философском учении Владимира Соловьева, следует определиться с понятиями «мистика», «мистическая философия». Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона в соответствующей статье, автором которой является сам Соловьев, предлагает два основных значения этого слова. В буквальном переводе с древнегреческого языка слово «мистика» (τα μυστικά) значит «таинственное», «тайное», «сокрытое» (это слово по своей основе родственно таким понятиям как «туман», «дымка», «покров»). Более пространное толкование мистики таково: «Совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий времени, пространства и физической причинности. Это и есть мистика — реальная или опытная»<sup>4</sup>.

Далее автор указывает на некоторые разновидности «реальной мистики», а именно:

а) «Прорицательная мистика», которая «стремится усматривать непосредственно предметы и явления, не находящиеся в данном пространственном и временном кругозоре» (ясновидение, гадания, спиритизм, астрология);

б) «Деятельная или оперативная мистика», включающая в себя «животный магнетизм», магию, теургию и некромантию разного рода<sup>5</sup>.

Кроме того, по Соловьеву, мистика такого рода подразделяется на божественную (богопознание, общение с богом), естественную (чудотворство) и демоническую (общение с инфернальными силами и духами).

Как видим, в указанных случаях под «реальной мистикой» Соловьев подразумевает те феномены, которые ныне принято

---

<sup>4</sup> Мистика. Мистицизм // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1997. С. 287.

<sup>5</sup> Там же. С. 287—288.

определять понятиями «магия» или «окультизм». Вероятно, это смешение неоднородных культурных традиций связано с характерной для XIX в. логоцентристской и, отчасти, позитивистской парадигмой. И хотя сам Соловьев зарекомендовал себя как критик позитивизма и чистого рационализма, его скептическое отношение к оккультно-магической практике отчетливо проявляется в тексте данной статьи (нечто подобное можно встретить в трудах многих религиоведов того времени — М.Мюллера, К.Тиле и др.).

Однако русский философ предлагает и другую трактовку мистики, рассматривая ее как род «религиозно-философской познавательной деятельности». В таком качестве мистика суть способ познания, существенно отличающийся от «обычных» (к последним Соловьев относит опыт, чистое мышление, предание, авторитет). Это отличие состоит в том, что мистическое познание допускает возможность *непосредственного общения* познающего субъекта с «абсолютным объектом познания», т.е. сущностью всего, или богом. «Если такое общение, — продолжает философ, — признается единственным или, по крайней мере, самым верным и достойным способом познания, а все другие способы пренебрегаются как низшие и неудовлетворительные, то возникает известное исключительное направление мысли, называемое мистицизмом; если, независимо от крайности этого направления, внутреннее общение человеческого духа с абсолютным признается как существенная основа истинного познания, то являются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного или философского элемента, обозначаются как *мистическое богословие, мистическая философия* или *теософия*»<sup>6</sup>.

В таком своем качестве мистика вполне отвечает тем ее параметрам, которые описал Н.А.Бердяев: «Здесь во все времена раскрывался мир внутреннего человека и противостоял миру человека внешнего, ... мистический опыт раскрывает внутри человека космос, всю огромную вселенную, мистическое погружение в себя всегда есть выход из себя, прорыв за грани. Всякая подлинная

---

<sup>6</sup> Там же. С. 288.



мистика учит, что глубь человека — более, чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром»<sup>7</sup>.

Существенно и то, что философско-мистическая традиция как идея имманентной взаимосвязи трансцендентального и человеческого есть логически осмысляемый *процесс* интеллектуального развития, исследовать который можно по аналогии с классическими историко-философскими штудиями. Что же касается оккультизма, то здесь скорее типичен ретроспективный подход в силу того решающего значения, которое принадлежит авторитету и «мудрости древних» (не говоря уже о том, что в качестве последней весьма часто фигурируют достаточно произвольные концепции и идеи, лишь стилизованные под традиционные). На наш взгляд, история оккультизма есть история имитации и адаптации одного и того же набора «теорий», символов и практических приемов в соответствии с социокультурной конъюнктурой (во всяком случае, такова история оккультизма в специфических условиях массового общества и его культуры).

Своеобразное подтверждение этому дает один из адептов современного (реанимированного) оккультизма, Мэнли П.Холл: «...Все совершенство цивилизации, все достижения науки, философии и искусств древних обязаны тем институтам, которые под покровом тайны пытались описать тончайшие истины религии, морали и добродетели и вложить их в сердца учеников... Их основные усилия были направлены на учение о едином Боге, воскрешении человека к вечной жизни, благородстве человеческой души. Они хотели подвести людей к тому, чтобы те видели отсвет божественности в красоте, величии и совершенстве Вселенной». Но, как резюмирует автор: «С упадком добродетелей... Мистерии были извращены. Колдовство заняло место божественной магии... В отчаянии немногие пытались спасти секретные доктрины от забвения. В некоторых случаях они преуспели, но по большей части тайна была утеряна, и от Мистерий осталась лишь

---

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 498.

пустая оболочка»<sup>8</sup>. При известной спорности приведенных утверждений, можно признать правоту Холла хотя бы в том диагнозе «вечного декаданса», который он ставит оккультной традиции.

В философской литературе существует немало количество определений мистики, принадлежащих как самим представителям философского мистицизма, так и его противникам. Приведем некоторые из них, имеющие значение для понимания сущности и специфики мистицизма в философии Соловьева.

Так, например, Б. Расселл определяет мистику не только как определенного рода представления и ощущения, но и как систему убеждений. По его мысли, мистическая философия опирается на два фундаментальных убеждения. Это, во-первых, вера в способность интуитивного проникновения в самую суть познаваемого предмета (т.е. презумпция, противоположная основаниям аналитического познания). И, во-вторых, вера в возможность обретения (достижения) истины путем внезапного озарения. Сам процесс мистического познания предполагает несколько этапов. Первый — «проникновение-сомнение» в обыденности, здравом смысле, утрата контакта с повседневной реальностью. Второй — достижение состояния-ощущения того, что тайна раскрыта, истинная мудрость стала самоочевидной, причем внезапно, вне логической рефлексии и внутренней последовательности. Третий — обретение контакта-представления о «истинной реальности», существующей по ту сторону феноменального мира. Мистик, по Расселлу, должен безусловно верить в саму возможность описанных процессов и состояний, а также признавать некоторые краеугольные принципы: единство всего, ирреальность времени и пространства (в физическом смысле), иллюзорность добра и зла. Плюс к этому, мистику необходимо постоянное ощущение того, что он *ясно видит* то, что другие лишь смутно ощущают<sup>9</sup>.

Один из биографов и комментаторов Соловьева, Эрнст Радлов подчеркивает в его личности и мировоззрении схожие мотивы: «В реальности мистических явлений и в возможности для человека

---

<sup>8</sup> Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, кабалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992. С. 46.

<sup>9</sup> Расселл Б. Почему я не христианин? М., 1987. С. 124.

творческого отношения к миру истинного бытия он никогда не сомневался и не мог сомневаться, ибо это значило бы отказ от самого центра всего его существа... Признание реальности мистических явлений вытекало из признания зависимости конечного бытия от абсолюта; существование же абсолюта было для Соловьева аксиомой веры»<sup>10</sup>. Заметим, что у Радлова речь идет не только о «философской вере» Владимира Сергеевича, но и о глубоко личностных убеждениях и переживаниях (в частности, о переживаниях визионерского опыта, описанных Соловьевым и в переписке, и в стихах).

Свое определение мистического познания предлагает А.И.Введенский. Мистицизм для него — это «уверенность в существовании мистического восприятия, а мистическое восприятие — непосредственное, т.е. приобретенное без посредства каких бы то ни было суждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но в то же время не мы сами, не наше внутреннее состояние, и при том знание внутреннее, т.е. возникающее без помощи внешних чувств...». Введенский также подчеркивает: «Мистики всегда уверены, что они внутри себя воспринимают абсолютное начало»<sup>11</sup>.

Оба приведенных определения принадлежат сторонникам философского рационализма. И с этой позиции сущность мистического познания (знания, чувства, восприятия) лежит в сфере гносеологии, равно как и основы самого рационализма. Обратим внимание на то, что один из постулатов мистицизма — принцип «единства всего». Это означает, как минимум, что философский мистицизм в своих содержательных моментах тождествен моментам процедурным: утверждение «единства всего» вытекает именно из такого видения реальности. В то же время, рационалистические принципы познания не исключают вариант, когда рациональность когнитивной активности не совпадает с рациональностью реальности как таковой; порукой этому служит онтологическая позиция неокантианцев (разделяемая, в том числе, и Введенским), восходящая к фундаментальной дихотомии бытия,

---

<sup>10</sup> Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. СПб., 1913. С. 47.

<sup>11</sup> Введенский А.И. Мистическое и критическое в теории познания Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1905. № 56. С. 33.

постулируемой И.Кантом. Во всяком случае, следует признать, что акт мистического восприятия (постижения) для субъекта, осуществляющего/переживающего его, суть и сама жизнь в высшем ее проявлении, и самоопределение того, что стоит за всякой жизнью. Принцип тождества бытия и мышления здесь проявлен наиболее отчетливо. И, как следствие, тождество онтологических и гносеологических параметров философского мистицизма есть почти предзаданное качество.

Однако тезис Расселла о неизбежности веры мистика в иллюзорность феноменального (посюстороннего) мира и мира этических принципов, на наш взгляд, является преувеличенным. В этом отношении английский философ скорее следует сложившимся в европейской культуре стереотипным представлениям о так называемом «восточном» (индо-буддистском, по преимуществу) мистицизме. Что же касается мистической философии в рамках христианской традиции, особенно тех ее направлений, которые более или менее придерживаются ортодоксальных вероучительных определений (т.е. «мистической сущности» Никейского догмата и учений Отцов Церкви), то здесь позиция такого рода становится просто неприемлемой. Ибо в этом случае обесмысливается сам акт божественного творения и вся вытекающая из него система христианского креационизма. Конечно же, в русле христианского мистицизма более чем достаточно учений пантеистического и панентеистического толка, где принцип творения — скорее метафора, чем космологический и космогонический постулат. Но, тем не менее, для большинства христианских мистиков посюсторонний мир скорее «прозрачен» для «зрящего истину», чем полностью иллюзорен, а его суетность и вещьность скорее подлежат духовному преодолению, чем чистой негации в духе буддистского принципа «трилакшана»<sup>12</sup> или учения Наргаджуны о восьми «не»<sup>13</sup>.

Во всяком случае, несмотря на множество упреков в адрес Соловьева в том, что его учение грешит пантеизмом или является

---

<sup>12</sup> См.: Трилакшана // Буддизм: словарь / Под общ. ред. Н.Л.Жуковской. М., 1992. С. 246.

<sup>13</sup> См.: Восемь «не» // Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е.Кемерова. М., 2004. С. 120.

«антикреационистским» по сути, предъявить ему обвинение в утверждении иллюзорности природно-космического, социального и духовно-культурного бытия никак нельзя. Да и последователи основателя русской школы всеединства открыто провозглашали принцип нераздельности бытия и мышления (а стало быть, онтологических и гносеологических основ философской теории) как путь к преодолению гносеологического редукционизма и субъективизма, характерных, по их убеждению, для современной западной философии.

Еще одно определение мистики дает Альберт Швейцер: «Мистика имеет место тогда, когда кто-либо почитает преодоленным разрыв между земным и неземным, временным и вечным, и, все еще пребывая в земном и временном, переживает свое восхождение в неземное и вечное»<sup>14</sup>. Швейцер утверждает, что мистика может быть как примитивной, так и завершенной. Примитивная мистика еще наивна и не способна достичь понятия об универсуме. Вхождение в особое состояние вечности, перерождение достигается путем мистерии, магического акта, благодаря которому человек обретает единство с божеством, причащаясь к сверхъестественному бытию. Швейцер утверждает, что магическая мистика получает свое развитие в восточных и греческих мистериях, а именно в культах Аттиса, Озириса, Митры, в элевсинских мистериях. Практика этих мистерий непосредственно связана со стремлением человека к бессмертию, в них человек перестает быть только природным существом, он возрождается к высшему бытию: «Когда понятие об универсуме достигнуто, и человек подвергает рефлексии свое отношение к целостности бытия и к бытию-в-себе, тогда мистика расширяется, углубляется и очищается. Вхождение в неземное и вечное осуществляется путем умозрения»<sup>15</sup>.

Философ указывает, что человеческая личность, достигая такого уровня умозрения, в высшем мистическом акте может возвыситься над обманом чувств и постичь, наконец, истинное различие между бытием и явлением, а материальное принять как

---

<sup>14</sup> Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 244.

<sup>15</sup> Там же.

особый способ проявления духовного. Путь перерождения личности заканчивается прозрением, которое есть не что иное, как завершённый процесс познания, устремленный в абсолютное, вечное. По мнению Швейцера, личность, устремленная к вечности, обречена на поиски высшей реальности, и таким образом, «познавая единство всех вещей в Боге, в бытии-в-себе, она покидает треволения становящегося и преходящего мира, обретает покой вечного бытия и ощущает себя сущей в Боге и вечной в каждое мгновение. Эта умозрительная мистика суть общее достояние человечества. Она появляется везде, где человеческая мысль в высшем напряжении стремится постичь отношение личности к универсуму. Мы находим ее у Брахманов, у Будды, в платонизме и в стоицизме, у Спинозы, Шопенгауэра, Гегеля»<sup>16</sup>.

Швейцер согласен с тем, что мистика занимает особое место в христианстве, которое стремится сопротивляться ей, но, несмотря на это, сталкивается с ее неизбежностью и включает формы мистического опыта в систему собственных мировоззренческих установок. Характер умозрительной мистики меняется в зависимости от места и времени — от абстрактной формы в буддизме, где происходит «исчезновение живой личности», до высказываний о «бытии в живом Боге» у Майстера Экхарта и его последователей.

Н.О.Лосский в своем фундаментальном труде «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» выводит мистическое познание не только из общечеловеческой способности (и склонности) к непосредственному созерцанию действительности, но и из самой структуры мира как органического целого. В своей классификации форм интуитивного познания он более или менее явно следует идеям Соловьева. Во всяком случае, сводя чувственную интуицию к непосредственному восприятию бытия вещей, а интеллектуальную — к созерцанию бытия в логических формах, Лосский воспроизводит характерные концепции, предъявленные Соловьевым в «Философских началах цельного знания». Подобно Соловьеву, философ-интуитивист уверен в том, что «обычное» познание неизбежно перерастает собственные границы, обращаясь к постижению металоогического целого: «...Именно логически необходимое мышление, если оно

---

<sup>16</sup> Там же.

осуществляется со строго логической последовательностью, неизбежно выводит за пределы себя и при обзоре мировой системы обязывает к усмотрению Сверхлогического, Сверхмирового начала»<sup>17</sup>.

Что же касается собственно мистического познания, Лосский, как и Соловьев в свое время, выводит его из способа и характера самого бытия, оперируя при этом концепцией мировой *координации* субъектов: «Координация, преодолевающая пропасть времени и пространства между познающим субъектом и всеми событиями также и внешнего для него мира, объясняется... учением о событиях: всякое событие есть проявление какого-нибудь субстанциального деятеля. Независящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь самих сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель, существует не только для него, но и для всех других деятелей всего мира»<sup>18</sup>.

Указание на эти существенные параметры мистического познания позволяет нам рассмотреть вопрос о его соотношении с *религиозным опытом*. Или, в несколько ином ракурсе, вопрос о соотношении *мистической философии* и *теологии*. С точки зрения традиционного рационализма, и то, и другое есть варианты квази-теоретического знания, направленного на предметы и сущности иллюзорные или, в лучшем случае, не выводимые из «нормального», «реального» опыта.

На наш взгляд, наиболее важное отличие мистического и религиозного опыта состоит в том, что мистический опыт есть, прежде всего, процесс и результат *личностного* постижения и, как таковой, зависит от персональных особенностей, наклонностей, ценностно-целевых установок и эмоциональных состояний самого субъекта. Религиозный же опыт есть, прежде всего, продукт коллективного творчества — не обязательно в смысле абсолютной обезличенности, но в том отношении, что в пределах именно религиозного мировосприятия личностные мотивы и

---

<sup>17</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 260.

<sup>18</sup> Там же. С. 148.

специфика субъекта выражаются в общепринятых, а зачастую — и в канонически закрепленных формах, символах, идеях.

Об этой специфической особенности рассуждали многие религиоведы и философы. В частности, Макс Мюллер сравнивает всеобщность религиозного опыта с универсальностью языка и, одновременно, с всеобщностью идеалов: «Цель религии всегда свята. Хотя бы известная религия была несовершенной, детской, все-таки она всегда ставит человеческую душу возле Бога; а понятие божества, хотя бы оно было равным образом несовершенным, представляет всегда идеал совершенства, какой только в состоянии создать себе человеческий дух в ту или другую эпоху развития. Да, это так — религия ставит человеческую душу рядом с самым возвышенным идеалом, она переносит ее выше уровня обыкновенных добродетелей и зарождает стремление к лучшей жизни, освященной божескими лучами»<sup>19</sup>.

В. Вундт, со своей стороны, выводил универсальный религиозный опыт из всеобщего характера мифологии, основанной на первобытных представлениях о душе, которая «...повсюду является в качестве *деятельности некоторого мыслимого телесным существа*»<sup>20</sup>. Представляется, что обе приведенные трактовки религиозного опыта сводятся к гегелевской абстрактной формуле религии как отношения («отношение духа к духу, знание духа о духе в его истине»<sup>21</sup>), хотя в первом случае доминирует функциональный аспект, а во втором — содержательный.

Э.Л.Голосовкер также полагает, что «основное отличие религиозного восприятия от мистического в том, что религиозное понимание основано на откровении, на знании “сверху”, открывающемся жаждущему его, в то время как мистицизм есть знание “снизу”, возникающее из внутреннего опыта... Религиозное понимание основано на вере, и только на вере, которой открывается истина, мистическое познание основано только на “опытном знании”: оно добыто усилиями воли и ума через воображение»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Мюллер М. От слова к вере // Мюллер М. От слова к вере; Вундт В. Миф и религия. М.; СПб., 2002. С. 96.

<sup>20</sup> Вундт В. Миф и религия // Там же. С. 304.

<sup>21</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 411—412.

<sup>22</sup> Голосовкер Э.Л. Логика мифа. М., 1987. С. 235.



Отсюда вытекает и определение мистицизма как философской системы либо учения, основанного на примате мистического знания: «Мистицизм — это умонастроение или учение, исходящее из того, что подлинная реальность не доступна разуму и постигается лишь интуитивно-экстатическим способом, каковой усматривается в мистике. В качестве философской доктрины мистицизм представляет собой, таким образом, разновидность интуитивизма и иррационализма»<sup>23</sup>. Представляется, что такое деление мистицизма условно; в сущности, любой вариант мистицизма в своей основе имеет одни и те же мировоззренческие принципы.

В случае, когда речь идет о мистицизме как философском учении, системе принципов и теоретических положений, возникает вопрос о методологической базе подобного рода исследования. Прежде всего, надо отметить, что мистицизм как философское направление основано на мистике как основном способе познания и характерном мироощущении, разворачивающемся из первичных интуиций, вытекающих из мистического опыта или восприятия. При этом надо иметь в виду, что сколь бы важными не были чисто гносеологические основания мистицизма, его содержание и формы этим далеко не ограничиваются. Но по-прежнему в различных, в том числе и современных, исследованиях идентификация мистицизма легче всего происходит благодаря специфике его гносеологических установок.

Помимо этих гносеологических принципов мистическая философия, как это уже было сказано выше, предлагает вниманию исследователей ряд других специфических проблем. Если признать, что мистик, достигая полноты и всесторонности знания, обретает и характерное мироощущение, миропонимание, то его основной чертой должна быть несводимость к каким-либо рациональным конструктам. По большей части, вся традиция философской мистики как раз и занимается выражением «тайной сущности» посредством разумной систематизации и структуризации. Но почти каждый мистический трактат начинается с положений о принципиальной невыразимости всей полноты мистического опыта «в многоубедительных словах человеческой мудрости» (I Кор. 2:4),

---

<sup>23</sup> Там же. С. 235—236.

которые как средство трансляции сверх-рационального есть лишь начальные ступени восхождения к истине в ее окончательном и безусловном выражении.

Отсюда проистекает характерная неоднозначность языка мистической философии: полнота и всеобщность постижения, в котором соединены эмоционально-экстатические переживания, утонченная интуиция и образно-эстетическое представление должны быть выражены таким образом, чтобы дать читающему достаточную свободу интерпретации в соответствии с собственными ориентирами и способностями.

В этой характерной черте мистического созерцания и его текстуального выражения в мистической философии лежит существенное различие как с классическим типом теоретической философии, так и с религиозным сознанием. И тот, и другой тип культуры требуют строгости и однозначности прочтения, определенности понятий, догматичности исходных постулатов. Научное сознание вырабатывает понятие «теории», в рамках которой, поскольку она удовлетворяет требованиям выводимости, силлогичности и экспериментальной проверяемости, уже не может быть двусмысленных, различно интерпретируемых терминов. Религия же, фиксируя свои социально-мировоззренческие функции в системе догматов, полагает всякий отход от них ересью.

В этом смысле традиция мистической философии (и часто внутри самого богословия) становится еретической даже не столько «по букве», сколько в силу исходной установки на личностное переживание, постижение, в противовес смиренному принятию догматических установлений.

Тем не менее, мистическая философия имеет свои точки соприкосновения и с религиозной, и с теоретической моделями духовно-культурной деятельности. В сущности, мистическое и религиозное отношение к миру близки в силу наличия в них убежденности относительно реальности сверх-бытийного первоначала, порождающего и поддерживающего материальный (сотворенный) мир. С этих позиций феноменальный мир и бытием-то в полном смысле слова назвать нельзя; его можно рассматривать лишь как совокупность разнородных явлений, приобретающих внутреннее единство и значимость при условии соотнесения с

высшей реальностью, с абсолютом, Богом. Такая убежденность является основанием веры.

Различие существует лишь в том, что мистицизм настаивает на подтверждении веры личным опытом, личным сознательным усилием, тогда как религиозная вера есть прежде всего аксиоматичность уже конституировавшегося коллективного религиозного опыта, отчасти навязанная индивиду общностью и существующая в коллективном сознании до момента формирования личного опыта (важнейшее условие религиозного миропонимания). С другой стороны, мистическая философия при всех своих различиях с доминирующей в европейской культуре рационально-теоретической философией все-таки остается именно философией, за что ее часто и упрекают ортодоксальные теологи. Ей отчасти присущи и системность, и категориально-логическая определенность и, наконец, сама рациональность. Другое дело, что эти параметры философской теории встроены в своеобразный контекст и, при всей своей значимости, не исчерпывают содержания мистической философии.

Такой своеобразный, а именно пограничный, характер мистицизма ставит его как бы на пересечение собственно философской традиции с иными сферами духовной деятельности — в первую очередь религией, но также — с художественным сознанием и с мифологией. В таком особом положении, возможно, реализуется очень важная для мистического миропонимания идея единства. Универсальная интуиция единства мира, человека и сверхреальности провоцирует стремление к тому, чтобы целостность мировосприятия воспроизводилась не только в тех или иных положениях, принципах, но и в самой систематике философии. Это значит, что мистицизм ориентируется на достижение всеобъемлющего синтеза смысловых и системных характеристик философского мышления. А то, что это мышление именно философское, показывает наличие в мистицизме ряда специфичных для метафизики проблем. В частности, проблема Первоначала в мистической традиции занимает существенное место и, в конечном счете, получает всестороннее рассмотрение.

Если религиозное сознание на различных своих уровнях (по крайней мере, в теистически ориентированных религиозных учениях), так или иначе, утверждает образ личного Бога, т.е.

фигуру изначально мифологическую, а не концептуальный конструкт, то мистическая философия под Первоначалом традиционно понимает как раз абстрактный принцип. И лишь впоследствии, в ходе той или иной интерпретации данной первичной абстракции, он обретает иногда вполне определенные образные, символические или персональные характеристики. Таким образом, мы имеем дело с традиционной для теоретической философии логикой образования понятия: исходная интуиция — сведение к абстрактному — выведение конкретного понятия, функционирующего в системе основных понятий теорий. Но в то же время нельзя утверждать, что последний этап метафизического конструирования с необходимостью сводится к категориально-понятийной оформленности, поскольку одновременно сохраняется и понятийно-образный, и символический аспекты понимания Абсолютного первоначала.

Возвращаясь к проблеме синкретических интенций мистицизма, определим некоторые необходимые условия их реализации. Прежде всего, такой синтез не представляется возможным без разработки специфических средств трансляции наиболее существенного смысла мистической интуиции. Иначе говоря, нужен особый язык, который отвечал бы всем основным принципам мистического постижения и мирозерцания.

Во-первых, данный язык должен быть многоуровневым (иметь широкие возможности для интерпретации различных слоев проявления смысла, вплоть до эзотерического прочтения). Это необходимо для того, чтобы достигаемый посредством данного языка синтез был органичным и, одновременно, концептуальным. Во-вторых, язык должен обладать гибкостью для передачи внутреннего содержательного потенциала мистической интуиции. В-третьих, язык мистической философии должен в своей структуре воплощать принцип единства взаимосвязей различных уровней сущего. И, наконец, искомый язык должен обладать своего рода деструктивной силой по отношению к рационально-рассудочным и вполне «практичным» стереотипам, свойственным человеческому мышлению.

Исходя из этих требований, можно описать свойственный мистической философской традиции мифо-образный и символический язык. Этот язык в своем функциональном значении отчасти

парадоксален: как инструмент выражения мистического видения мира он относительно безразличен к логическим противоречиям, неизбежно возникающим при буквальном прочтении мистических текстов; но как элемент философской теории он вполне вписывается в рационализированную схематику философских построений. Если принять за точку отсчета европейской мистической традиции орфические и пифагорейские учения, то можно отметить, что существенных отличий используемого ими языка от, скажем, языка Беме или Экхарта практически нет. Лишь близость этих учений к аутентичному мифу, а также к эпической традиции придает языку особую поэтическую насыщенность, глубинный (стихийный) символизм. Подобные же характеристики в позднейшей мистической литературе были уже результатом собственных талантов философа, специально создающего и шлифующего свой язык, либо использующего уже готовые матрицы и понятийный аппарат.

Здесь снова возникает «точка встречи» философского мистицизма и религии. Поскольку философская система всеединства Владимира Соловьева принадлежит к традиции христианской мистики, то следует обратить внимание на специфику языка, используемого ею. Тем более, что это внимание не является чем-то второстепенным в данной работе, напротив, внимательное прочтение Соловьева дает понимание первичных импульсов его философствования как стремления «выразить мистические истины христианства на языке теоретической философии». Принципиальное рассмотрение путей и методов такого синтеза показывает, что, в сущности, проблема собственно религиозно-философского синтеза оказывается неразрешимой в силу противоположности парадигмальных принципов религиозного и философского сознания. А потому и устоявшееся название «религиозная философия» по отношению к системе всеединства Соловьева не совсем корректно. Более точным было бы определение ее как религиозно-мистической философии или синкретической теории; при этом собственно философская, принципиальная часть данного синтеза есть сочетание философского мистицизма (как рода интуитивизма и иррационализма) и теоретической метафизики.

Религиозность же здесь представлена в двух аспектах: во-первых, религиозное мироощущение самого философа, провоцирующее

именно такое понимание значимости философского творчества; и, во-вторых, использование языка, характерного для христианского вероучения и мировоззрения. Что касается догматической стороны христианства (и католического, и православного), то с этой точки зрения практически все принципиальные положения философского учения Соловьева являются ересью, поскольку оказываются гораздо более многозначными, чем того требует ортодоксальное вероучение.

Во всяком случае можно утверждать, что и мистицизм в рамках религиозной догматики (в христианской традиции это, к примеру, учения Отцов Церкви св. Бернарда Клервосского, св. Дионисия Ареопагита и др.), и не dogmaticкие учения опираются на тот язык, ту вербально-концептуальную практику, которая существует в данной религиозной общности. Соответственно, христианская мистика является таковой не только по собственной конфессиональной принадлежности ее адептов, но и по своему языку. Те своеобразные трансформации, которые данный язык претерпевает в мистической философии, уже были описаны выше. Они представляют собой описание той ситуации парадоксальности, в которой существует сам мистик и учение, создаваемое и проповедуемое им.

Представляется, что парадоксальность мистицизма состоит и в том, что, несмотря на великое разнообразие мистических учений в европейской культуре — и в дохристианской, и в христианской, — мистицизм представляет собой именно *традицию*. То есть в этом ключе можно говорить о сохранении некоторого внутреннего единства мистических учений. Это единство обнаруживается не только в общности принципиальных установок, касающихся проблем собственно мистического познания — эта общность достаточно прозрачна. Но существует и воспроизводится некоторый комплекс идей и концепций, служащих *онтически*, сущностным центром мистической философии от Платона до Соловьева. Это прежде всего фундаментальная интуиция единства, кристаллизирующаяся в понятие Абсолютного, сверх-бытийственного Единого.

Гносеологические принципы мистицизма ориентированы как раз на выражение этой интуиции. С другой стороны, существование и сущность Единого полагаются непостижимыми вне мистических путей познания. В воспроизводстве этих принципиальных установок и идей усматривается проявление постоянства человеческого стремления к достижению того, что далее будет обозначено как *цельное знание* или, иначе, *мудрость*.

## § 2. Философия всеединства Вл.Соловьева и философская мистика христианства

Критическая и биографическая литература о Владимире Сергеевиче Соловьеве поражает уже одним перечислением философских течений, так или иначе повлиявших на его учение. Характерно и то, что даже наиболее значительные влияния, обнаруживаемые в его учении, зачастую принадлежат к различным направлениям философской мысли и даже к совершенно различным парадигмам и эпохам философской культуры. Несмотря на то, что в горизонте его теоретических и мировоззренческих ориентаций присутствуют платонизм и неоплатонизм, гностицизм и патристика, средневековая мистика и Спинозизм, Гегельянство и Шеллингианство, его система не выглядит эклектичной, напротив, в ней усматривается настоящий философский синкретизм, не часто проявляющий себя таким образом. В то же время пристальное внимание и даже почтение, оказываемое им предшествующей философской мысли, не мешали философу «мыслить самостоятельно, как если бы всей предшествующей философии и не существовало»<sup>24</sup>.

Таким образом, анализируя разнообразные философские течения в качестве непосредственного и опосредованного источника собственных идей В.С.Соловьева, следует учитывать вероятность того, что прямой преемственности или заимствования может и не быть, но зато может быть выявлено внутреннее тождество самих фундаментальных принципов, положений и методов конструирования философской теории, выстраивания мировоззренческой базы в целом. Такая ситуация вполне уместна в свете того, что центральная и основополагающая идея философского синтеза Соловьева — эта идея *Всеединства*. Она и представляет собой действительный источник столь широкого охвата предшествующей и современной философу культурной традиции. С другой стороны, этот факт является выражением внутреннего мира философа, поскольку особое «состояние души», настрой и принципиальные мировоззренческие установки мыслителя достаточно сильно повлияли на многие составляющие его философствования. Справед-

---

<sup>24</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 207.



ливы слова Е.Н.Трубецкого о том, что «своим духовным обликом он напоминал тот созданный бродячей Русью тип странника, который ищет вышнего Иерусалима, а потому проводит жизнь в хождении по всему необъятному простору земли, чтит и посещает все святыни, но не останавливается надолго ни в какой здешней обители»<sup>25</sup>.

Это и другие подобные высказывания людей, знавших мыслителя достаточно близко, могут послужить и образом философствования Соловьева, которое до сих пор вызывает противоречивые суждения по самым различным вопросам. Даже конфессиональная определенность его учения, создававшегося, по-видимому, с целью восстановления авторитета и творческих потенций христианства как вселенской религии, нередко становится предметом философских и религиозных дискуссий. Хотя наиболее удовлетворительным представляется следующее пояснение этого вопроса: «Католики полагали, что Соловьев отошел от православия и примкнул к римско-католической церкви. В действительности он никогда не порывал с православием. Он был твердо убежден, что западная и восточная церкви тесно связаны нерушимыми мистическими узами, несмотря на внешний разрыв»<sup>26</sup>. В свете этой убежденности становится более ясным широкий спектр самых различных течений христианской философии, в той или иной степени воздействовавших (или отразившихся) на систему мировоззрения и теоретической философии Соловьева.

Литература, посвященная философии Соловьева, предлагает достаточно широкий перечень учений и личностей, так или иначе близких (не буквально, так по духу) соловьевской системе всеединства в ее принципиальных моментах. Это прежде всего Отцы Церкви (из коих чаще всего упоминается Ориген; самого Владимира Сергеевича нередко называли «новым Оригеном»), Псевдо-Дионисий Ареопагит, Майстер Экхарт, Иоахим Флорский, Парацельс, Якоб Беме, Сведенборг, Сен-Мартен и др. Но они — представители лишь одной из линий христианского мистицизма, наследником которой можно считать Соловьева. Следует

---

<sup>25</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева: В 2 т. СПб., 1913. Т. 1. С. 33.

<sup>26</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 115.

особо отметить, что с рядом указанных персоналий русского философа сближают не только собственно философские мотивы, но и личный визионерский опыт.

С другой стороны, исследователи творчества Соловьева постоянно указывают на родство его системы с такими классическими образцами новоевропейского рационализма, как гегельянство и шеллингянство (с немалым влиянием мифо-поэтических идей немецкого романтизма XIX в.). Наряду с эпитетом «новый Ориген» Соловьеву нередко присваивают и звание «русского Шеллинга». Ни то, ни другое не исчерпывают широты соловьевского творчества и не поясняют его сути, но являются знаковым указанием на его специфику. Впрочем, наиболее дотошные исследователи и биографы отмечают перманентный интерес философа и к таким традициям мысли, которые сами по себе не укладываются в рамки собственно христианской (тем более, конфессионально ангажированной) традиции. Речь идет о позднеантичном неоплатонизме и близких к нему синкретических мистико-философских доктринах (прежде всего, гностицизме), об иудейской каббалистике, исламском суфизме и т. д.

Несомненно, прав В.В.Зеньковский, утверждавший: «Философское творчество Соловьева вообще росло *не из одного, а из нескольких корней*, — но вместе с тем его уму с чрезвычайной силой преподносилась всегда задача *органического синтеза*. Способность к философским конструкциям была присуща Соловьеву в очень высокой степени, чему чрезвычайно способствовал его вкус к схемам. Можно сказать, что в самой манере мыслить у Соловьева была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей»<sup>27</sup>. Вероятно, именно эта «склонность» (и умение!) дает основания для столь противоречивых акцентировок связей и отношений его системы. Так, сторонники рационалистических направлений в философии полагают ее типичным образцом классического диалектического рационализма (иногда с указанием на «эпигонский характер»), а представители «нового религиозного сознания», в частности, Н.А.Бердяев, критикуют ее за сглаженность

---

<sup>27</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 17.

и рационализированность мистических идей. При этом собственное стремление Соловьева создать именно синтетическую систему с тем, чтобы «ввести вечное содержание христианства в *новую* соответствующую ему, т.е. разумную безусловную форму»<sup>28</sup> оказывается где-то на периферии исследовательского и критического интереса.

Тот же Зеньковский, говоря о соловьевской склонности к схематизации, подчеркивает: «Все это создавало *внешние* особенности творчества Соловьева, нередко делало его пленником самой манеры писать и мыслить, — но, конечно, у него были исходные и определяющие идеи, в которых и надо искать ключа к его философии. Единство надо искать именно в этих исходных идеях, в их изначальной внутренней связи»<sup>29</sup>. Действительно, выявление изначальных идей философа зачастую затрудняется той внешней рационально-схематизированной формой, в которой представлена его система как в фундаментальных трудах, так и в компактных работах на различные темы. И столь же несомненно, что тезис о прямой и непосредственной преемственности между соловьевской теоретической системой и традицией спекулятивного рационализма (по преимуществу, германского образца) провоцируется практически повсеместным использованием логических и категориальных триад вкупе с принципом диалектического развития. Точно так же философия истории и антропологические концепции Владимира Сергеевича провоцируют соотнесение с эволюционно-органическими идеями Огюста Конта благодаря именно специфической манере системного изложения. Это ощущение особенно возрастает в силу того, что, несмотря на отчетливо антипозитивистский характер ранних работ и яркую критику собственно контовских идей («Кризис западной философии» с подзаголовком «Против позитивистов» и др.), в поздних работах и выступлениях русского философа звучит едва ли не панегирик в адрес основоположника позитивизма. Это, в частности, ощущается в его докладе Философскому обществу при Петербургском университете «Идея человечества у Августа Конта», опубликованном в 1898 г. Примеры подобного рода можно приводить долго, но

---

<sup>28</sup> Соловьев В.С. Письма: В 3 т. / Под ред. Э.Л.Радлова. СПб., 1910. Т. 2. С. 89.

<sup>29</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 17—18.

речь здесь идет не о вполне естественных колебаниях мыслителя и связанных с ними переоценках собственных идей и отношения к идеям других, а о том затруднении, которое испытывают исследователи философии Соловьева в определении исходных принципов и идей его теоретической системы. Действительно, если буквально следовать принципу «единства формы и содержания», то неизбежно возникает противоречие, описанное нами вслед за множеством современников, последователей и критиков Соловьева.

Данное противоречие, вкратце, заключается в следующем. Если учитывать постоянные утверждения самого Соловьева о сугубо христианском характере его мысли, о насущной необходимости возродить истинный дух и смысл религиозно-мистической идеи как «дела самой жизни», то мы должны ожидать и соответствующей формы. Это может быть глубоко образная и поэтическая форма (наподобие высоко ценимых философом «Песни песен» и «Книги Экклезиаста»), или форма утонченно-символического (герметического) трактата в духе «Поймандра» и «Ареопагитик», или же, наконец, форма диалога с самим собой, мастерски использованная Экхартом<sup>30</sup>. С другой стороны, если исходить из той сугубо академической формы основных произведений Соловьева, которая отличается вышеупомянутыми качествами — схематизмом, логической последовательностью, тщательной разработкой методологии и категориального аппарата и т.д., то мы вправе рассчитывать на то, что имеем дело с образчиком той философской традиции, за которой закрепилось определение «классическая европейская философия». Однако дело обстоит совершенно иным образом, о чем уже говорилось выше.

Следует признать, что указанное противоречие возникает только в том случае, когда соловьевская система рассматривается с определенных позиций — например, с позиции традиционного рационализма или с позиции интуитивизма, обретшего самое серьезное влияние в отечественной философии в начале XX в. Напротив, опыт анализа философии Соловьева с позиции

---

<sup>30</sup> Справедливости ради нужно отметить, что Соловьев регулярно использовал все эти формы — и в чистом виде, и в комбинации — но, как правило, в поэтических и публицистических произведениях. Собственно же теоретических работ эти влияния практически не коснулись.

принципиального идейно-методологического *синтеза*, которую он и определяет сам для себя, приводит к пониманию того факта, что никакого противоречия между *смыслом* его философии и ее *системой* нет. Причина этого двояка. Во-первых, уже в ранних работах философ заявляет о том, что истинная сущность философии может быть реализована только в более широком контексте, нежели собственно чисто теоретическая рефлексия. Об этом же говорит и В.В.Зеньковский: «Возвращаясь к уяснению того, какова исходная философская установка Соловьева, мы должны были бы признать, что в целом он пытается *религиозно* осмыслить и *религиозно* осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию “цельного знания”, каковое, в свою очередь, подчинено понятию *цельной жизни*»<sup>31</sup>. При этом, конечно же, следует учитывать, что сама религиозность (в содержательном, а не в психологическом смысле) в контексте соловьевских мировоззренческих установок приобретает специфический смысл, весьма далекий порой от ортодоксальных формул православия (да и других конфессий тоже).

Мы, в свою очередь, еще раз подчеркнем, что исходной и наиболее принципиальной установкой философии Владимира Сергеевича Соловьева является именно всестороннее раскрытие и реализация идеи *всеединства*. Вот она-то и выступает в теоретической сфере как «цельное знание», а в практической сфере — как «цельная жизнь». Кстати, такой знаток и поклонник учения Соловьева как Е.Н.Трубецкой утверждал, что «...от начала до конца философской деятельности Соловьева практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни стоит для него на первом плане»<sup>32</sup>. Именно отсюда и вырастает стремление «ввести содержание христианства в новую разумную форму».

Таким образом, сущностный смысл философского учения должен соответствовать глубинной мистической (интуитивной, богооткровенной, сверхразумной) «истине христианства», как ее понимал и переживал Соловьев, а системно-теоретическая форма — господствующей в Новое время научно-теоретической рациональности. Именно с таким синтезом сам философ связывал насыщенно-

---

<sup>31</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 27.

<sup>32</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева. С. 107.

практическую, жизненную значимость своей идеи. Более того, он неоднократно (особенно в ранних работах) подчеркивал, что рационально-систематическая форма должна не только *вместить* «вечные истины христианства», но и *возродить* их в качестве смысложизненной ориентации культуры, а также вывести их на новый перспективный уровень реализации. К тому же и сама идея всеединства понималась Соловьевым как одна из «вечных истин» христианства в его собственно духовных определениях. Поручкой этому могут служить слова Оригена, замечательно передающие и жизненный, и духовно-профетический пафос исходных идей христианского учения: «...Конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстаноят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда не хотела есть от древа познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих, но — во всех существах. Когда уже никогда не будет смерти, тогда поистине Бог будет все во всем»<sup>33</sup>.

Итак, парадоксальность того синтеза философски осмысленного мистического вероучения с теоретической формой рационалистической философии, который осуществляется Соловьевым, является скорее внешней и не может рассматриваться как недостаток или порок его системы. Однако и внешний характер этой парадоксальности может быть подвергнут сомнению в силу того факта, что универсалистские системы классического немецкого рационализма точно так же принадлежат к традиции философии всеединства. И сама их сугубо рационалистическая природа, как представляется, во многих отношениях была преувеличена благодаря интерпретациям последователей, подражателей и критиков. Правда, рационально-дискурсивная форма гегелевской и шеллингианской философии не подлежит сомнению; другое дело, что сам по себе рационализм отнюдь не однороден. Можно говорить, как минимум, о двух типах классического рационализма. С одной стороны, есть чисто рассудочный рационализм, идущий

---

<sup>33</sup> Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 257.

от Декарта, «левых картезианцев», механицистов XVII—XVIII вв., где все формы бытия и самораскрытия Логоса сведены к аналитической механике (эта сторона рационализма, на наш взгляд, наиболее ярко проявляется в философии Канта). С другой стороны, уже Лейбниц и Спиноза открывают куда более широкие горизонты рационально-теоретического мышления, и, пожалуй, философские системы Гегеля и Шеллинга в большей степени обязаны именно им. По крайней мере, та диалектическая и динамическая форма, которой обладают эти системы, дает исходным принципам философской мысли возможность последовательного развертывания и многоуровневой конкретизации. В свое время она представилась Соловьеву идеальной для системно-методологического синтеза всеединства. К тому же он полагал, что целостность интуитивно-мистического созерцания должна преодолеть односторонний характер спекулятивного идеализма.

Насущная необходимость такого синтеза провозглашается русским философом неоднократно и по различным поводам. Но одним из наиболее важных мотивов является то, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого»<sup>34</sup>. Наиболее глубокую причину этого Соловьев видит в том, что «сама по себе теоретическая потребность есть только частная, одна из немногих; у человека есть общая *высшая* потребность всецелой или абсолютной жизни»<sup>35</sup>. Эти утверждения ставят задачу осуществления философско-религиозного синтеза как пути разрешения «кризиса западной философии» и становления нового типа философствования «как дела самой жизни». Эта новая синтетическая философия должна стать фундаментом обновленной христианской культуры, дающей творческий импульс дальнейшему развитию человечества.

По убеждению Соловьева, реализующийся таким образом синтез «положительного всеединства», с одной стороны, актуализирует глубинную сущность христианства, погребенную под омертвевшей

---

<sup>34</sup> Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 27.

<sup>35</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 310.

ритуально-догматической системой; с другой стороны, он дает истинный смысл и направление современному разуму, зацикленному в утверждении и подтверждении собственного могущества чисто внешними средствами. Но самое важное: осуществление «положительного всеединства» суть основа целостного постижения реальности — как в ее феноменальных, так и в субстанциальных ипостасях. Синтез всеединства должен обеспечить соединение знания о всякой конкретной вещи с постижением Истины в ее вселенской значимости так, чтобы это соединение наделяло существование каждой вещи субстанциальной причастностью к этому универсальному смыслу (что, по мысли философа, и скрывается в извечном требовании «познать вещь в ее сущности»).

Говоря о соловьевском проекте «положительного всеединства» нельзя отрицать его своеобразия, но нельзя забывать и об универсальности самой идеи всеединства как одного из фундаментальных творческих импульсов европейской и мировой философской мысли. Известный историк русской мысли С.С.Хоружий справедливо отмечает: «Идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Однако это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой философского размышления»<sup>36</sup>.

Укорененность идеи всеединства в философской культуре может стать очевидной уже из самого общего определения, выражающего единство ее семантических и интенциональных аспектов: «Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не

---

<sup>36</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 33.



сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй...»<sup>37</sup> Один из ярких представителей отечественной философии всеединства, Семен Людвигович Франк, так описал суть всеединства: «...Исконное единство обнаруживает себя в двойце разного, не переставая от этого быть самим собой, т.е. единством»<sup>38</sup>. По мысли Франка, оно обнаруживается и как абсолютное всебытие, и как непосредственное самобытие; но и в том, и в другом проявлении всеединство суть *непостижимое*. Эта непостижимость есть не абсолютная преграда познанию и пониманию, а лишь указание на *трансрациональный характер* всеединства, которое тем самым из области «чистых идей» переходит в область «фундаментальных интуиций», содержание каковых можно раскрыть лишь интегральным путем познания-переживания.

Всеединство как абсолютное является трансрациональным в силу того, что «всякое *что*», будь то “дух”, “мышление”, “сознание”, или “воля”, или “сила”, или “материя”, или что-либо еще иное — мыслимо именно лишь — как *содержание* некоего “*не-что*”, которое как *таковое* вообще не есть определенное и делимое “*что-то*»<sup>39</sup>. Следовательно, «оно именно и есть не что иное, как “нечто вообще” или единство “всего вообще” — неопределенное само по себе (хотя и содержащее в себе и рождающее из себя все определенное), всегда избыточествующее, переливающееся через край, и в этом смысле творчески *безусловное бытие*»<sup>40</sup>. Всеединство как непосредственное самобытие также трансрационально, ибо является двуединством жизненно-психического взаимодействия, взаимопроникновения «я» и «ты», обе стороны которого неполны без другой и без акта взаимного трансцендирования. Осмысляя две ипостаси всеединства, Франк утверждает: «Непостижимое, в качестве абсолютной реальности как таковой, как бы дифференцируется, рождая в себе самом, именно в форме “есмы” непосредственного самобытия, инстанцию, которая противостоит ему самому; и все же то и другое пребывает

---

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М.; Минск, 2000. С. 463.

<sup>39</sup> Там же. С. 386.

<sup>40</sup> Там же. С. 387.

во внутреннем единстве, ...не переставая тем самым быть самостоятельным видом или самостоятельной инстанцией бытия. Или — в иной... формулировке: отношение между непосредственным самобытием и абсолютной реальностью как таковой мыслимо только в форме *единства раздельности и взаимопроникновения*»<sup>41</sup>.

Как видно из приведенных примеров, идея (категория) всеединства может быть определена только с допущением противоречия (с точки зрения формальной логики). Это признает и С.С.Хоружий: «...Всеединство — категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорее характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удастся раскрыть до конца в понятиях. Истоки подобного статуса всеединства кроются в том, что его философское продумывание с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного»<sup>42</sup>. Для нас в этих предварительных дескрипциях и дефинициях важно то, что всеединство как философская категория суть *онтологема*, содержание которой, по выражению Франка, *трансрационально*.

Но это лишь первичная фиксация смысла и статуса всеединства, ибо оно не сводится только к категории или даже символу. Его внутренняя двойственность, парадоксальность вырастает еще из того обстоятельства, что всеединство — не только *предмет* философского мышления, но и его *методологический принцип*. Действительно, как понятийный элемент теоретической дискурсии, всеединство есть предмет и инструмент познания. Но как целостный «трансрациональный» образ внутренне-органической взаимосвязи составляющих реальности оно есть само *основание* философского мышления, ориентирующее его на системно-логическое структурирование и диалектическое осмысление принципов этой взаимосвязи. На наш взгляд, системно-теоретический синтез всеединства как модель философской системы наиболее точно соответствует гегелевскому требованию единства системы, ее содержания и метода построения. Как следствие, мы вынуждены всегда сталкиваться с потенциальной

---

<sup>41</sup> Там же. С. 463—464.

<sup>42</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина. С. 33.

антиномичностью логических экспликаций этой идеи. Что, кстати, отчетливо явлено в том же «Непостижимом» С.Л.Франка.

Итак, подводя предварительны итоги, мы можем зафиксировать следующее: всеединство есть специфическая категория фундаментальной онтологии, требующая столь же специфических приемов и способов ее раскрытия; в рамках философской системы оно может одновременно выступать и в качестве понятия (символа, образа, категории), и в качестве методологического принципа; и, наконец, всестороннее раскрытие этой идеи не есть чисто рациональный и дефинитивно-дискурсивный процесс. Однако одним из наиболее глубинных и сущностных аспектов всеединства является его онто-логический аспект, что позволяет сформулировать, как минимум, *абстрактно-логическую дефиницию*. Это, в свою очередь, провоцирует склонность философской мысли в русле традиции всеединства именно к метафизическим тенденциям и в построении системы, и в характере самого когнитивно-теоретического процесса.

Сопоставляя эти аспекты идеи всеединства с теми его образами, которые бытуют в христианской вероучительной и теологической традиции (см., например, процитированное высказывание Оригена), можно отметить некоторые существенные отличия. Прежде всего, чисто метафизические и металогические определения всеединства отнюдь не обязательно сопряжены с введением теонимного начала в общую миросистемную картину. Что, в свою очередь, безусловно и неизбежно в русле христианского мировоззрения, ибо здесь именно Бог есть источник, творец и вседержитель *всякого* бытия — и любых комбинаций налично-сущего, и самого миростроя. Более того, он выступает как единый и единственный гарант исторического и метаисторического свершения всеединства («исхода вещей и времен»). Кроме того, выраженная в чисто логических определениях (как специфический способ взаимоотношения целого и части), идея всеединства представляется компонентом и/или основанием некой *схемы*, логически сконструированной и теоретически отрефлексированной картины мира — все-таки дискурсивной по преимуществу. Образ же всеединства, данный Оригеном, есть собственно *образ*, живая интуиция судьбы мира, эмоционально и экзистенциально переживаемая мистиком.

Не следует ли, в таком случае, четко разграничить дискурсивно-логическую и эмоционально-образную рефлексию всеединства? И раз и навсегда произвести демаркацию философско-теоретической схематики и теологической экзегетики в пределах этой проблемы?

Но, если более внимательно и чутко сопоставить эти тексты — как будто фиксирующие совершенно различные уровни и способы раскрытия проблемы всеединства, то такая демаркация окажется не столь очевидной. За эмоционально-образным выражением всеединства (отягощенным еще и эсхатологическими переживаниями) у Оригена скрывается отточенная логика конструирования дискурсивной схемы и диалектики категорий. В то же время внешне строго логичные дефиниции Хоружего и Франка содержат (на что они указывают сами) формальные противоречия, снятие которых возможно лишь в рамках интуитивно-образного и символического мышления. И если рационалистическая метафизика с ее презумпцией панлогизма практически исключает допустимость таких разрешений противоречия, то традиция философского мистицизма, напротив, видит здесь основу и стимул для «истинно мудрого» познания.

Действительно, мистическое восхождение к истине начинается как раз с ситуации, когда повседневная рассудочность, здравый смысл и формально-логический дискурс сталкиваются с пределом своей «компетенции». С другой стороны, исходная гносеологическая установка мистицизма состоит именно в том, что универсальная и «непостижимая», трансцендентная *сущность всего* опознается и осознается как имманентная сущность самого познающего — не только как сущность сознания, но и как сущность личностного бытия, «жизни в полноте ее начал». Тем самым апория *тождества целого и части* в этом алогическом (или в сверхлогическом) пространстве мышления снимается изначально, по крайней мере, в той ее форме, в которой она дана рассудочно-рациональной мысли.

Итак, понятие всеединства содержит в себе логически противоречивые моменты, важнейшим из которых является постулат тождества целого и части. Соответственно, раскрытие этой проблемы в контексте религиозно-философского синтеза и, в целом, традиции философского мистицизма представляется вполне релевантным

и эвристически ценным. Но, с другой стороны, всеединство как фундаментальная онтологическая интуиция обладает настолько мощным метафизическим потенциалом, что ее полноценное осмысление действительно требует синтеза многообразных культурно-теоретических оснований, парадигм. Таковыми, в частности, являются парадигма мистико-интуитивного познания в его религиозно-философской и теологической выраженности и парадигма рационально-теоретического познания, господствующая в философии современности. Отсюда, наша задача заключается в том, чтобы последовательно проанализировать различные формы такого синтеза с учетом их влияния или воспроизведения в философской системе всеединства Владимира Сергеевича Соловьева.

В решении этой задачи имеет смысл обратиться к первому философу, который дерзнул именно *теоретически сформулировать* сам принцип всеединства. На наш взгляд, пальма первенства (по крайней мере, в пределах «западной» философской традиции в ее самоотграничении от «восточной философии») здесь принадлежит Плотину — основоположнику наиболее влиятельной школы позднеантичного неоплатонизма. Особенно это уместно в связи с тем, что неоплатонизм римского (т.е. платоновского) образца оказал в свое время существеннейшее влияние на становление христианской философско-теологической культуры. Характер этого воздействия можно предварительно проиллюстрировать высказыванием современного историка философии, специализирующегося на данном вопросе: «Проблема соотношения неоплатонизма и христианства напрямую касается вопроса о становлении церковного вероучения и происхождения главных догматов Церкви. Очевидно, что в Новом Завете мы не встретим многих выражений, принятых в дальнейшем на Вселенских Соборах и часто используемых святыми отцами. Поэтому нередко можно столкнуться с утверждением, что христианская догматика порождена иной культурной традицией, нежели само христианство, а именно — эллинистической»<sup>43</sup>. Можно добавить, что такого мнения придерживался столь авторитетный историк догматики, как Адольф Гарнак, полагавший, что догматы Вселенских

---

<sup>43</sup> Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 17—18.

Соборов есть результат переинтерпретации новозаветного учения и предания в духе гностицизма и неоплатонизма<sup>44</sup>.

В одном из трактатов знаменитых «Эннеад» Плотина присутствует и опыт логической дефиниции всеединства: «Всякое содержит в себе все и созерцает себя само во всем другом, так что все — всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все»<sup>45</sup>. Эта формулировка не только напоминает высказывание Оригена<sup>46</sup>, цитированное нами выше, но и прямо коннотировано древнейшими формулами миросистемного созерцания, сопряженными с мистериально-магическими практиками. Эти формулы, гласящие «вверху — то же, что и внизу», «все подобно всему», «все переходит в иное» и т.д., выражают архетипические интуиции симметричности миростроения, всеобщего круговорота и взаимопроникновения и сопряженности микро- и макрокосмов. Другое дело, что эти постулаты протофилософского миропонимания сами по себе реализуются лишь в ритуальной практике или в бесконечных циклах символических коннотаций. Чтобы стать основой системно-теоретического осмысления реальности, им необходима специфическая парадигма, стимулирующая опыт интегрального познания. Именно эта задача была впервые выполнена в рамках неоплатонизма. Философам-неоплатоникам, помимо формулировки всеединства как философемы, принадлежит и заслуга в разработке символической, категориальной и рационально-логической систематики для описания процесса самораскрытия Первоединого в эманации онтологических иерархий.

Приступая к описанию этого процесса, Плотин помещает генетический исток всеединства в сфере соприкосновения Космоса и Логоса в «умный мир» (аналог платоновского царства эйдосов). Этот мир обладает безусловной бытийственностью и, как таковой, несоизмерим в своей «умной полноте» с миром сущего, которому приписывается лишь потенциальное бытие. В «умном мире» обретается порождающая, поддерживающая и воспроизво-

---

<sup>44</sup> См.: Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: В 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 140—235.

<sup>45</sup> Энн. V. 8. 4.

<sup>46</sup> Согласно традиционным датировкам, Плотин (ок. 205—270) и Ориген (ок. 185—254) являются практически современниками.

дящая структура всеединства, именуемая Единое. Далее выстраивается триадическая иерархия эманации Ума и Души, опосредующая и обосновывающая дальнейшее саморазличение Единого во многое вплоть до единичного. Причем каждая последующая степень (стадия) эманации знаменует постепенное угасание исходной полноты и всеохватности, но и, одновременно, наполнение идеального телесностью, его конкретизацию.

Эта схематика мирового строя «нисходящего» всеединства дополняется и опосредуется схематикой восхождения философствующего мышления к постижению Единого через последовательное познание его манифестаций и ипостасей. При этом утверждается внеположность знания самого Единого как для чувства, так и для ума. Лишь экстаз, переживаемый в мистическом созерцании, дает возможность приблизиться к Единому, которое абсолютно непричастно «тьме» материально-телесного бытия. Однако, при всем этом, именно и только Единое позволяет существовать самой материально-телесной сфере.

Оставляя специфику и подробности этой двойственной схематики для последующих разделов исследования, обратимся к тем формам философско-теологического осмысления всеединства, которые развивались в традициях христианской культуры. И, прежде всего, следует отметить, что исходные позиции и сама парадигма христианской модели всеединства существенно отличны от оснований неоплатоновской модели. Если рассматривать в качестве парадигмообразующих для всей христианской мысли тексты, входящие в канонический свод Нового Завета, то легко выясняется, что в них вообще отсутствует метафизическая компонента как таковая. В этом плане исходный дискурс христианства радикально противоположен космологическому и космоцентрическому дискурсу античной мысли, основным принципам которого так или иначе следовал Плотин и его последователи. Место фундаментальной модели гармоничного взаимодействия Космоса и Логоса, т.е. самого ядра античной культурно-философской парадигмы, здесь занимает модель взаимопроникновения, становящейся самоотждественности Антропоса и Логоса, с одной стороны, и Социума и Логоса — с другой. Причем все три субъекта этих отношений также предстают в существенно ином виде, нежели для античной мысли — даже с учетом того обстоятельства,

что мистическая философия позднего эллинизма уже получила «прививку» религиозно-мистической мысли как в ее восточном варианте (религии индоиранского типа), так и в варианте иудейского монотеизма. В отношении последнего нелишним будет напомнить о том, что задолго до неоплатоников и Отцов Церкви уже делались попытки парадигмального синтеза монотеистического вероучения (иудаизм) и эллинской философии (платонизм). Речь идет о специфической религиозно-философской доктрине Филона Александрийского (ок. 25 г. до н.э. — ок. 50 г. н.э.). Кроме того, собственно христианская историко-теологическая традиция полагает упоминаемого в Деяниях св. апостолов Симона-волхва не только реальной исторической личностью, но и возводит к его деятельности развитие гностических сект и появление первых ересей. А как известно, гностицизм тоже представляет собой учение (и практику), сочетающую мотивы и христианского вероучения (хотя бы на уровне символического языка), и многообразных позднеантичных религиозно-философских и религиозно-окультных доктрин. По поводу этой легендарной личности интересно ознакомиться с мнением Соловьева<sup>47</sup>, представленным в его статьях для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона. По поводу же гностицизма он высказывается так: «Так называется совокупность религиозно-философских (теософских) систем, которые появились в течение двух первых веков нашей эры и в которых основные факты и учение христианства, оторванные от их исторической почвы, разработаны в смысле языческой (как восточной, так и эллинской) мудрости. От сродных явлений религиозно-философского синкретизма, каковы неоплатонизм, герметизм, гностицизм отличается признанием христианских данных, а от настоящего христианства — языческим пониманием и обработкою этих данных и отрицательным отношением к историческим корням христианства в еврейской религии»<sup>48</sup>. В общем, можно сделать вывод, что в становлении и развитии христианской парадигмы были и свои собственные основания

---

<sup>47</sup> См.: Симон // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 460—463.

<sup>48</sup> Соловьев В.С. Гностицизм // Христианство. Энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 415—416.



раскрытия всеединства, и влияния со стороны дохристианской и нехристианской религиозно-философской мысли.

Что касается собственных, внутрихристианских образов всеединства, то здесь на первом плане стоят две идеи: во-первых, учение о реальном боговоплощении и богочеловечестве (персоналистический аспект) и, во-вторых, учение о мистическом сообществе церкви (социальный аспект). Первая из этих идей как раз и получила свое философско-теологическое раскрытие в догматике Вселенских Соборов и в творчестве Отцов Церкви — со всеми оговорками, которые приводились нами выше. В самом Новом Завете присутствуют, скорее, исходный эмоционально-интуитивный образ богочеловечества и мифологический образ боговоплощения, нежели какой-либо концептуальный контекст этих ведущих символов. (Хотя некоторые новозаветные тексты несут в себе отпечаток символики эллинского умозрения: «Эллинский разум присутствует в христианстве изначально, с пролога Евангелия от Иоанна: В начале было слово (ho Logos). Узрение Христа как Логоса — широкие врата для вхождения в христианство плодов этого разума»<sup>49</sup>).

Но уже в самых исконных текстах христианского Писания — в посланиях апостола Павла предлагается символическое и праксеологическое учение о Церкви как мистическом соединении совершенного телесного бытия и совершенной духовности, как единой личности христианской общины. По идее Павла, Церковь есть предвечное и становящееся мистическое тело Бога. Именно это и составляет специфически христианский образ всеединства. Здесь, действительно, нет места, по крайней мере, поначалу, космоцентрической онтологии, место которой занимает онтология антропосоциоцентрического типа. В отличие от неоплатоников и других «языческих» философов, апостол Павел не уделяет сколько-нибудь важного места проработке категориально-логических параметров учения, но зато он дает принципиально новый концепт всеединства: его экклезиологическая доктрина впервые открывает социально-исторические аспекты темы всеединства. И в этом смысле христианское учение предлагало своим сторонникам

---

<sup>49</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина. С. 37.

не столько способ понимания действительности, сколько способ отношения к ней и действия в ней и вопреки ей.

Тем не менее, как мы уже указывали, с течением времени в развитии христианства как формы учения все большее значение начинают приобретать те его аспекты, которые стимулируют именно метафизический (или, по Франку, металоогический) путь видения мира, в том числе и с точки зрения его всеединства. Разработка догматических постулатов вероучения и ожесточенные споры вокруг них предопределили в свое время то, что христианское миропонимание постепенно смещается в сторону дефинитивного и дескриптивного, оставляя профетические и эсхатологические мотивы на периферии своего интереса. В эпоху великих Вселенских Соборов и борьбы за догматику паулианский образ совершенного сообщества несколько потускнел, а экстатические переживания относительно воплощения Христа в общине его «верных» уступили место спорам вокруг таких проблем, как характер и способ «пресуществления» божественного в земном, тождество Единого и Троицы, смысл и предназначение истории, проблема реальности апокалиптических пророчеств и т.д. Именно в это время все более влиятельными становятся попытки синтеза конфессиональной мистики христианства с отточенными категориально-логическими схемами неоплатонизма; и если идеи того же Оригена в свое время были осуждены большинством авторитетных учителей и наставников Церкви, то уже через одно — полтора столетия те же самые, по сути, концепции начинают утверждаться как вполне ортодоксальные.

На наш взгляд, этот процесс может быть описан через посредство трех фундаментальных фигур в истории раннехристианской мысли. Это, во-первых, Ориген, во-вторых, Августин Блаженный и, в-третьих, Псевдо-Дионисий Ареопагит. Относительно Оригена можно признать, что его философско-теологические изыски ориентированы скорее на общеплатоновскую традицию, нежели на собственно неоплатоновские мотивы, что вполне понятно с учетом самой культурной ситуации его времени: становящийся римский неоплатонизм во времена Оригена и выступает как один из мощных «соперников христианства», по удачному выражению Ф.Ф.Зелинского. В теологии Августина, в свою очередь, собственно неоплатоновские идеи и концепты во многих отношениях

смешаны с идеями, традиционными для Академии; вообще, именно с эпохи Августина в становящейся европейской христианской традиции имена Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла и других крупных представителей неоплатонизма будут надолго преданы забвению, а их творения — смешаны с трактатами Платона и платоновской школы. И только в «Ареопагитиках» христианизированное богопознание и богопочитание относительно органично сольется с неоплатоновской мистикой Единого—Ума—Души. Причем, ни автор «Ареопагитик», ни его многочисленные комментаторы и модификаторы (включая незабвенного Эригену) не будут упоминать (а, вероятнее всего, и знать) истинных источников своих мистико-философских идей.

В подтверждение этому можно привести высказывание церковного (православного) историка, специалиста по раннехристианским учениям: «Мистика Ареопагитик... стоит в тесной связи с их метафизикой и вместе с последней носит некоторые следы влияния неоплатоновской философии... Учение о Боге, как о бескачественной монаде, понятия “блага”, “зла”, “обожения” в мистике Ареопагитик так же, как и в мистике неоплатонической, носят скорее отвлеченно-метафизический характер, чем этический: главной, возводящей человека на высшую ступень обожения силой является гносис — созерцание; само обожение совершается скорее на пути абстрактно-спекулятивной деятельности ума, чем на пути религиозно-нравственного совершенствования... Тем не менее, не следует преувеличивать значение этого влияния неоплатонической философии на Дионисия. Неоплатоническая литература играла для последнего роль не источника, а самое большее — пособия при философской обработке того материала, который он черпал из своего мистического опыта и из церковного учения»<sup>50</sup>. В этом суждении выражена весьма характерная позиция, которую в свое время отстаивал и Соловьев. Как и автор этой сентенции (П.М.Минин), Владимир Сергеевич полагал, что при явном логическом и символическом параллелизме неоплатоновской философии и мистических доктрин многих представителей патристики, христианин не может «зависеть» от язычника,

---

<sup>50</sup> Минин П.М. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 349.

а христианская мудрость — от языческой, а посему отвергал саму возможность какого-либо заимствования. Им вторит и современный исследователь: «Псевдо-Дионисий свободно использует неоплатоническую терминологию, не придавая ей, однако, “реалистического” философского содержания»<sup>51</sup>. Под реалистическим содержанием здесь подразумевается уверенность в substantialности символических категорий, используемых неоплатониками для описания эманационных процессов. Конечно, для христианского мистического богословия все онтологические символы и ипостаси (кроме ипостасей Троицы) есть не что иное как манифестации Бога, не обладающие собственным бытием. Но и Плотин подчеркивал универсальную потенцию Единого в «держании мира».

Вероятно, в критических замечаниях такого рода сказывается так или иначе сама конфессиональная приверженность, подобная той, что проявляется и в соловьевских размышлениях по вопросу связи триадической теологии христианства и неоплатоновской доктрины эманации. На наш взгляд, более объективно этот вопрос рассматривается С.С.Хоружим, который указывает: «В отличие от избирательного, ограниченного использования элементов неоплатонизма у святых отцов, здесь (в Ареопагитиках. — С.Г.) совершается откровенный и массивный перенос неоплатонических понятий, конструкций, парадигм в пределы христианского учения. В Божественную реальность вводится прямой аналог “умного мира” — мир в Боге: пребывающее в Боге и предсуществующее миру собрание “предопределений” или “прообразов” всех вещей — Божиих замыслов о мире в целом и о каждой вещи. “Мир в Боге” и делается той христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех позднейших учений о всеединстве в христианской метафизике»<sup>52</sup>. Именно через интеллектуализированную мистику Ареопагитик, аутентичный христианский архетип всеединства — всеединая личность («совершенный Адам», Христос

---

<sup>51</sup> Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 50—51.

<sup>52</sup> Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские соч.: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. XXI.

как богочеловек) и персонализированное сообщество (Церковь как мистически-соборный организм) — дополняется металогики абстрактно-онтических символов и категорий.

Мистика Ареопагитик не отвергает историософски нагруженную экклезиологию, идущую от духовидения ап. Павла к «двум градам» Августина Блаженного, а вводит ее в контекст новых символических коннотаций. «Мир в Боге» как собрание первообразов, «лик» мыслится как субстанциальная и умопостигаемая основа «реального лика» Церкви и олицетворяемого ею принципа соборности. Здесь происходит своего рода конвергенция схематической диалектики теокосмологического плана и диалектики антропологизированной историософии. Возникающая в результате синтетическая парадигма метафизического всеединства во многом предопределяет специфику отечественных религиозно-философских учений в русле этой традиции.

Это тесное переплетение христианских и неоплатоновских архетипов всеединства имеет существенное, но далеко не однозначное воздействие на последующее развитие мистико-философской традиции в христианской и постхристианской культуре. Коль скоро сущность всякой вещи истекает из предвечной сущности Бога, то каждая вещь причастна Божественному и обретает свой собственный смысл в универсальном замысле творения (эта идея лежит в самых истоках эллинского философствования: «Все едино, единое же есть Бог». Ксенофан). С другой стороны, само Божественное через акт творения или процесс эманации входит в структуру мироздания, в его целостность и конкретность, «разумную благоустроенность космоса» (А.Ф.Лосев). Для аутентичного неоплатонизма эта модель логически вытекает из самого определения всеединства, смысловым центром которого является постулат сверхреальности и всеприсутствия Единого. Но в христианской парадигме, вырастающей из почвы чистого — трансцендентного — иудейского монотеизма, этот мотив чреват соскальзыванием в пантеизм. Что, с позиции ортодоксальной догматики, суть ересь. Еще у такого яркого представителя ранней патристики, как св. Климент Александрийский встречается реминисценция того специфического «пантеистического монизма», который разрабатывался в учении элеатов: «Сын... не в виде математической какой-то единицы существует, ниже множество, из частей слагающееся,

Собою Он представляет; но это не есть существо и какое-то многосложное, допускающее присутствие в себе нескольких частей; нет, существование Сына нужно себе представлять так, что своим единством Он обнимает все (παντα εν)»<sup>53</sup>.

Кроме того, метафизическое конституирование «мира в Боге» так или иначе возрождает платоновский тезис о самостоятельной «душе мира» и предсуществовании душ. Задолго до Ареопагитик этот мотив присутствует у двух великих учителей Церкви — Оригена и Григория Нисского. У первого из них встречаются рассуждения, явно свидетельствующие о гипостазировании «членов» и качеств Бога как особых сил-субстанций или форм бытия (что весьма близко и к платоновским иерархиям категорий, и к гностическим ступеням эонов): «Как все, что говорится о боге в телесном смысле ...мы понимаем не как человеческие члены, но как некоторые силы, обозначаемые этими наименованиями телесных членов: так, должно думать, и названием души Божией обозначается нечто иное (сравнительно с душой человека). ...Может быть, под душою Бога можно разуметь Единородного Сына Божия. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, все движет и приводит в действие, так и Единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божией, пребывая в ней»<sup>54</sup>. В контексте этих рассуждений Ориген выводит мысль о том, что душа вообще есть отпавшее от Бога начало, образующее собой энтелехию «дольного мира» и в конце времен восстанавливающееся до совершенства Ума.

Св. Григорий Нисский, в свою очередь, известен своим опытом разработки христианской антропологии, в рамках которого он достаточно далеко отходит от буквального понимания новозаветных идей, но, по крайней мере, придерживается исходной доктрины органически-соборной Церкви. С.С.Хоружий по этому поводу пишет: «Сферою всеединства у него служит первоначально не христология, но антропология. Понятия, выражающие идею всеединства, здесь те же, что и у гностиков, плерома и всеединный Адам, однако трактуются они уже по-другому. Святой Григорий сводит их воедино: плерома — это “плерома душ”, изначальная

---

<sup>53</sup> Св. Климент Александрийский. Строматы. IV, 25. Ярославль, 1892. С. 497.

<sup>54</sup> Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 150.

человеческая природа, актуализирующаяся во всеединого Адама. Что более важно, всеединое устройство в полном смысле, по принципу “всяческая во всем” утверждается для всеединого Адама лишь в эсхатологической перспективе, для спасенного человечества или, что то же, для Церкви (мистической). Всеединство здесь переводится на почву экклезиологии — и с тем мы возвращаемся к его источному павлинистскому видению»<sup>55</sup>.

Эти два характерных мотива метафизики всеединства, введенной в рамки христианской религиозно-культурной парадигмы (т.е. тенденция к пантеистическому видению абсолютного и мистико-антропологическая историософия), во многом определяют и специфику русской метафизики всеединства XIX—XX вв. Причем, можно предположить, что вторая тенденция реализуется именно в силу стремления избежать первой. По крайней мере, по словам П.М.Минина, основным следствием того, что «внехристианский мистицизм обнаруживает роковую тенденцию к пантеизму», является укрепление мировоззрения, в котором «нет места ни личности человека, ...ни свободе, ни нравственным его подвигам»<sup>56</sup>. Как раз в антропологическом аспекте всеединства, актуализирующемся через метаисторическое свершение, и видится русским философам возможность преодоления «роковой тенденции». Характерно, что философы, завершающие собственно развитие религиозно-мистической школы всеединства — Л.П.Карсавин и С.Л.Франк — свои наиболее яркие труды посвящают именно указанным проблемам; концепция симфонической личности у Карсавина и проект «конкретной метафизики» Я и Другого у Франка выдвигают социально-антропологическую и социально-историческую проблематику на первый план, в отличие от систем софиологического всеединства (в том числе, и соловьевской).

Во всяком случае, необходимо признать, что определенная тенденция к пантеизму в рамках той модели метафизики всеединства, что так или иначе связана с неоплатоновскими архетипами, присутствует неизбежно. Ни одна из соответствующих метафизических систем в свое время не избежала критики именно по

---

<sup>55</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 39.

<sup>56</sup> Минин П.М. Главные направления древнецерковной мистики. С. 341.

этому направлению. Пантеизм как мировоззренческая модель действительно противостоит ортодоксально-христианскому миропониманию; и даже в своей ослабленной форме — как панентеизм — традиционно вызывает недоверие приверженцев догматики. Что же касается Соловьева, то упреки в его адрес по этому поводу были столь же часты, как и подозрения относительно «измены православию» и «уклонения в гностицизм».

Таким образом, можно говорить о противоречивости, как о характерной черте христианской (или христианизированной) метафизики всеединства. Ее истоки — в той неоднозначности, неисчерпаемости теоретических референций, которые принадлежат самой идее всеединства и проявляются в ее основных системно-теоретических экспликациях. Однако эта внутренняя противоречивость отнюдь не всегда представляет собой некий недостаток или порок системы; напротив, она может служить существенным стимулом, направляющим теоретическую мысль ко всеобъемлющему синтезу. Это некий смыслообразующий стержень, на который «нанизываются» все новые и новые аспекты философского продумывания темы. Благодаря чему исходная идея всеединства раскрывается через диалектику единства и множества, единственности и противостояния, предопределенности и становления. Для метафизической традиции, мыслящей себя в русле христианской религиозно-культурной парадигмы, это особенно важно, поскольку именно этой религиозной идее присущ характерный пафос исторического и метаисторического восприятия мира и человека сквозь призму божественного предопределения, осуществляемого силами и подвигами «малых сих». Эсхатологическая перспектива христианского вероучения, в свою очередь, актуализирует мотив сопряжения и схождения противоположностей Единого и многого, духовного и плотского, предвечного и временного в мистически-соборном организме Церкви.

Философско-теологическая мысль зрелого Средневековья восприняла и трансформировала эти стимулы и перспективы особым образом. С одной стороны, многие аспекты вероучения постепенно превратились в пустые формулы, активно эксплуатируемые идеологами и политиками церкви (как западной, так и восточной). С другой стороны, сформировался целый спектр так или иначе развернутых мистических учений, постоянно возрож-



давших традицию всеединства — и не только в ее аутентичной христианской модели, но и с серьезным влиянием позднеантичной философии.

Среди этих систем можно особо выделить учения Иоанна Скотта Эригены, Мейстера Экхарта, Иоахима Флорского. Последний представил поэтапное развитие истории как процесс воплощения, своего рода репродукции Ликов христианской троицы в их диалектическом и мистическом взаимодействии. Отголоски его троичной схемы мирового становления (либо ее аналогии) самым широким образом представлены в европейской культурной традиции — от ортодоксальных экклезиологических концепций историософии до метафизических схем Гегеля и Соловьева. В таком случае, можно говорить о воспроизведении этой схемы, заложенной в первоначальном христианском вероучительном догмате, в основных течениях европейской социальной мысли, не исключая и марксизма. Основные мотивы историософских схем такого рода — предопределенность исхода и результата мировой истории, судьбы человечества в мире и, вместе с тем, заострения проблемы осознания и выбора личностной моральной и социальной позиции в данной ситуации. Следует отметить, что историософия Иоахима Флорского отличалась существенной долей фатализма и определенным скепсисом по отношению к человеческим усилиям, направленным на изменение хода как истории в мировом масштабе, так и конкретных событий жизни. Эта характерная черта вполне органично вырастает из христианского архетипа Церкви как коллективной личности, чей лик полнее, субстанциальней и многостороннее воплощает божественный принцип личности как носителя духовного, нежели личность реального конкретного индивида. На долю последнего приходится в основном решение вопроса о воссоединении своей личности с перволичностью Церкви, либо противостоянии ей и, следовательно, самоотлучении от спасения.

Во всяком случае, разнообразие религиозно-философских учений всеединства в христианской культуре предполагает и существенное единство того парадигмального синтеза логико-диалектических конструкций неоплатонизма и собственно христианских концепций и образов мистического строя мирового всеединства, который был заложен в системе мистического богословия

Дионисия Ареопагита. Их влияние во многих аспектах сказывается не только на средневековой традиции, но и на метафизике Нового времени. Разумеется, этот тип религиозно-философского синтеза не является единственным, но среди всех мистических течений Средневековья именно традиция всеединства, дающая известное разнообразие философских подходов к фундаментальной проблеме всеединства, обладает наиболее разработанным категориальным и концептуальным аппаратом, восходящим к утонченным выкладкам неоплатоников. И даже подчиненность этого аппарата «духу и догмату» христианского вероучения, его приспособленность к выражению специфических христианских идей и принципов позволяет говорить о неоплатоновском субстрате традиции всеединства в лице ее основных представителей (от Дионисия, Эригены и Иоахима до Экхарта, Кузанца и Беме).

Возможно, наиболее специфический мотив христианской метафизики всеединства, для философско-теоретического выражения которого синтез строгой теории и мистического мирозерцания представляет насущную необходимость, — идея обожения. Эта кардинальная идея христианской метафизики самым существенным образом воздействует не только на элитарный духовно-теоретический процесс, но и на саму культуру, культурно-социальную атмосферу европейского Средневековья, характерным образом трансформируясь и в парадигмах новоевропейской культуры. Тем более, что «основная идея Греко-восточного богословия — “идея обожения”,... вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики, в большей части своего содержания, если не всецело — опытно-мистического происхождения. Для отцов церкви “обожение” — не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего — факт их внутренней жизни»<sup>57</sup>.

Но дело в том, что этот факт «внутренней жизни» или, иначе, мистическая интуиция, становится ядром тщательно разрабатываемой теоретической концепции, вырастающей в универсальную схему, многоплановую по своему смысловому содержанию, поскольку она определяет характерные христианские мистико-теоретические воззрения на сущность человека и его существования, проблемы истории, социального уклада и, наконец, проблему

---

<sup>57</sup> Минин П.М. Главные направления древнецерковной мистики. С. 339.

вселенского смысла. Точнее, философское и интуитивно-экзистенциальное разрешение этих проблем преломляется сквозь призму обожения. Отцы Церкви выдвигают этот принцип в качестве средства разъяснения цели и смысла человеческого бытия в мире, столь далеком от христианских идеалов. Дионисий Ареопагит возводит принцип обожения на уровень кульминационной вершины всемирного процесса становления и «длящегося творения», т.е. придает ему уже и космологические аспекты, обусловленные господством идеи всеединства. При этом следует помнить, что неоплатонизм, начиная с Плотина (впрочем, следовавшего в этом отношении за Платоном), демонстрирует своеобразное отношение к материальности, телесности как к нижним уровням онтологической иерархии. И потому «философия Плотина была призвана всесторонне прояснить и обосновать жизненную позицию мудреца, который остается внутренне безучастным к происходящему «на подмостках мира сего... Осмысливая здешнюю затерянность индивида и утаенность его подлинной сути, Плотин связывал свободу духовного самоопределения с центростремительной установкой сознания и обуславливаемым ею внутренним освобождением от уз телесности и эмпирической причинности»<sup>58</sup>.

Мистические учения христианства, начиная с Ареопагитик, разделяя в некоторой степени имматериалистические установки плотинианства, смещают акцент на целостность и неразрывность духовного и телесного в человеке. И эта целостность (как залог осуществления вселенского единства) оказывается смысловым центром христианских воззрений на судьбу человека и человечества в целом. Действительно, «существует различие между христианской и внехристианской мистикой и в воззрениях на материально-чувственное бытие... Внехристианский мистик... склонен рассматривать чувственное бытие (материю и тело) как метафизическое зло. Отсюда путь мистического восхождения к Божеству запечатлен у него характером строго последовательного катарсиса, т.е. мироотречения и аскетического самоумерщвления. Деятельность христианского мистика тоже характеризуется

---

<sup>58</sup> Гарнцев М.А. Бегство единственного к единственному // Логос. 1992. № 3. С. 208—209.

чертами катарсиса. Но катарсис здесь имеет свои особенности и покоится на иных основаниях»<sup>59</sup>.

Главное основание — утверждение, что «мир — творение Божие и среда осуществления царства Божия, материя в факте воплощения сына Божия воспринята в единство Его Божественной Ипостаси, тело человека — храм духа Божия (1 Кор. 6:19) и, как и душа его, подлежит преображению и прославлению»<sup>60</sup>. А поэтому концепция обожения в русле метафизики всеединства получает совершенно особое место, становясь диалектической — и вместе с тем, жизненно нравственной — основой личностного и исторического становления, утверждения вселенской благоустремленности, строя всеединства.

Правда, в традиционной христианской мистике космический аспект обожения выражен преимущественно в абстрактно теологических схемах, но они становятся фундаментом вдохновенного творчества представителей русского космизма, одним из основателей которого считают Соловьева. Отсюда становится ясной характерная позиция школы всеединства, не принимающей и не понимающей «чистой идеальности» развоплощенного духа, укоренившегося в становлении новоевропейской метафизики, тем самым отчасти восстанавливающей имматериалистические тенденции неоплатонизма.

Нельзя обойти вниманием такой существенный для доктрины обожения аспект, как диалектика всеобщего и индивидуального, всечеловеческого и личностного, объективного и реализуемого в результате свободного выбора. Логично предположить, что универсалистские тенденции философии всеединства полагают своего рода предел принципиальным для христианства учениям о свободе духа, свободе избрания человеческого, вводя всекосмическую божественную волю и замысел во все структурные компоненты метафизических построений. Становление строя всеединства как мировой гармонии по этой логике совершается на внечеловеческих уровнях бытия и сущего. Само обожение оказывается фактором этого процесса, только приобретая всечелове-

---

<sup>59</sup> Минин П.М. Главные направления древнецерковной мистики. С. 342.

<sup>60</sup> Там же.

ческий, т.е. внеиндивидуальный характер. Эта тенденция проявлена в мистических учениях Иоахима Флорского и Эригены.

Но, вместе с тем, имперсонализм и универсализм метафизики всеединства ограничивается двумя моментами. Во-первых, сохранением центрального места принципа свободы воли в социально-антропологических концепциях, и, во-вторых, разработкой специфических концептов Церкви, общины, соборного человечества. Благодаря этому целостный, потенциально всеединый характер человеческого бытия, как бытия личностного, оказывается не только проекцией универсально-космического бытия на индивидуальность и единичность. Сам космический строй понимается как такой же образ личностного бытия: двуединство и цельность личности становятся сквозной структурой мироздания, реализующейся по-разному на различных его уровнях (начиная с божественных). Подобно тому, как истоки индивидуальности конкретного человека в религиозном мировоззрении относятся к вне- и над-индивидуальным началам, сами эти начала осмысляются как своеобразные сверхличности.

Таким образом, универсализм и персонализм в христианском синтезе всеединства вплетены в стройную и неоднозначную диалектику, призванную наиболее полноценным образом выразить многоуровневость и живую бесконечность становящегося мирового единства, почерпнутые из мистического опыта личности, равно как и из положений вероучения. Особую роль в этой системе играет гносеология, поскольку именно предлагаемые ею способы фиксации, концептуализации и логического оформления личного мистического опыта позволяют перевести отдельные учения всеединства в преемственную и *логически цельную традицию*. В этом плане характерно построение Ареопагитик, где описание собственного интуитивно-созерцательного опыта сопровождается описанием процедур его воспроизводства и фиксации; остальная часть трактатов отведена систематизации и теоретическому оформлению материала этого опыта (например, «О Божественном мраке»<sup>61</sup>).

---

<sup>61</sup> См.: Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 3—10.

Гносеологическая стратегия христианской метафизики всеединства представляет собой соединение альтернативных путей познания. Речь идет о принципах сочетания апофатического и катафатического богопознания. Так образуется характерный методологический плюрализм при единстве выдвигаемой цели и универсальности объекта познания. Если согласиться, что каждому отдельному пути гнозиса доступен лишь один из бесчисленных аспектов Бога, то логично ввести и внерациональное, непонятное отрицательное знание, т.е. собственно непосредственный мистический опыт. Положительное же знание, выраженное в категориях и нормативных отношениях между ними, позволяет в той или иной степени сделать этот «темный опыт» доступным разуму и, более того, транслируемым хотя бы в основных моментах.

Парадоксальность этого сочетания осознается самим автором Ареопагитик: «Мрак исчезает при свете, а тем более при ярком свете; незнание изгоняется познаниями, а тем более большими познаниями. Понимая эти слова в самом прямом, а не в переносном смысле, убежденно утверждай, что стремящимся к познанию света и сущего недоступно неведение Бога; что этот запредельный Мрак Его скрывается при любом свете и затмевает любое познание. И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается»<sup>62</sup>.

Следовательно, перед философом, пытающимся не только постичь невыразимую тайну божественного, но и мысленно распределить истекающую из недр творческого Абсолюта миросистемную иерархию сущностей и существ, встает задача перевода целостно-образного содержания мистического созерцания в дискурсивно оформленную систему теоретического знания. Этого можно достичь только парадоксальным способом (исходя из парадоксальности самого сочетания невыразимого опыта и ясности

---

<sup>62</sup> Св. Дионисий Ареопагит. Письмо Гаю Монаху // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 11.

понятийного выражения). В силу этого практически все развитые религиозно-философские системы всеединства опираются на два различных культурных пласта: с одной стороны, дискурсивно-теоретические конструкции неоплатонизма, с другой — символы христианского вероучения, семантический потенциал которых всегда превосходит их рассудочно-логические экспликации. Благодаря этому наиболее значимые и яркие учения в традиции всеединства в равной степени склонны и к утонченным философско-теологическим абстракциям, и к эмоционально насыщенным конкретно-личностным созерцаниям (переживаниям).

Отсюда проясняется, например, тенденция выносить философские характеристики человеческого существования за рамки «чисто человеческого» и проецировать их на целокупную структуру мироздания. Одновременно актуализируется и видение самого всецелого бытия в *истории*, в непрерывном становлении, в котором человек играет роль носителя самосознания всеединства и субъекта его реализации. Хотя при этом история, человек и другие компоненты становящегося бытия зачастую представлены посредством мифогенных образов, сочетающих конкретность ценностно-нормативных интерпретаций с универсальностью архетипов. В качестве примеров таких образов можно привести Церковь, Богочеловечество, Мировую душу, Софию и другие, имеющие чрезвычайно важное значение в философии Соловьева и его последователей.

Стремление выразить цельность, непреходящую взаимосвязь «всякого во всем» одновременно с многообразием, уникальностью каждого элемента сущего так или иначе заставляет признать некоторую степень равноправия различных путей познания и различных способов фиксации и формализации достигнутого знания. Поэтому гносеологическая стратегия всеединства неизбежно синкретична в своей основе и включает собственно интуитивно-мистический опыт, авторитет вероучения (в том числе и сугубо догматического), конкретность личностного жизненного созерцания, равно как и строго дефинитивный порядок логической дискурсии. Но при всем этом подлинным ядром и главным стимулом всеединого миропонимания остается интуитивное знание; если система всеединства основывается на отчетливо осознаваемом религиозном начале и само Единое мыслится как божественно-

трансцендентальное, то этот интуитивный базис оборачивается мистицизмом. Выработанный таким путем первичный интуитивно-понятийный образ всеединства затем получает разнообразную — в зависимости от особенностей личности философа и культурно-исторического контекста — категориальную, идеологическую и/или конфессиональную оформленность. И уже на этом базисе разворачивается дискурсивная система теоретической философии.

Коль скоро в христианской традиции, к примеру, первичная интуиция всеединства предстает как Бог в его единстве и троичности, то именно этот образ для философа-христианина является столь же непосредственным, так сказать, априорным, как и самоочевидность мистического переживания. Великий немецкий мистик Мейстер Экхарт утверждал: «Я... не раз говорил и говорю о свете души, несотворенном и несотворимом... И этот свет воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает его в действии внутреннего богорождения!» И далее в этой проповеди он высказывается: «...Несомненно, что в недрах моей души, взятой в одном существе, свет этот не занимает более высокого места, чем всякая другая чувственная способность ее, слух или зрение, или иная сила, способная страдать от голода, жажды, холода и зноя. И это происходит от того, что существо есть нечто простое, цельное. <...> Поэтому, если брать силы души в одном существе, они все равны и все стоят одинаково высоко; если же рассматривать их в действии, то одна гораздо благороднее и выше другой»<sup>63</sup>. Утверждение, абсолютно идентичное нашему, но выраженное языком символов и коннотаций средневековой мистики!

Во всяком случае, непосредственность восприятия такого рода влечет за собой признание и переживание *соравности* воспринимающего предмету (и результату) восприятия, особенно, если учесть его интимно-личностный характер. Главные следствия такого глубинного проникновения в сущность всеобщей взаимосвязи, открывающейся как глубина и сущность себя самого, можно проиллюстрировать двумя высказываниями. Первое принадлежит Николаю Кузанскому: «В любом творении вселенная есть

---

<sup>63</sup> Мейстер Экхарт. О единстве вещей // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 38.



само творение и, таким образом, любое получает все, все вещи, дабы в нем они стали ограниченным образом»<sup>64</sup>. Второе вновь заимствовано из проповеди Экхарта: «...Должен Бог излиться всей силою Своей в каждого человека, дошедшего до глубины. Излиться всецело, так, чтобы ни в жизни Своей, ни в сущности Своей, ни в естестве Своем, ни даже в самой божественности Своей не сохранилось ничего для Себя; но щедрый плод принося, всецело излиться в человека, отдавшегося Богу и избравшего глубочайшие места!»<sup>65</sup>

В таких утонченных и вместе с тем экстатически-эмоциональных формулах гносеология всеединства обосновывает представления об универсальном мирострое как целостном живом организме, вводя тему свершения, исхода этого строя, его нисхождения в сущность человека. Тем самым человек становится потенциально онтологическим центром космоса — как природного, так и духовно-божественного — и, в этом своем качестве, соравным Абсолюту. Можно сказать, что в этом антропоцентрическом пафосе христианская метафизика всеединства коренным образом расходится с неоплатоновской традицией. Отстранение от мира, духовная аскеза здесь есть лишь необходимая процедура очищения сознания для вхождения в структуру живого бытия мира, а сам мистический опыт, сосредоточенное созерцание божественного призваны подтвердить причастность и соравность человека высшим слоям бытия и указать путь, пройдя который, он реализует себя должным образом.

Исходя из вышеизложенного, можно резюмировать основные аспекты взаимоотношений античного и христианского понимания и философского раскрытия темы всеединства. Сделать это можно с помощью аналогии, которую проводил Соловьев, анализируя неоплатоновские и христианские формулы божественной троичности: «Что касается вообще до формул этого догмата, установленных церковью, ...то ...эти формулы ограничиваются, понятно, лишь самыми общими определениями и категориями... Метафизическое же развитие этих определений и, следовательно,

---

<sup>64</sup> Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Избр. соч. М., 1937. С. 78.

<sup>65</sup> Там же. С. 36—37.

умозрительное содержание этих формул было предоставлено церковью свободной деятельности богословия и философии, и несомненно, что к этим определениям может быть сведено и что этими православными формулами покрывается все существенное содержание александрийских умозрений о трех ипостасях... С другой стороны, для полного логического уяснения этого основного догмата неоценимым средством могут служить нам те определения чистой логической мысли, которые с таким совершенством были развиты в новейшей германской философии, которая с этой формальной стороны имеет для нас то же значение, что для древних богословов имели доктрины Академии и Ликеея...»<sup>66</sup> Через эту прозрачную аналогию можно выстроить общую логическую картину развития всеединства в различных культурных парадигмах. Здесь мы наблюдаем преемственность наиболее существенных логико-диалектических формул (диалектика троичности и логика эманации) и единство методологических принципов системотворчества (синтез интуитивно-мистического и рационально-дискурсивного познания). При этом nasledующая метафизическая традиция ориентирована не только на развертывание собственной аутентичной модели, но и на последовательное преодоление предшествующих (альтернативных) вариантов всеединства. Действительно, идеологическое противостояние христианской метафизики всеединства ее неоплатоновскому варианту, от коего взята была как раз логико-дискурсивная компонента, весьма напоминает отношения русской метафизики всеединства с немецкой классической философией, опыт и инструментарий которой регулярно используется и, одновременно, подвергается жесткой критике. А в силу таких специфических отношений сама парадигма всеединства всякий раз оказывается погруженной в новый культурно-теоретический контекст, в котором и происходит новый виток ее раскрытия.

Это иллюстративно подтверждается и в рассуждениях С.С.Хоружего: «...Философский вопрос: “как возможно всеединство?” не может иметь одного исчерпывающего ответа. Заключенная в нем проблема дескрипции внутреннего механизма

---

<sup>66</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 77—78.

всеединства допускает лишь, собственно, не ответ, а только все новые и новые переформулировки и переосмысления, которые всякий раз по-новому демонстрируют апорийность, присущую природе всеединства, однако отнюдь не дают законченной экспликации этой природы. В итоге, в каждую эпоху жизни философской традиции постижение всеединства заново оказывается проблемой — так что всеединство выступает как некий топос философского мышления, одновременно — предмет философствования и неиссякающее побуждение к нему, один из вечных источников философского «удивления»<sup>67</sup>.

Поскольку же сверхзадачей синтеза всеединства для Соловьева было восстановление ценности христианства в новых социокультурных условиях и исторических обстоятельствах, то основные принципы и мотивы философско-теологического раскрытия всеединства в рамках традиционной христианской парадигмы являются одной из основ для установления «пунктов взаимопонимания» Соловьева с прошлым и современностью. Наиболее существенные черты христианской мистики всеединства можно описать следующим образом:

— исходная парадигма экклезиологического видения мира, истории, человека; архетип Церкви представляет собой наиболее устойчивый символ, образ всеединства, получающий не только социально-антропологические, но и метафизические, историософские и ценностно-нормативные интерпретации;

— синтез догматических предпосылок и формул всеединства с ориентацией на целостно-интуитивное созерцание Единого как Бога и, одновременно, использование дискурсивно-логических конструкций языческого неоплатонизма для системно-рационального выражения этого синтеза;

— актуализация умозрительных концепций неоплатонизма в контексте учения об обожении; введение метафизики Троицы в историософскую и нравственно-экзистенциальную перспективу;

— развитие специфических мотивов, направленных на преодоление традиционных для христианства монизма и теоцентризма;

---

<sup>67</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина. С. 35—36.

разработка кардинальной темы соравности человека абсолюту и его центрального положения в процессе осуществления всеединства (у таких мыслителей, как Экхарт, справедливо усматривают зачатки антропоцентрической философской парадигмы Ренессанса и Просвещения).

## Глава 2. СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ В.С.СОЛОВЬЕВА

### § 1. Исходные принципы философского синтеза Вл.Соловьева

Ранее в работе достаточно внимания было уделено выяснению основополагающих черт метафизической традиции всеединства. Речь шла о генетических линиях этой традиции, т.е. об установлении характерных оснований сближения христианской мистической традиции всеединства с традицией неоплатонической школы. При этом вопрос о проблематичности такого сближения (хотя бы с позиций самой христианской культуры) в полной мере не ставился. Конечно, можно в этом вопросе ограничиться и констатацией факта, что «Платон дошел до нас и прямо, через школу и университет, и косвенно, через христианство, которое становясь в первые века нашей эры главной философией крещенных государств, вобрала в себя платоническую (неоплатоническую) философию, хотя современная религиозная философия уже плохо помнит или даже совсем не знает, до какой степени она платонизм»<sup>68</sup>. Но в то же время остается до конца не решенной проблема — до какой степени мы можем сближать и сопоставлять, с одной стороны, явления христианской культуры, пронизанной специфическими (пусть и выдаваемыми за общечеловеческие) ценностями, специфическими образами и рецептами взаимодействия с миром, и, с другой стороны, продукты античной мудрости, языческой по сути? Последний пункт нашего краткого резюме прямо соотносится с некоторыми мотивами философского синтеза, проект которого обосновывал Соловьев. Дело в том, что его проект «свободной теософии» можно понимать не только как методологическую новацию, но и как инструмент преодоления «разрыва времен»: мистическая парадигма всеединства, типичная для позднеантичной и средневековой мысли, вводится в рамки доминирующего в современности стиля философско-теоретического мышления.

---

<sup>68</sup> Бибахин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 263.

Фактически, никто всерьез не отрицает логического либо формального тождества неоплатонических и христианских формул троичного и триипостасного характера мирового процесса и структуры сущего. Но вот уже чуть глубже, скажем, в вопросе о характере порождения сущего Творящим началом, выясняются существенные расхождения: неоплатоновская эманация, заняв важное место в философских учениях всеединства (учения Псевдо-Дионисия, например), никогда не была признана *догматической*. Напротив, с позиции ортодоксального вероучения, эманация отвергает догмат о благодатном и одномоментном творении мира Богом, лишает его атрибута Личности (Сверхличности), абсолютной свободы и безусловности. Иллюстрацией к вышесказанному могут служить слова С.Н.Булгакова, который уделял особое внимание различию в христианском богословии неоплатонических идей и собственно христианских. Он высказывает следующую мысль: «...При противопоставлении творения и эманации главный спор идет не о Боге, но о мире, не о божественной основе мира, но об его тварной природе: есть ли мир только пассивно рассеивающая и ослабляющая лучи божественного света среда, или же он по-своему собирает, отражает и проявляет их? Есть ли особый фокус мира, возможен ли мир наряду с Абсолютным и как и в каком смысле?»<sup>69</sup> С точки зрения Булгакова, платоновская трактовка происхождения мира из Абсолюта имеет «свою правду» (например, происхождение мира от полноты Единого), но, в то же время, она лишает мир своей самобытности, собственного смысла, свободы и цели, что, по мнению Булгакова, есть только в христианской идее творения. Он не исключает влияние многих идей языческого автора на основополагающие доктрины, но указывает на их подчиненное место: «Понятие творения поэтому *шире* понятия эманации, оно его в себя включает, так что творение есть эманация *плюс* нечто новое, создаваемое творческим *да будет!*»<sup>70</sup>

И такого рода соотношение можно обнаружить почти во всех основных построениях всеединства, так или иначе касающихся

---

<sup>69</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и размышления. М., 1994. С. 158.

<sup>70</sup> Там же.

наиболее общих вероучительных канонов христианства. В этом смысле метафизика всеединства Соловьева может оказаться еще более сложной проблемой для компаративного исследования, поскольку русский философ в своем творчестве опирался не только на христианскую догматическую и мистико-философскую традицию, но и на современную ему европейскую рационалистическую метафизику. А последняя, так или иначе, осознавала себя в противопоставлении с «догматической» и «схоластической» философией Средневековья и выступала от имени внерелигиозного, светски-социального сознания новой европейской культуры. Между тем, как уже говорилось, сам Соловьев видел свою главную задачу в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно разумного мышления», сохраняя, вместе с тем, глубинные смысловые значения христианства для культуры и жизни.

Основной смысл именно такого философского постижения убедительно проясняет тот факт, что «теория Соловьева представляет собой одну из попыток идеально-реалистической религиозной философии создать цельное мировоззрение, состоящее из синтеза науки, философии и религии»<sup>71</sup>. Этим же предписывается и двойная задача философа: с одной стороны, восстановить руководящее значение христианства не только как личной веры, но и как глубинного основания самой культурной и общественной жизни современного человечества, как мощнейшего фактора исторического движения (осмысленного и целенаправленного). С другой же стороны, встает проблема преодоления односторонности самой современной секуляризованной культуры, в которой доминирует рационализм, эмпиризм и прагматизм, культуры, поставившей в центр своего внимания индивидуальность, ее цели, устремления и выгоду, рассматривающей этическую проблематику сквозь призму субъективизма и релятивизма.

Именно эта двойственность насущной задачи духовной и практической культуры, как ее видит русский философ, закладывает основы того феноменального характера его философствования и теоретической систематики, который можно обозначит как *мистический рационализм*. Очерчивая более конкретно логику и смысловую значимость развертывания системы «положительного

---

<sup>71</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 143.

всеединства», отметим, что теоретически задача конструктивного синтеза науки, философии и религии здесь не играет самодовлеющей роли. С одной стороны, это есть методологическое раскрытие исходных интенций философского мышления, с другой стороны, это есть и путь всестороннего раскрытия первичной интуиции мирозерцания разнообразными теоретическими средствами. Эта исходная интуиция есть, несомненно, интуиция всеединства; и можно предположить, что сам принцип теоретической реализации потенциального единства науки, философии и религии является одним из следствий господства данной интуиции в философском видении мира.

А потому, соглашаясь с суждением В.В.Зеньковского о том, что философское творчество Соловьева росло из нескольких корней, возразим против его абсолютизации. Зеньковский не считает возможным выявить принципиальный исходный стимул или предмет философского поиска Соловьева и взамен предлагает пространственный список разнообразных «корней» его философии. Гораздо более обоснованным представляется утверждение С.Н.Булгакова, согласно которому именно *всеединство* как фундаментальная личностная и духовно-культурная интуиция «составляет основное начало всей философии Соловьева, ее альфу и омегу»<sup>72</sup>. Видимо, на восприятии соловьевской философии Зеньковским сказывается недооценка специфики всеединства, которая не может являться периферийным элементом какой-либо теоретической системы, но, будучи ее основой, требует синтеза различных парадигм и методологий.

В конечном счете, сам замысел и попытка осуществления столь разнопланового синтеза предполагают твердую веру в его достижимость. Тем самым подразумевается изначальное единство различных уровней и феноменов культуры, наличие единой цели и единого смысла их функционирования, но это нечто иное, как одна из возможных формулировок всеединства в его специфическом — *синкретическом* аспекте. Всякий раз, сталкиваясь с разноплановостью и противоречивостью оснований философии Соловьева, можно обнаружить их сущностное единство, покоящееся на

---

<sup>72</sup> Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Вл.Соловьева // От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 195.



глубокой вере самого философа в реальность «положительного всеединства» в универсальных масштабах.

Отсюда, интуиция (идея, принцип) всеединства есть, действительно, наиболее глубинное основание философствования Соловьева. И она, как таковая, определяет не только его смысловые аспекты, но и способы их системно-дискурсивного выражения. По отношению к этой идее все остальные стимулы, источники и принципы его творчества оказываются перманентной конкретизацией, актуализацией, раскрытием и обоснованием фундаментального символа всеединства в частных областях теоретического мышления. Само их разнообразие и многоликость являются лишь манифестацией потенциальной неисчерпаемости идеи всеединства в ее философской коннотации, символаобразующей мобильности. Что, в свою очередь, позволяет оперировать философией всеединства в различные культурные эпохи, в различных социокультурных условиях, интерпретируя ее в различных парадигмально-ценностных контекстах.

Если именно идея «положительного всеединства» в различных ее аспектах определяет принципиальную направленность философского мышления Соловьева, то следует выяснить логику системного развертывания концептуальных структур всеединства, равно как и логику осуществления того интерпарадигмального синтеза, который мыслится философом в качестве главного пути раскрытия внутреннего потенциала и механизма всеединства.

Анализ учений, развивавшихся в русле всеединства, показывает, что первичные основания систем, как правило, имеют характер онтологических (космологических) интуиций. Тем более, что и само понятие всеединства носит первоначально характер онтологической категории (начиная с античной платоновско-неоплатоновской традиции); христианство придает этой онтологической категории несколько иной смысл, увязывая проблему изначальности мироздания с вопрошанием о его исходе и о месте человека в мировом процессе. Если признать, что безначальным истоком мира является Единое-Бог, то и непосредственная либо опосредованная причастность человека Первоединству обнаруживает себя в стремлении к обожению и как бы «просвечивает» его судьбу.

Важнейший шаг в философском раскрытии всеединства — утверждение того пути гнозиса, который позволяет связать «умный мир» Единого и его ипостасей с человеческим миром благодаря мистическому восприятию, непосредственно-интуитивному переживанию этой взаимосвязи, сохраняющейся в виде памяти об исконной нераздельности Единого и единично-многообразного. Гносеология философии всеединства предлагает первые возможности, первые ступени на пути достижения (или восстановления) первоначальной целостности как самого человека (открывающего свою подлинность в мистическом общении-слиянии с Единым), так и всего мироздания, обретающего в этом мистическом акте свое Единство (в этой связи уместно напомнить слова Экхарта о «богорождении», свершающемся в восприятии душой подлинной сущности Бога). Фактически получается, что существующая или даже сверхсущая Истина (она же Единое, Благо, Ум, Красота и т.д.) обретает свой смысл лишь в открывающем ее для себя сознании, хотя само существование ее совершенно независимо от последнего!

Далее, в соответствии с основными характеристиками мистического познания, обретение человеком цельного знания-восприятия Единого-Истины, наделяющей окружающую реальность и собственное существование познающего неким универсальным смыслом, означает возможность кардинальной переориентации жизненной и духовной деятельности человека, рефлексии над своим местом и ролью в мировом процессе. Вместе с тем это знание-осмысление носит всечеловеческий характер; именно христианская мистика всеединства вводит в круг философского постижения историософские мотивы, тогда как неоплатоники фиксировали свою мысль на значении всеединства для индивида как субъекта мистически-экстатического постижения. Антропологическая и историософская «привязка» всеединства раскрывает свой потенциал в характерных эсхатологических построениях, сливающих воедино мистико-теософские и собственно теоретические аспекты в кульминации Богочеловечества. Последнее является средоточием специфически христианского переживания, чувствования всеединства.

Если проследживать логику развития Соловьевым своей философской системы, то общая картина будет несколько отличной от

вышеизложенной. Рассматривая эту логику в соответствии с очередностью написания им основных трудов и их внутренней структурой, мы получаем примерно такую картину: первый крупный труд — диссертация «Кризис западной философии (Против позитивистов)» — в силу своей критической направленности имеет преимущественно методологический характер. «Философские начала цельного знания» (1877) открываются обширным «общеисторическим введением», формулирующим основные идеи философа в области философии истории и философии культуры, и даже введением в политическую философию. Сама работа сосредоточена, в основном, на вопросах методологии познания и системно-теоретического выражения метафизики. Последнее фундаментальное произведение философа — «Теоретическая философия» (1898—1899) — начинается с рассмотрения *этической проблематики*. Такой путь последовательного развертывания теоретической системы объясняется, по-видимому, тем, что Соловьев мыслил себя и свою философскую систему в контексте современной ему философской ситуации и общекультурной традиции, из которой она истекает. Если принять за основной критерий идентификации философских направлений Нового времени методологический принцип, то станет очевидно, что именно в соответствии с ним осуществляется саморефлексия европейской метафизики. Это явствует уже из самих определений: эмпиризм, рационализм, сенсуализм, окказионализм, интуитивизм и т.п. Соответственно, и для Соловьева был принципиально важен момент предварения положительного философского синтеза критическим анализом ситуации в современной ему философии и только после этого — обоснованием принципов собственной теоретической системы. А поскольку теоретические дискуссии центрированы относительно методологической проблематики, то и основоположения «нового теоретического синтеза» первоначально определяются в этом контексте.

С другой стороны, «Теоретическая философия» представляет собой несколько иной подход к проблемам философской теории. В качестве отправного пункта здесь берется не собственно философская проблема метода, а проблема всеобщей гуманистической значимости (предназначения) философии. В сравнении с перевозносимым и почти хрестоматийным ныне «Оправданием добра»

(1897)<sup>73</sup>, данный труд представляется достаточно сухим и схематичным. Но, продолжая линию, намеченную в «Оправдании...», этот компендиум итогов философских поисков Владимира Сергеевича, предьявленных в строго академической форме, еще раз подтверждает: этика — тот код, который открывает самое глубокое и, одновременно, наиболее непосредственное значение всеединства. По мысли «позднего» Соловьева, этика в реальной, «мирской» жизни и есть *практическое* раскрытие всеединства; его теоретической вершиной являются, в свою очередь, историософия и антропология.

Однако изменение последовательности текстуального изложения философского учения Соловьева не влияет на его внутреннюю логику: восхождение от предельно общих онтологических определений к их актуализации в частных философских дисциплинах и последующее возвращение к исходным постулатам — этот, так сказать, гегелевский прием структурирования теоретической системы прослеживается во всех основных трудах философа. Хотя в текстах позднего периода эта схема проявлена не столь отчетливо, она присутствует и сказывается в самой логике философского повествования (складывается впечатление, что мыслитель пользуется возможностью «высказаться взахлеб», прежде всего, по тем вопросам, которые вызывают наибольшую озабоченность и тревогу у него самого). Это отмечается и В.В.Зеньковским: «Даже и здесь можно установить некоторую непрерывность взглядов Соловьева: внешние оценки ...действительно изменились, но в основных идеях шла непрерывная переработка их, т.е. подлинная эволюция, а не резкая перемена»<sup>74</sup>.

Следует признать, что раскрытие всеединства в философском творчестве Соловьева носит, безусловно, динамический характер, в силу чего его отдельные аспекты время от времени (от текста к тексту) приобретают доминирующий характер. Но, обретая такое

---

<sup>73</sup> Сам Соловьев резюмировал: «...Эта книга навлекла на меня в русской прессе величайшую ругань и величайшие похвалы, какие я когда-либо слышал» (Соловьев В.С. Письма. Петроград, 1923. С. 223).

<sup>74</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 16—17.

значение в конкретном контексте, они не перестают быть органичными элементами системы всеединства, конкретизирующими и манифестирующими конструктами во всякой отдельно взятой сфере мысли.

С учетом представленных соображений можно перейти к анализу *онтологических оснований* философской системы Соловьева. Это, как представляется, не должно вызвать особых затруднений: во всех известных нам текстах русского философа более чем отчетливо предъявлена троичная схематика описания сущего как иерархии, типичная и для христианской религиозно-философской традиции, и для ее «парафразы» в классической европейской метафизике. Однако некоторые основные мотивы соловьевской онтологии отнюдь не так банальны в сравнении с архетипическими для христианской мысли концептами. Более того, здесь обнаруживаются и моменты, не свойственные даже неортодоксальной философско-мистической традиции. А прямое отождествление онтологических триад Соловьева с подобными схемами Гегеля и Шеллинга вызывало резонное сомнение уже у его ближайших последователей (хотя социокультурная семантика соловьевских построений все же достаточно близка спиритуалистическому всеединству немецких классиков).

Исходный пункт онтологических определений метафизики всеединства Соловьева — понятие «абсолютно сущего», или, иначе, истинно сущего, Первоначала, Божества. Оно одно обладает истинной первородной реальностью, и все иное производно от него. Само бытие существует лишь как предикат абсолютно сущего.

Эти определения имеют принципиальный характер и ясно показывают, что для Соловьева всякое бытие *может быть* лишь постольку, поскольку есть (реально существует) носитель или обладатель всякого бытия. В противном случае бытие — пустая абстракция, ибо «...всякое бытие относительно, безусловно только сущее»<sup>75</sup>. Логика этой категорической дефиниции довольно-таки явно нарушает укоренившуюся издревле традицию поставлять именно «бытие» в качестве исходной онтологической категории,

---

<sup>75</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 221.

а «сущее» полагать производным (эксплицируемым) компонентом системного дискурса. Но при всем этом смысловые мотивы данной диспозиции сущего и бытия аналогичны тем дефинициям Единого, которые акцентируют его сверхбытийственную атрибутику, так или иначе следуя неоплатонической (плотиновской) традиции.

Заметим, что критика первоопределений онтологии неоплатонизма со стороны христианской мысли всячески подчеркивает предельно абстрактный (логический, метафизический) характер Единого и его ипостасей; в самой же христианской версии философии всеединства постулируется и раскрывается живой, личностно-творческий характер унитарно-тринитарного Абсолюта. Но и в утонченных абстракциях Плотина можно обнаружить прямое указание на такие аспекты Единого (как причины всего сущего), которые *производят творческий акт*, порождая «свое иное» исключительно свободно, «от избытка», сверхполноты потенциального всебытия в себе. При этом Единое, как и Бог в Ареопагитиках, остается недвижимым и трансцендентным всякому сущему, обуславливая его в каждом моменте: «Все не-единое сохраняется силой Единого и есть то, что оно есть, благодаря ему»<sup>76</sup>. В таком своем качестве Единое Плотина, «Бог в себе» Экхарта, «Божественный Мрак» Ареопагита идентичны. Конституирование трансцендентного характера Первоединого начала призвано подчеркнуть неместимость истинного всеединства в рамки и категории телесно опосредованного и интенционально устремленного на «нечто» человеческого познания. Причем здесь горизонт познания (неистинного, ограниченного) тождествен горизонту «обыденной» экзистенции.

Насколько же соответствует данной традиции осмысление этой проблемы Соловьевым? Он, прежде всего, приписывает абсолютно сущему «обладание положительной силой бытия». Это означает, что, во-первых, оно само по себе свободно от бытия, и, во-вторых, заключает в себе бытие «в его положительной силе или же в производящем начале». Как представляется, порядок взаимоотношений бытия и абсолютно сущего в соловьевской версии имеет своим прообразом онтологическую триаду, предложенную

---

<sup>76</sup> Энн. V. 3. 15.

Николаем Кузанским: *бытие, возможность и возможность-бытие* (possest). В соответствующем трактате Кузанца есть дефиниция, скорее ставящая проблему, чем снимающая ее: «...Абсолютная возможность, о которой мы говорим, что благодаря ей то, что действительно существует, может действительно существовать, не предшествует действительности. Но она также и не следует за ней. <...> Поэтому абсолютная возможность, действительное бытие и связь того и другого совечны»<sup>77</sup>.

Здесь, на наш взгляд, есть существенное расхождение как с ортодоксальной концепцией креационизма, так и с неоплатонической схематикой эманации. Креационная модель генезиса бытия из ничто заранее обесмысливает вопрос о процессе и характере божественного творчества, сводя всю проблему к мифо-акциональным мотивам. Тем самым трансцендентность Бога (хотя бы только в восприятии «простецов» — но ведь именно ими держится христианство!) существенно ослабляется; здесь так или иначе всплывает архетипическая фигура антропоморфного Демурга, Плотника, Ткача, Гончара и т.п. К тому же, ортодоксальное вероучение настаивает, что творение происходит одномоментно или, точнее, вне времени, а пресловутая библейская седмица — не более чем аллегория. Логическая дискурсия эманации, в свою очередь, ликвидирует сколько-нибудь значимые персоналистические мотивы и параметры миротворения. Единое у Плотина, Прокла и других неоплатоников не может быть Отцом или Матерью; и если оно «рождающее», то, воистину, «не в путях человеческих». А это чревато тем, что сама кардинальная фигура христианского мировоззрения — Сын Божий — станет, вопреки утверждению св. Климента, всего лишь «математической единицей»<sup>78</sup>.

Таким образом, философия всеединства в эпоху Античности и Средневековья не дала удовлетворительного решения этой проблемы (удовлетворительного не только в смысле чистой логики, но и в смыслесообразности вероучению). Лишь мистико-диалектическая мысль ренессансного образца решительно склоняется в сторону тезиса о самодвижении, самораскрытии Единого—

---

<sup>77</sup> Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 140.

<sup>78</sup> Энн. V. 8. 4.

Абсолютного—Божественного, что, разумеется, лишь усиливает пантеистические тенденции в метафизике всеединства. Однако именно эта ее модель — в секуляризованной форме — воспринимается новоевропейской философией, обретая свое предельно схематическое воплощение в системах немецкого идеализма. И Соловьев, несомненно, воспринимает диалектическую онтологию троичности именно из этого источника. Как представляется, массивное использование им теологической терминологии во многом оказывается метафорическим: положительное всеединство как онтологема абсолютно сущего у него весьма далека по смыслу от ортодоксальных определений Бога.

Конечно, представление абсолютно сущего как самодостаточного «совершенного блага», обладающего вечной божественной свободой и не подпадающей никакой необходимости в основных символических значениях аналогично концептам христианского теизма. Как и в канонических учениях (например, у Августина Блаженного), божественная свобода от всякого бытия («положительное ничто») предполагает в то же время обладание всяким бытием. Абсолютно сущее свободно от каких бы то ни было определений, заключая их в самом себе, не исчерпываясь и не покрываясь ими. Его потенциальное «вседержание» выражается Соловьевым в стихотворной патетике:

Едино, цельно, неделимо,  
Полно созданья своего,  
Над ним и в нем невозмутимо  
Царит от века божество.  
Осуществилось в нем ясно,  
Чего постичь не мог никто:  
Несогласимое согласно,  
С грядущим прошлое слито,  
Совместно творчество с покоем,  
С невозмутимостью любовь.  
И возникают вечным строем  
Его созданья вновь и вновь.  
Всегда различно от вселенной  
И вечно с ней съединено,  
Оно для сердца несомненно,  
Оно для разума ясно.



В этих строках абсолютному первоначалу приписываются не только абстрактно-всеобщие характеристики (применение среднего рода и т.д.), но и конкретное содержание, «положительные аспекты». Сам творческий акт абсолютно сущего трактуется Соловьевым не как объективированный процесс эманации, не зависящий от внешней причины или от личностного побуждения, но как «отдание себя» в пользу становящегося тем самым мироздания. Философ видит в этом высшее проявление любви — жертвенность, явно предпочитая теософскую патетику христианства<sup>79</sup> безлично-логизированным формулам неоплатонизма.

Хотя в иных поворотах темы абсолютно сущего логико-диалектический дискурс доминирует над образно-поэтическим переживанием, лично оформляющим умозрение сущего (в стихах это выражено строками: «Она для сердца несомненна, она для разума ясна»). Диалектика абсолютно сущего выстраивается Соловьевым по традиционной схеме синтеза апофатического и катафатического видения Бога: «Абсолютное есть ничто и все: ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»<sup>80</sup>. Характерно в этом контексте описание русским философом путей постижения Единого у Плотина: «Божество понимается Плотинином не только как сверхчувственное, но и как *сверхмыслимое*, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, *неизреченное*. Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественного смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; отсюда логическое заключение, что искомое находится выше или по ту сторону всякого определения мысли и бытия. Оно есть *сверхсущее*, и мы логически истинно познаем его, когда отрицаем от него всякое понятие»<sup>81</sup>.

Необходимо несколько скорректировать это описание. Действительно, отрицательный путь постижения Первоначала оказывается

---

<sup>79</sup> Ср. с рассуждениями на эту тему М.Экхарта и Я.Беме, которые затем воспроизводятся С.Н.Булгаковым и Н.А.Бердяевым.

<sup>80</sup> Там же. С. 234.

<sup>81</sup> Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 392.

единственным, но лишь в том плане, что он указывает на внутреннюю апорийность, антиномичность дискурсивного определения Всеединства, истоком и средоточием которого является образ Единого или Абсолютного. Такого рода определение недостижимо посредством рационально-рассудочных операций, привязанных к вещно-предметным формам бытия, т.е. к «иному», «второму» в его отличии от Первого, Неделимого. Вообще, строго дискурсивное познание, по Плотину, вторично и, как таковое, «не достигает» до вещей и сущностей «первородных». Зато оно незаменимо там, где нужно ввести логический строй, последовательность истечения первоединства во множество. Плотин при этом совершенно определенно указывает, что Единое как Абсолютное Благо совершенно, неограниченно, незамкнуто. Оно всегда есть избыток, изобилие, «выступление из себя». Эманация онтологических сущностей из Единого происходит именно от этой исполненности, переизбытка, как и творение мира абсолютно сущим в учении Соловьева совершается от избытка Любви и свободы.

Аналогичное понимание сущности и природы Единого у Соловьева и Плотина предполагает и принципиально аналогичную картину их постижения как взаимодействия непосредственно-целостного восприятия, безусловного видения «сердцем» и «ясного», определенного и логически отточенного выстраивания категорий и символов в непрерывный «процесс в разуме». Здесь закладывается двуединство-противоречие сущностного видения, связанного с непосредственным чувствованием либо с высшими формами интуиции, с одной стороны, и рационально-теоретического исследования феноменального, данного как факт, с другой стороны.

В результате этого сущее у Соловьева определено как являющееся, а бытие — как явление. Тем самым между миром абсолютного и миром бытия устанавливается связь, сводящая многообразие *возможных* отношений между ними к классической модели «сущность — явление». Следовательно, абсолютная основа мира и сам мир связаны *необходимым* образом. Постулирование этой необходимости вырастает из глубокой уверенности Соловьева в том, что качеством действительности обладает только то, что *воплощено в действительности*. Именно так в его концепцию абсолютно сущего вплетается принцип несотворимости

материи. Следовательно, реализация безграничной потенции абсолютно сущего возможна лишь через ограничение ее материальностью. Здесь исходная монистическая концепция онтологии становится дуалистической, что определенным образом противоречит духу мистического всеединства. Хотя можно говорить о том, что оппозиция «идеальное/материальное» так или иначе входит в структуру фундаментальных построений всех метафизических систем всеединства в виде оппозиции «единое/иное» или, более явно, в понятии неопределенного и бескачественного *Ничто*, неподвижного и темного, но представляющего собой единственную основу для развертывания творческой активности порождающего начала. Это Ничто и Первома́терия осмысляется то как среда, в которую погружено изначальное божество, то как его собственная, неразличимая за троичностью, сущность...

Соловьев же не только прямо называет материю «по имени», но и последовательно представляет ее как своего рода принцип, позволяющий вывести интуицию абсолютно сущего на проговариваемый и логически систематизируемый уровень. Это дает основание Е.Н.Трубецкому считать, что «Соловьев мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистическим, но потому самому... он мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею»<sup>82</sup>.

Это противоречие самой системы и мировоззренческих ориентаций философа можно представить как результат сочетания мистической интуиции абсолютно сущего и его диалектической выраженности в рационалистическом русле новоевропейской метафизики, отвергающей (по крайней мере, в своих наиболее развитых формах) абсолютный монизм традиционного христианства. В этом специфическом способе философствования угадывается та же логика, которая постоянно присутствует в процессуальном развертывании теоретических положений метафизики всеединства.

С одной стороны, внешнее выражение онтологических оснований предстает как чисто рациональное, логически выверенное построение, оправданное опытом теоретического разума, *логического умозрения*.

---

<sup>82</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. С. 294.

С другой стороны, само содержание философской мысли, оформленное и аргументированное рационально, оказывается превосходящим рамки чистой логики, чистого (классического) разума. Ибо оно по самой своей природе принадлежит к пограничной сфере между религиозной догматикой, философским рассуждением и интуитивно-личностным опытом. И в этой сфере рациональное познание оказывается, в лучшем случае, рядоположенным с иными путями философского мышления, отвечая за дискурсивное развертывание и системно-теоретическую формализацию опыта, обретенного принципиально отличным способом. В этом смысле рационально-теоретическое конструирование всегда *следует* за непосредственным усмотрением сущности всего и вся, которое черпается из личного интуитивно-мистического созерцания.

В качестве иллюстрации этого тезиса можно отметить, что уже в близкой к Соловьеву по времени разработке идей всеединства в отечественной религиозно-философской традиции этот принципиальный синтетизм (а точнее *синкретизм*) постепенно утрачивает ту равновесность, к которой стремится сам основоположник отечественной метафизики всеединства. Так, С.Н.Булгаков, сохраняя синтетичность как методологическую основу философствования, восстанавливает в своих работах чисто платоновское восприятие материальности (телесности) как результата угасания, «падшести», темноты. Н.А.Бердяев, в свою очередь, стремясь выразить драматичность мирового первоначала и миротворения, вводит в онтологическую схематику «темное ничто», в недрах которого коренится Свобода как «добытийственное отрицательное начало». Поскольку «ничто» (*ungrund*) вообще не имеет и не может иметь каких-либо разумных определений, то и истечение мироздания также из него не совместимо с дискурсивной последовательностью. А стало быть, и не может быть представлено в однозначной генетической схеме, процессуальности.

Разумеется, такой отход от методологического синтетизма не только определен конкретной социокультурной ситуацией, в которой создавались данные учения, но и обладает рядом преимуществ, как ни странно, вполне логичных по своему происхождению. По крайней мере, пост-соловьевские философские теории

более однозначны и последовательны в развертывании внутреннего потенциала исходных идей-интуиций. Но ради этого неизбежно приносится в жертву универсалистская компонента метафизического мышления. А если внутрисистемный дискурс основывается на синкретическом соединении разноплановых религиозно-культурных и методологических парадигм, то это происходит зачастую едва ли не помимо воли и осознанного авторского воздействия (впрочем, почти любого выдающегося философа можно «обвинить» в том, что он не до конца отдает себе отчет относительно того, какие влияния он испытывает и чьи идеи воспроизводит). Нам, во всяком случае, важно то, что Соловьев не просто использовал какие-либо идеи, категории и методологические приемы в своей философской системе, но вполне сознательно ставил перед собой именно эту задачу: достижение «положительного всеединства» и в пределах философской теории, и — потенциально — в масштабах жизненных реалий.

Спиритуалистический монизм аутентичного неоплатонизма и опирающихся на эту традицию религиозно-философских систем не удовлетворяет Соловьева, прежде всего, в том отношении, что присущая им логика выстраивания теоретических конструкций и категорий основывается на иерархии последовательного *нисхождения*. Даже учитывая, что в процессе разработки собственной системы Соловьев имел в виду идею всеединства почти исключительно в ее христианской версии<sup>83</sup>, включая те специфические модификации, которые она приобрела в немецкой метафизике XIX в., можно уверенно утверждать о его несогласии с нисходящей иерархией такого рода. Дело в том, что в рамках подобной схемы нисхождение от Единого, Бога, Первоначала к многообразию материального бытия всегда предопределяет восприятие

---

<sup>83</sup> Безусловно, нельзя отрицать весьма раннего влияния гностических и неоплатоновских идей на Соловьева, по большей части почерпнутых им во время научной работы в Великобритании и поездок по Ближнему Востоку (1875—1876). Однако, как представляется, эти влияния обретают существенную значимость — как теоретическую, так и личностную — уже в поздний период творчества. По крайней мере, в своих поздних работах (включая статьи для Словаря Брокгауза и Эфрона) Соловьев не просто анализирует соответствующие идеи, но и весьма неоднозначно рефлексивирует по поводу своего к ним отношения и идейных параллелей.

последнего как неполноценного, несубстанциального, неупорядоченного и т.п. Это, в частности, предельно отчетливо выражено Плотинем в его иерархии уровней бытия, построенной по принципу «свет — тьма». Если Единое здесь — абсолютный свет и единственный источник света, «светило двух миров», то эманулирующие из него сущности распределяются по степени убывания света, угасания исходного (предвечного и присносущего) сияния. Материальность характеризуется *полным* отсутствием всякого света. Погруженность индивида в это беспросветное телесное существование фактически лишает его возможности «обратного» просветления души и ума посредством мистического восхождения к Единому.

Соловьев конституирует логическую картину мироздания с несколько иных позиций. Будучи представителем христианской культурной парадигмы, он представляет онтологическую систему в виде Ликов христианской Троицы. В этом плане ему было несколько проще, чем Плотину, самостоятельно выведившему диалектику триипостасного строя мироздания, в то время как к услугам Соловьева была тысячелетняя история христианской теологии и философии с ее отточенной символикой и диалектикой Троицы. Соответственно, выстроенная Соловьевым онтологическая иерархия уже по одному своему историческому положению (но не по смыслу) должна быть иной. Прежде всего, онтологические сущности у Соловьева имеют одновременно и абстрактный, и *личностный* характер. И в самом деле, его диалектика и символика, непосредственно следуя христианской традиции, приобретают некоторые аспекты личностных взаимоотношений. Между тем, платоновская *эманация* представляет универсальный процесс миротворения в виде строго последовательного, хотя и одномоментного ряда истечения. Владимир Соловьев, отвергая сам принцип эманации как противоречащий основным догматам христианского вероучения (в частности, доктрине творения как сознательного акта божественной сверхличности), тем не менее, разворачивает картину мирового процесса отнюдь не в терминах креационизма, а скорее в духе гегелевского и шеллинговского самодвижения, которое при ближайшем рассмотрении оказывается аналогичным платоновским определениям эманации. Тем самым подтверждается принципиальный для всеединства момент

взаимного тождества *целого и части*, в своей генетической функции выражаемого именно процессом эманации. Но Соловьев, пытаясь избежать слишком явного отождествления своей концепции миротворения с отвергаемым им (в том числе и по профессиональным соображениям) принципом эманации, характерным образом скрыто подменяет троичный принцип Божественного Первоначала на своего рода четверичный. Таким образом, онтологическая и порождающая структура мироздания у него разворачивается как одновременно-последовательное воплощение Ликов христианской Троицы — Отца, Сына и Духа Святого. Но сами они предвечно содержатся в лоне Единого — абсолютно сущего.

Первая ипостась — Отец, или Эн-соф (Эйн-соф, что в терминологии каббалистики означает «Не-ничто»), вторая ипостась — Сын, Слово или Логос. Формально соответствуя Мировой Душе, Святой Дух являет собой принцип связи, тождества Отца и Сына. Эти три ипостаси общи всему сущему. Следующая ступень — категории сущего как существующего, сущности как идеи, бытия как проявления модусов бытия (последнее тождественно природе, или, по Гегелю, «субъективным самоопределениям Духа»). Но в данном случае важны не сами категории, а их логически предзаданный характер, именно то, что все они суть выражение абсолютного через Логос, являющегося тем самым «актом откровения». Это означает, во-первых, что сверхреальность умопостигаема, будучи воплощена в Логосе, все же так или иначе доступна разумному познанию, и, во-вторых, что «абсолютное не может существовать иначе, как осуществленное в своем другом»<sup>84</sup>. Для Соловьева принцип нераздельности сущности и явления важен настолько, что в его онтологической концепции акцентируется не столько полагание мирового бытия абсолютно сущим, сколько взаимоположение этих начал; иначе само абсолютно сущее утрачивает смысл и действительность вне саморазличения в бытии.

Фактически это означает ликвидацию самодовлеющего «умного мира» классического платонизма, его сращивание — если не генетическое, то логическое — с космосом «вечно сущего». Тем самым не просто устанавливается некая философская схема бытия,

---

<sup>84</sup> Соловьев В.С. Цит. соч. С. 243.

но картина мира, одухотворенного на всех его уровнях и во всех проявлениях. Эта одухотворенность (что для Соловьева есть синоним жизни) пронизывает все мироздание, достигая и самой материи, которая традиционно — со времен Платона и Аристотеля — осмысливается идеалистической и религиозной мыслью либо как пустота (бескачественность, потенциальное бытие, пассивное бытие), либо как источник несовершенства, искажения предвечного замысла, его угасания во грехе. Здесь Соловьев отходит и от традиционного рационалистического полагания материи как чистой восприимчивости и инертности. Мысль философа движется в направлении образа материального начала в духе одухотворенной субстанции Бенедикта Спинозы или Джордано Бруно. Это явствует из того, что у Соловьева материи вообще приписывается свойство ощущения, в силу чего она мыслится как «предикат субъекта». Учитывая, что единым и единственным субъектом в фундаментальной онтологической схеме является абсолютно сущее, можно сделать вывод о двух важных мотивах. Во-первых, некая форма материальности присуща самому абсолютно сущему; во-вторых, материя не есть нечто, рядоположенное или противоположное Богу, но и не есть результат его творческого акта, поскольку присуща ему самому атрибутивно, имманентно.

Возвращаясь к анализу соловьевского понятия абсолютно сущего, отметим, что Логос есть абсолютно сущее в саморазличении, или «определенное сверхсущее», положенное через свое иное. Особое выражение Логоса в идее есть истина, где сам Логос — Ум, а способ его бытия — представление. Логос потенциально содержится в Эн-соф и порождается им как «его вечное проявление». Следовательно, все, существующее благодаря Эн-соф, обладает не только ощущением, но и, потенциально, представлением.

Третья ипостась абсолютно сущего — Душа или Святой Дух. В своем логическом бытии это есть идея. А идея, в свою очередь, есть проявление абсолютного посредством Логоса. Следовательно, абсолютное присутствует во всех своих проявлениях и порождениях, оставаясь самим собой. Но этот его сверхреальный способ бытия не трансцендентен: проявляясь как идея, абсолютно сущее тем самым доступно разумному познанию (другой вопрос, какой его степени и способу). В таком своем качестве абсолютно



сущее есть объединяющее начало мира — в его целокупности и множественности, и, в то же время, исток единства мышления, предстающего в мире как комплекс различных познавательных способностей.

Следует отметить весьма своеобразный характер этой онтологической схематики. С одной стороны, это достаточно типичная для христианской метафизики всеединства модель онтологической системы, где все понятия одновременно выступают как мифо-образы, нуминозные символы и как логические категории рационального толка. Но, вводя содержание внерациональных интуиций религиозно-мистической онтологии («в положительно разумную форму»), т.е. в метафизическую дискурсию, Соловьев превращает (и семантически, и терминологически) укоренившиеся связи между двумя важнейшими категориями традиционной онтологии — бытием и сущим. Классическая философия, соотнося сущность всякой вещи со сферой абсолютной идеи (в каких бы терминах она не предстала), тем самым приписывает тотально-трансцендентальный, «первопорядковый» статус именно *бытию* (как мы знаем, это закрепилось уже со времен элеатов, введших понятие бытия как такового в круг философских проблем). Бытие, как правило, суть основа и вместилище всякого сущего, самой его возможности. Сущее, соответственно, есть вещь или совокупность вещей, предметность, пространственно-временная ограниченность и раздельность которых допускает то или иное эмпирическое «прочтение» вещно-природного Космоса. Соловьев же, напротив, первое именует сущим, а второе — бытием. Несомненно, такое «вольное» обращение с привычными и почтенными категориями философского разума имеет свои причины. Одна из них — потребность преодоления чистого трансцендентализма в трактовке бытия, естественным образом провоцируемого самим противопоставлением бытия и сущего. Анализируя этот ход соловьевской мысли, П.П.Гайденко указывает: «В языковом отношении здесь, вероятно, есть свой резон: сущее — это субстантивированное причастие, а бытие — отглагольное существительное. В первом больше от подлежащего, а во втором — от сказуемого; поэтому, по Соловьеву, приписывание бытия

есть предикация»<sup>85</sup>. Таким способом он достигает двух целей: устраняет неизбежную для рационалистической метафизики условность связи всеобщего и единичного и подчеркивает непосредственно динамический характер истоков мироздания, располагая их не в бытии, а в сущем — сам термин стереотипически рождает ассоциацию с тем, «что есть на самом деле», и с тем, что движется, становится.

Таким образом, проясняется суть взаимодействия вне-рационального содержания основных интуиций и их логико-рационального, формализованного развертывания. Фактически, сама «невыразимая» истина мистического созерцания транслируется в дискурсивную форму разумного, тогда как отвлеченные и рафинированные формы теоретического мышления приобретают неожиданную конкретику и образность, которые искони свойственны мистической философии. Так происходит и с понятием сущего, которое, будучи метафизической категорией первоначала, особо привлекательно для Соловьева еще и тем, что он прочно ассоциируется с библейским откровением Бога Моисею: «Аз есмь сущий». Следовательно, в понятии сущего присутствует не только уровень его философской рефлексии как первичности, всеобщности, единства, но и мифообразная ассоциативность, дающая представление о нем как об идеальной безусловной личности. Это дает П.П.Гайденко основания сопоставить онтологические формулы Соловьева и Гегеля: «Неслучайно и Гегель, и Соловьев начинают не от принципа субъективной достоверности (“Я”), как это делали Декарт, Кант и Фихте; оба они начинают, по существу, с божественного Я. Только здесь Гегель стоит ближе к пантеизму, толкуя божественное Я как субстанцию-субъект, а Соловьев, стремясь оставаться в рамках теистической традиции, рассматривает сущее как божественное Я»<sup>86</sup>.

Важнейшее следствие этого расхождения в том, что вся универсальная диалектическая система Гегеля представляет собой внутренне замкнутое пространство прогрессирующего становления абсолютной идеи. Это становление является развертыванием,

---

<sup>85</sup> Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю.Н.Давыдова. М., 1988. С. 59.

<sup>86</sup> Там же. С. 60.

или скорее саморазвертыванием, божественной субстанции-субъекта из неразвито-абстрактного начала в конкретно-завершенное, абсолютное понятие. По гегелевской схеме весь мировой процесс есть, собственно, генезис самого абсолютного. По-другому представлена картина развертывания сущего у Соловьева: если в качестве Первоначала у него выступает не совершенно абстрактное «существо» (бытие), а сущее, заключающее в себе всю полноту его возможных определений, то его распределение по уровням бытия не является самодовлеющим в мировом процессе.

Даже троичный характер последнего оказывается своего рода метафорой, формально-языковым определением, но не типом «божественной истории», оказавшимся в свое время в центре онтологических построений Н.А.Бердяева. В трудах Соловьева преимущественное значение приобретает осмысление и теоретически строгое описание развертывания личностно-безусловного начала в мир. В этом вопросе он существенно отходит от традиции христианской догматики творения: практический мир у него не столько создан в свободном творческом акте Бога, сколько возник из него в *порядке вещей*, создавая единство универсального становления Космоса в его полноте и цельности.

Таким образом, «всякое действительное бытие есть явление, и кроме явления нет действительного бытия. Но из этого не следует, чтобы бытие было все. Но кроме бытия есть еще сущее, без которого невозможно и само бытие, как явление невозможно без являющегося. Сущее есть являющееся, а бытие есть явление»<sup>87</sup>. В таком случае, в отношениях сущего и бытия устанавливается характер необходимости, но поскольку это сближает онтологию соловьевского всеединства с принципиальным дуализмом, философ вводит принцип обратного отношения бытия и сущего, постулируя свободу последнего от первого. Е.Н.Трубецкой комментирует этот момент его философии так: «...Для Соловьева божественная идея, будучи неотделимой частью вечной божественной природы, есть вместе и сущность всего существующего. С этой точки зрения все в мире *насквозь мистично*, все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной

---

<sup>87</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. СПб., 1911—1913. Т. 1. С. 307.

природе как явление к сущности. Но, с другой стороны, раз идея выражает собой *сущность всего здешнего*, то мир идей становится тем самым слишком естественным, понятным: он отделяется от нас неуловимой, едва заметной гранью»<sup>88</sup>. Если с позиции платонического спиритуализма это положение есть низведение самодовлеющего и трансцендентального мира идей «во тьму» природно-материального бытия, то для Соловьева в этом открывается путь преодоления как классического рационализма, так и чистого мистицизма в его самоизоляции от современного позитивно мышления (как представляет его себе сам философ).

Можно сказать, что в теоретическом обосновании главных онтологических интуиций системы это двойственное сближение противоположных подходов к сущему и бытию, сочетание трансцендентализма и имманентизма имеет специальное значение, демонстрируя принцип *совпадения противоположностей*. Присутствие этого принципа, выраженного посредством языка современной философии еще Николаем Кузанским, в онтологической систематике Соловьева представляется вполне обоснованным и необходимым: «Если сущее есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия, ...то оно есть начало другого... Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным *себя самого* или *единством себя* и своего *противоположного*»<sup>89</sup>. В этих словах отчетливо ощущается следование Соловьева традиции всеединства в ее диалектической форме, берущей свое начало еще в античной философии неоплатонизма.

В этом плане интерес представляет сопоставление онтологической диалектики Соловьева и античных неоплатоников. Хотя при желании нетрудно обнаружить достаточное количество фрагментов в творчестве Плотина и Соловьева, совпадающих почти до неразличимости (с поправкой на различие стилистики и культурного опыта), это само по себе еще не столь позитивно, в отличие от предложенного далее сравнительного анализа их идей, а также выявления общего для их философских построений конечного смысла. Ведь с таким же успехом можно приравнять

---

<sup>88</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. С. 294.

<sup>89</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 1. С. 320—321.

ряд высказываний Соловьева к утверждениям Спинозы, Кузанца, Беме, Экхарта, Псевдо-Дионисия и др. представителей данной традиции. Хотя его отличность от последних, так или иначе, уже была рассмотрена в обширной исследовательской литературе, посвященной анализу творческого наследия Соловьева.

В своих афористических определениях Соловьев действительно чрезвычайно близок Плотину, Оригену и другим философам, представляющим мистическую традицию всеединства, которая воспроизводится в истории уже многие столетия. Но часто метафорическое развертывание афоризма у Соловьева (например, «все, что есть, есть Единое») приводит к несколько иным результатам, нежели в конечном развертывании этих идей и образов в трудах Плотина и других неоплатоников. К примеру, смысл приведенного афоризма в значительной степени близок апории, поскольку в терминах чистой рациональности он содержит в себе парадокс. Неоплатоники четко представляли, что Единое полагает «границу», «предел» бытия, отстраняясь от причастности к нему. Поэтому утверждение «все что есть, есть Единое» ведет к приписыванию ему характера *безграничности*, т.е. для античной мысли — бесформенности, хаотичности, неустроенности, «дурной бесконечности», в противовес Космосу, освещенному и благоустроенному Логосом. Следовательно, первая характеристика в интерпретации неоплатоников скорее принадлежит к описанию материального мира, понятого как простая возможность и пассивность неоформленного, незавершенного и непросветленного бытия вещей (которое и бытием-то в полной мере назвать нельзя в силу преобладания в нем отрицательных качеств). Плотин вполне определенно утверждал, что как раз Единое и устанавливает предел сущему. В других интерпретациях Единое внутренне разделено на Единое в себе самом и Единое, причастное многому, это разделение на уровне христианской мистической теософии воспроизводится Псевдо-Дионисием, Беме, Экхартом, но не Соловьевым. Благодаря этому определению снимается формально-логическое противоречие понятия Единого.

Наряду с этим разделением Единого и беспредельного у Плотина есть и иные характеристики в его определении, более близкие Соловьеву. Прежде всего, «наш мир не обособлен от умного мира» (Энн. II. 9. 6). Затем у Плотина можно обнаружить и смысловой

оттенок необходимости эманации мира из Единого: «Этот порядок вещей разумен, хотя не является итогом сознательного замысла; однако, принимая его как данность, восхитительно видеть, что, рассуждая самым совершенным образом, нельзя было бы сделать лучше» (Энн. III. 2. 14). Даже более определенно: «Можно допустить, что чувственный мир получил свое бытие и присущие ему свойства извне. Но можно ли думать, что его создатель самопроизвольно представил себе нечто, сказав, что надо поместить его в центре мира, затем воду на земле, затем другие стихии, вплоть до неба, затем животных с отдельной формой для каждого из них, и что потом, расположив таким образом каждое явление в своем воображении, он действительно воплотил их в жизнь? Немыслимо, чтобы он мог вообразить все это: откуда бы он взял представления о вещах, которых никогда не видел? значит выходит, что все существует прежде всего в ином месте (в умном мире). Затем, без чьей бы то ни было помощи, лишь благодаря самой близости... сразу является очертание и изображение всего этого» (Энн. V. 8. 7).

Парадоксально, но это сближение платиновской и соловьевской концепции космогонического процесса вытекает из противоположного восприятия самого Абсолютного: Соловьев, так или иначе, переживает эту интуицию в образе «безусловной личности», тогда как Плотин отвергает саму идею создателя-ремесленника. Но именно в этом они и близки друг другу, разделенные и соединенные пролегающей между ними христианской доктриной свободного творения бытия Богом из Ничто.

Наиболее существенное отличие онтологической концепции Соловьева от платиновской с ее центральным понятием Единого — это уяснение логической необходимости самого построения такой онтологии. Принципиально вся иерархия онтологических сущностей нужна Плотину, чтобы наиболее удовлетворительным для себя образом ответить на мучающий его вопрос: как мог он (т.е. его дух) так низко пасть, воплотившись в телесную оболочку, связав себя временной и пространственно-физической ограниченностью и безысходностью материального существования? Каким же утешением для человека, жаждущего постичь истоки такого бедствия и ищущего выхода из наглухо закрытого мира материальности, должны звучать такие слова: «Часто я пробуж-

даюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недостижимым для внешнего мира, я внутри себя; я вижу красоту, наполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, — лучшая жизнь; я сближаюсь с Божественным, живу в нем». И даже после выхода из столь экстатически наполненного созерцания, возвращения в «мир сей» для философа-мудреца сохраняется надежда: «Но после этого отдохновения в Божественном, опускаясь от интуиции до рефлексии, рассуждения, я спрашиваю себя: как мог я и раньше и вновь пасть так низко, как душа могла оказаться внутри тела, если даже находясь в этом теле, она такова, какой мне предстала» (Энн. IV. 8. 1).

В принципе, вся логическая схема эманации сущего из Единого (в том числе и в неоплатоновском понимании), в действительности имеет такой смысл: философа волнует проблема причастности его *собственного Я* миру всеобщего Единства, что вполне закономерно. Подлинный стимул философского поиска погружен в экзистенциальные глубины сознания, замыкаясь на трагическом ощущении запредельности подлинного бытия бытию наличному. Этот стимул воспроизводится и на до-рефлексивных стадиях мышления, и на его высшем теоретическом уровне: «Целенаправленность платоновского философствования, пожалуй, не допускает однозначного определения, однако может быть лучше понята, если учитывать стремление Платона к явному или неявному обоснованию радикального метафизического эгоцентризма»<sup>90</sup>.

Первичные стимулы философского постижения и раскрытия идеи всеединства, прежде всего, в их синкретическом обосновании, у Соловьева представлены (по крайней мере, формально) несколько иначе. Ряд мотивов в его творчестве был уже частично рассмотрен ранее, и предварительно можно сделать вывод о том, что наиболее существенные расхождения у представителей всеединства обнаруживаются именно в этой мотивационной сфере, но, несмотря на это, цель и методы построения метафизической системы всегда имеют некоторое сходство.

---

<sup>90</sup> Гарнцев М.А. Бегство единственного к единственному // Логос. 1992. № 3. С. 209.

Можно рассмотреть это на следующем примере: Соловьева, в отличие от Плотина, ничуть не смущает собственная телесность, как и телесность всего мироздания. Напротив, для русского философа это знак действительности, осуществленности. Несомненно, что он глубоко интимно и напряженно переживал интуицию всеединства (в подтверждение тому можно сослаться на многих его биографов и людей, близко знавших мыслителя и оставивших ценные воспоминания о нем). Подобные переживания в своем высшем экстатическом выражении великолепно отражены в его поэзии. Для Соловьева также характерно отождествление абсолютно сущего с явленными миру Красотой, Благом, Любовью, Блаженством...

Но для него куда важнее указать на постоянное присутствие этих сущностей и качеств в самом мироздании, оцениваемом не только с точки зрения его разумной благоустроенности. Причастность мира посюстороннего миру абсолютного должна, по его мысли, не умалить, а превознести его собственную красоту. Плотин же постоянно указывает на несоизмеримость бытования этих качеств в мире здешнем, их угасание по мере удаления от мира чистых умопостигаемых форм. Его восхищение Красотою, Благом, Истиной мира всегда предусматривает оговорку: насколько же подлинные, идеальные формы Истины, Красоты, Блага превосходят наличные, если они столь прекрасны и здесь, в мире тьмы?! Такого рода умонастроения у Соловьева можно только тем или иным образом имплицировать, или реконструировать общехристианские субстантивации этих качеств или категорий, но нигде у него они прямо не высказаны с такой безапелляционностью, как у Плотина.

Завершая основополагающий анализ специфических построений философии всеединства Соловьева и выявляя их принципиальную синкретичность, лежащую в самом основании его теоретической системы, подведем некоторые итоги. В результате аналитического сопоставления онтологических концепций Соловьева и традиционных неоплатоновских схем космологического процесса выявляется их существенная близость в предельных логических построениях, носящих характер рационально-рефлексивного отображения и системно-теоретического выражения первичных интуиций всеединства непосредственно *мистического*



*содержания.* Но, в то же время, мотивации такого нетривиального пути системосозидания у них существенно различаются. Для Плотина это — единственная возможность как-то приблизить к ограниченному и «самоослепляющемуся» рассудку то, что оказывается невместимо в какие бы то ни было «нормальные», приемлемые рамки посюстороннего; высказать то, что превосходит и всякий рассудок, и всякую высказываемость. Стимулы соловьевского синтеза мистического и рационального более «внешние» по отношению к экзистенциальным переживаниям философствующего субъекта.

Во-первых, такой синтез принципиально соответствует его методологическому видению философии, которое, в свою очередь, определяется самой идеей всеединства в ее приложении к познанию. Если рассматривать этот синтез шире, то в его основании можно обнаружить принципиальную установку не только Соловьева и Плотина, но и других представителей философии всеединства на *методологический синкретизм*, который представлен в их системных построениях двояко: первоначально как интуитивное слияние различных способов восприятия и описания действительности, и затем, как вполне осознанное использование часто противоположных по смыслу категорий и даже самостоятельных схем, воссоздающих онтологическую реальность. В последнем случае синкретизм вырывается из пут всякой эклектики, благодаря его поэтапному вырастанию из органической диалектики, способной примирять многие, на первый взгляд, исключаящие друг друга идеи в новом виде синтеза, максимально приближенном к самой сути нашего бесконечно многообразного мира.

Во-вторых, такой синтез мыслится необходимым средством «введения» фундаментальных оснований христианской культуры в новую, рационалистическую, позитивную форму «технического и теоретического разума».

В-третьих, рационализированная форма системного раскрытия мистической интуиции и основанных на ней онтологических построений позволяет Соловьеву утвердить исторически-эволюционный и закономерный характер перехода от мира Абсолютного к земному миру. В дальнейшем это дает возможность умозрительно обосновать идею прогресса мироздания, его исторического возвышения, восхождения до совершенства, заложенного в

полноте абсолютно сущего. Той же цели принципиально служит и порицаемое христианским спиритуализмом низведение и растворение «умного мира» платоников и «мира в Боге» христианских мистиков в бытии и многовещности «мира дольного».

Таким образом, эти критикуемые с различных позиций характерные черты онтологического мышления Соловьева, его своеобразное понимание мистического вообще, являются по большей части следствием принципиальной *историософской* сосредоточенности его мысли. И это тем более характерно, поскольку в своих исходных рассуждениях об истоке и сущности мироздания он опирается на глубокую традицию, приводящую в его философствование от античных и средневековых мыслителей. Но выражает он суть этого философствования уже в рамках новой культурной традиции, представляющей собой сплав историзма, дискурсивной логики рациональности и диалектической динамики становления. Это и есть знак того, что всеединство является не просто философской идеей Соловьева — одной в ряду прочих — но способом его особо организованного и теоретически осуществленного синкретического мышления.

## § 2. Мистика в структуре цельного знания

Общая мистическая направленность философии Владимира Соловьева во многом проистекает из понимания им сущности философии, ее значения в общем строе человеческого бытия (надо отметить, что в такой ее значимости он не сомневался). Обращаясь к самому смыслу слова «философия», он стремится показать неслучайный характер философствования, вывести вместе с действительным определением философии ее непосредственную включенность в процесс исторического становления человечества, в его духовно-культурное самораскрытие.

Но само присутствие философии как преимущественно духовного феномена в контексте исторической действительности, носящей практический характер, требует внутреннего размежевания в самом понятии философии. В работе «Философские начала цельного знания» Соловьев настаивает на необходимости разведения двух типов философского знания. Им выявляются два основных определения философии: «По первому, философия есть дело только теории, есть дело только школы; по второму, она есть больше, чем теория, есть преимущественно дело самой жизни, а потом уже и школы»<sup>91</sup>.

Понятно, что для него важнейшее значение имеет второй тип философии; но «вторая» философия должна еще претерпеть существенные изменения по сравнению с господствующим философским канонам. Это должна быть уже не просто философия, но синтез философии и теологии, именуемый им «свободной теософией» или же *цельным знанием*. Только такая внутренняя перестройка философского знания «отвечает высшим стремлениям человеческой воли и высшим идеалам человеческого чувства»<sup>92</sup>. Свободная философия обладает не только особым теоретическим значением, но и нравственным, эстетическим, находясь в тесном взаимодействии со сферами творчества и практической деятельности, хотя и отличаясь от них, как теория вообще может быть

---

<sup>91</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 171.

<sup>92</sup> Там же. С. 173.

отлична от непосредственного чувства и спонтанного жизненного опыта.

Доказывая истинность своей концепции философского знания, Соловьев предлагает обратиться к этимологии слова «философия»: известно, что на древнегреческом оно означает «любовь к мудрости». Для него совершенно очевидно, что как таковая философия не может быть соотнесена и прямо отождествлена с чисто теоретической наукой, имеющей дело лишь «с отвлеченными началами». Так как под мудростью понимается не только некий высокий уровень собственно знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа, когда весь культурный и личный опыт индивида оказывается не придатком к его прочим качествам, но сконцентрирован на неуклонном следовании определенному пути жизни в соответствии с руководящими нравственными установками. Более того, «мудрая жизнь» означает и собственное участие в творении этого пути.

Основываясь на высказываниях Соловьева, можно сделать вывод о том, что его понимание философии содержит в себе аспект стремления к «некой духовной цельности человеческого существа». Тем самым философия призвана осуществить собственно человеческое в человеке, служить гармонизации в нем «божественного и человеческого начала, вводя то и другое в форму свободной человечности»<sup>93</sup>. Это означает, что философия в ее подлинном значении способна освободить человеческую личность от насилия внешних обстоятельств и дать ей возможность раскрыть свое внутреннее содержание. Соловьев уверен, что «она низвергает всех ложных, чужих богов и развивает в человеке внутреннюю форму для откровения истинного божества»<sup>94</sup>.

Следовательно, христианская философия в ее «свободно теософской форме» никоим образом ни может ограничиваться сферами чистой теории, уподобляясь по внешности и содержанию позитивной науке, поскольку она всегда есть особый образ отношения к миру, дающий возможность проникновения в его сокровенную сущность, открывающуюся вопрошающему разуму как

---

<sup>93</sup> Соловьев В.С. Исторические дела философии // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 213.

<sup>94</sup> Там же. С. 214.

единство мира и самого человека, их соравность с божественным, абсолютным началом мироздания. И если Владимир Соловьев настаивает на непосредственной эффективности философии в этой ее форме в деле творческого изменения мира, то и причастность к философии, проникнутость ею способствует творческой переориентации и даже перерождению личности.

Оптимистическое отношение к роли философского знания в мировом культурно-историческом процессе зависит от разрешения принципиального вопроса гносеологии: как возможно достижение истинного знания о мире *сущего* (так как здесь содержится откровение о сущности и смысле всего многообразного бытия). Вопрос этот тем острее, чем тверже убежден философ в том, что сами по себе факты, чувственный опыт и даже теоретически вооруженный разум не предоставляют человеку такой возможности, будучи замкнутыми в пределах собственных ограниченных сфер. Учитывая, что и сам человек — субъект познания — погружен во внешний, эмпирический мир, закрывающий горизонт постижения своей многообразностью, непостоянством, иллюзорностью и случайностью отношений между его элементами, ответ на этот вопрос приобретает первостепенное значение для философа, стремящегося к универсальному культурно-философскому синтезу.

Владимир Соловьев твердо уверен в том, что именно философия предоставляет шанс освободиться от внешности, познать собственную сущность как идеальную сущность всего мира и как частицу некоего безусловного начала. Такое познание предполагает внутреннее, индивидуальное, интимное («философия есть всегда дело личного разума») соединение с сущим посредством «перемещения центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентальный мир»<sup>95</sup>. Это трансцендирование совершается в познавательной деятельности целостного человеческого сознания.

Обосновывая идею «цельного знания», Соловьев разделяет само знание на фактическое, формальное и абсолютное. В культуре им соответствуют «положительное знание», «отвлеченная

---

<sup>95</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 199.

философия» и теология. Предметом первого рода знания является факт, второго — идея, и, наконец, третий род знания направлен на постижение абсолютно сущего и абсолютного существа. Но целью подлинной философии является соединение с абсолютным во внутреннем его постижении, то и абсолютное знание приобретает преимущественное значение в его отношении к иным родам познания. По собственному определению Владимира Соловьева, такое внутреннее отношение человеческого духа к трансцендентному именуется как раз *мистикой*. Следовательно, очевиден вывод о том, что истинная философия не может существовать вне мистики.

Для Соловьева это значит, что философское знание, лишенное или лишаящее себя осознания некоторых предельных истин, способных открыться человеку только во внерациональном, мистико-интуитивном опыте, неизбежно оказывается замкнутым в сфере «отвлеченных начал», которые всегда обнаруживаются как абстрактные формы, лишенные действительного содержания. Если из сферы философского познания исключаются те его пути, которые прямо ведут к миру абсолютных сущностей, то и сама философия становится отстраненной от действительного существа мира, занимаясь взаимопревращением одних искусственных категорий в другие. В таком случае, она словно движется по замкнутому кругу собственных установлений и постулатов.

А коль скоро европейская цивилизация признает за философией статус поводыря в поиске принципиальных перспектив человеческого существования и социальных учреждений, то «отвлеченная философия» неизбежно низводит эти перспективы до уровня чисто утилитарных конъюнктурных потребностей индивидуального и социального бытия. Тем самым затмевается горизонт действительной или возможной истории, указывающий ограниченность самодовлеющей цивилизации. Теоретическое знание такого рода не способно быть инструментом реализации основной задачи и потенции человечества — «достижения вечной и блаженной жизни» (т.е. абсолютного существования или Блага человека в его цельности и совершенстве). Ведь Благо, как и Абсолют, всегда за горизонтом наличного существования и строгого рассудочно-прагматического миропонимания. Сам Соловьев так характеризует доминирующие тенденции современной ему

западной философии: «Если на Востоке абсолютный монизм исключает самость человека и оставляет бесчеловечного Бога, то Запад стремится к утверждению безбожного человека, поверхностного, взятого в наружной отдельности, признаваемого как единое Божество и ничтожный атом»<sup>96</sup>.

Получается, что все проблемное поле европейской философии как философии светской оказывается в стороне от тех сфер, в которых действительно сосредоточены и сущность человека, и те сущности, которые должны быть основанием и предметом философского мышления, «как дела самой жизни». Таким образом, откровение истинной цели и смысла мироздания всегда недоступно одностороннему рационализму, направляемому амбициями самого же разума, равно как и эмпирической науке, не способной к универсальному синтезу фактического разнообразия в свете единой и неделимой Истины.

Но если знание, погруженное в эмпирическую реальность, как и отвлеченное от нее формально-логическое умозрение, не достигают «действительного безусловного содержания жизни и знания», то какой же тогда тип гнозиса способен на это? И если ни посюсторонняя природно-материальная реальность, ни общесоциальный порядок, ни ограниченность конкретного индивида не вмещают в себе безусловной сущности мира, то следует признать существование иного уровня реальности, или «безусловный, божественный мир, более действительный и живой»<sup>97</sup>. И человек «по своему вечному началу» принадлежит к нему и сохраняет способность к актуальной связи с ним в пределах материально-телесного бытия. Причем связь эта может быть только мистической по своей сути. Вне этого подлинный смысл человеческого существования либо расплывается в пестроте жизненных обстоятельств, либо оказывается подчиненным и подавленным каким-либо абстрактно-безличным принципом. Полное осознание этого смысла, по Соловьеву, дается лишь в откровении божественного мира в личном мистическом опыте, для чего необходимо личное же усилие познающего. Это усилие направляется, в том числе, и на приведение созерцаемого и открываемого в мистическом акте

---

<sup>96</sup> Там же. С. 203.

<sup>97</sup> Там же. С. 172.

в ту форму, которая релевантна и доступна «нормальному рассудку», т.е. на то, чтобы выразить интуитивно-образное в понятиях и логико-рефлексивных концептах. Именно эта задача и ставится перед двуединым синтезом теоретической философии и мистической теософии. Так философ обосновывает насущную необходимость мистического познания для обладания всей полнотой знания реальности и, одновременно, его особую роль в собственно философском познании.

При этом Соловьев демонстрирует устойчивость к соблазну методологического монизма; в сущности, вся его критика «отвлеченных начал» и сводится к отрицанию перспективности такого монизма. Ибо, как полагает русский мыслитель, монистическая последовательность прослеживания и развертывания метафизических принципов неизбежно сводит их к абсурду.

Соответственно, мистицизм у него выступает не только как отдельный род познания, преследующий те или иные эвристические цели, но и как целостный способ отношения к миру, точнее, установления с ним тесных *взаимоотношений*. В силу этого мистическое восприятие становится одним из органичных компонентов универсального философского знания. И, как таковое, наделяется совершенно особыми функциями, выдвигающими его на первый план в процессе философского осмысления реальности. Во введении к «Критике отвлеченных начал» Соловьев постулирует: «...В основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного...»<sup>98</sup>. С другой стороны, он утверждает: «Истинное познание... предполагает истинно-сущее, или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, неабсолютного; единое, чтобы быть всем, требует многого; абсолютный дух для своей действительности требует материи; сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно-сущее, чтобы быть истинно-

---

<sup>98</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 589—590.



сущим, т.е. всеединым или абсолютным, должно быть единством себя и своего другого»<sup>99</sup>.

Поскольку для всеединого истинно-сущего таким «вторым абсолютным» является человек, то именно в нем и сосредоточен потенциал всеединого знания. Философ определяет это так: «...Каждый действительный человек, будучи безусловно-сущим, как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей (ибо человек не есть ощущение, а ощущающий, не есть мысль, а мыслящий, не есть воля, а волящий, не есть, одним словом, бытие, а сущий), сверх того имеет в сознании своем божественную идею, как безусловную норму, которую он оценивает все свои деятельности, а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям, в которых он получает... материал для окончательного осуществления своего безусловного существа, для последней реализации своей идеи через сведение внешней множественности к внутреннему единству и случайных частных к всеобъемлющему целому»<sup>100</sup>. В этом пространном высказывании отчетливо звучат два мотива: во-первых, человеку доступно и присуще *непосредственное знание* о Сущем (по выражению Соловьева, «не выходя из самого себя»), но, во-вторых, «неабсолютность» человека как абсолютного требует восполнения за счет «материала» иных средств и способов познания. Что, в свою очередь, требует всеединой «организации действительности» — чем еще раз подчеркивается актуальность синтеза всеединства как «дела самой жизни»: «В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельностей. Таким образом, то всеединство, ...в котором каждое существо есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем»<sup>101</sup>. Из этих определений «начал человечества» выводится двойственный

---

<sup>99</sup> Там же. С. 709.

<sup>100</sup> Там же. С. 712.

<sup>101</sup> Там же. С. 713.

характер человеческого бытия и познания: «Поскольку “становиться абсолютным” для данного субъекта предполагает, с одной стороны, абсолютное, *чем* становится этот субъект, и, с другой стороны, неабсолютное, *из чего* он становится, то мы имеем необходимо два порядка бытия, относительно противоположные: с одной стороны, порядок логический и метафизический по существу ...и, с другой стороны, порядок генетический, феноменальный...»<sup>102</sup>

Эти онтологические и антропологические построения, по замыслу Соловьева, должны предельно отчетливо показать следующее обстоятельство: «...Если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности»<sup>103</sup>. Или, в более позитивной форме: «...Полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтобы элемент мистический, божественный (знание о существе вещей), осуществлялся в элементе природном или внешнем опыте, как знания о явлениях, чрез посредство рационального мышления, как знания общих возможных отношений между предметами»<sup>104</sup>. К этим и близким по смыслу высказываниям Соловьева мы будем возвращаться еще не раз, подобно тому, как и он сам настойчиво и повсеместно проводит эту мысль в различных текстах и по различным поводам.

Сейчас же нам важно установить, что именно непосредственная причастность человека по существу своему к абсолютно существу, всеединому определяет для него возможность — и эффективность — непосредственно-интуитивного знания, каковое играет важнейшую роль в конструируемой Соловьевым иерархии форм познавательной деятельности. Последняя, в свою очередь, недвусмысленно подводит к идее первичности и главенства мистического познания. Однако, распределяя основные способы познания по сферам познавательной деятельности («внешний опыт» — эмпирическая наука, «отвлеченно рациональное мышление» — чистая теоретическая философия), Владимир Сергеевич приходит к мысли о столь же одностороннем и отвлеченном характере

---

<sup>102</sup> Там же. С. 717.

<sup>103</sup> Там же. С. 741.

<sup>104</sup> Там же. С. 738.

«чистого мистицизма», т.е. собственно мистической философии в ее противостоянии рационализму, эмпиризму, натурализму и позитивизму. Дело в том, что чистый мистицизм, ориентированный на непосредственно личностное восприятие, «узрение сущности всего в себе самом», ограничивается тем, что придает обретенному знанию форму «внутренней безусловной уверенности», отрицающей логико-понятийное различие внутри мистического опыта, остающегося тем самым на уровне целостного, но невнятного и нетранслируемого образа. Соловьев же настаивает, что, хотя содержание мистического опыта и обладает безусловным значением, оно является неполным и нераскрытым вне рациональной рефлексии и верификации посредством соотнесения с эмпирическим опытом. Иначе такое знание не может являться средством исторического и духовного прогресса, в чем русский философ и видит истинную цель становления свободной теософии.

Именно в таком взаимодействии формируется внутренняя структура и внешняя форма цельного знания, где мистическое знание является стержневым компонентом, и базисом целостно-сущностного видения реальности. В данном религиозно-философском синтезе обретается знание как положительный и безусловный опыт, «знание о сущем». Но свою завершенную форму оно получает уже будучи логически систематизированным, приведенным в соответствие с высокоразвитым теоретическим аппаратом европейской философии и реалиями социально-исторического опыта человечества. А поскольку и духовная культура (собственная сфера философии), и раскрывающаяся в истории человечность укоренены в предвечности абсолютно сущего, то их воздействие на содержание и форму мистического опыта сродни взаимоотношениям Единого и иного, вне коих нет какого-либо движения, но лишь самодовлеющая неразличенность.

Приведенная схема цельного знания отнюдь не означает, что собственно интуитивно-мистический опыт всякий раз должен находить себе адекватное подтверждение в логических концепциях и фактическом опыте. Напротив, тем, что мистическое познание *допускает* свое выражение в этих формах гнозиса, подчеркивается их причастность к самотождественной истине Сущего лишь в ограниченном виде. Тем самым Соловьев постулирует, с одной стороны, методологическое равенство в рамках

данной системы, но, с другой стороны, всегда настаивает на привилегиях мистицизма как ценностно-целевого и нормативного ядра этого комплекса.

Мистическое знание — и как особый род познания, и как некий первичный опыт философского познания — занимает важное место в философской системе «положительного всеединства». Подтверждением этому могут служить те положения философской системы Соловьева, которые уже были рассмотрены ранее. Важно то, что эти положения являются, с одной стороны, непосредственными интуициями философа, логический, выводной характер которых всегда вторичен по отношению к интуитивной целостности их восприятия и переживания. С другой стороны, данные исходные положения опираются на целую традицию мистической онтологии, принадлежащую христианской философской культуре. Тем не менее, само безусловное содержание мистического знания, согласно методологическим установлениям Соловьева, должно еще получить некое *условие* теоретической позитивности, поскольку сама по себе безусловная уверенность в истинности мистической интуиции в определенном смысле противоречит понятию философского знания. Поэтому данные мистического опыта всегда подлежат разумно-логической рефлексии, а их референтность к эмпирическому опыту серьезно осложняет процесс познания и нередко заставляет многих философов переосмыслить гносеологические основания системы в целом. Особенно ярко проявляется эта характерная коррекция мистического созерцания в концепции развития «общечеловеческого организма» и форм его проявления.

В выделяемых философом трех общих сферах человеческой деятельности — творчества, знания и практической деятельности — главенство принадлежит сфере творчества, а в ней уже первое место отводится как раз мистике. Здесь она предстает как верховное начало человеческой жизни: в мистическом опыте сама жизнь находится в непосредственном соприкосновении с действительностью абсолютного начала. Мистика имеет определенные соответствия и в иных сферах. Например, в сфере знания таким соответствием является теология, в практической сфере — «духовное общество» (Церковь). В этом ключе утверждение Е.Н.Трубецкого, что Соловьев видит свою действительность

«насквозь мистично» кажется нам совершенно справедливым. Действительно для философа, идентифицировавшего свое творчество с восстановлением христианской культуры, мистика оказывается верховным началом поистине во всех сферах деятельности; и в этом начале исконно присутствует нерасторжимая связь с сущим.

Даже в сфере творчества, выделяя рядоположенные мистике начала, проявляющиеся в «изящном искусстве» (в сфере знания им соответствует «отвлеченная философия») и «техническом искусстве» («положительные науки»), Соловьев обнаруживает их родство мистическому восприятию. Можно предположить, что и значение этих творческих проявлений для него отчасти обосновывается их близостью к мистике.

Основанием для сближения мистики и художественного творчества служит тот факт, что и то и другое прежде всего опираются на *чувство*, а не на строгое дискурсивное мышление или «деятельную волю». Основное средство их реализации — воображение (фантазия), а не различение и внешняя деятельность. И, наконец, оба предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение и эмоционально насыщенное переживание вместо спокойного, размеренного, внутренне отстраненного сознания. Кроме того, в мистике и в творчестве проявлен один и тот же общий принцип — принцип красоты. Самая истинная, цельная красота может быть только в мире истинно сущего. А по утверждению Соловьева, именно творческое отношение человека к этому трансцендентальному миру и называется мистикой<sup>105</sup>.

Творческий и мистический акты близки как в своей противоположности абстрактно-теоретическому мышлению, так и в своей относительной независимости от «эмпирической внешности». По этому поводу Соловьев пишет: «Если частные явления сами по себе не предоставляют нам универсальных истин, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, не зависимое от явлений бытие и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вслед

---

<sup>105</sup>См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. С. 152.

за многими прежними философами назовем умственным созерцанием или интуицией... и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания»<sup>106</sup>. Это определение показывает, что Соловьев практически отождествляет *разум вообще* со способностью отвлеченного мышления, необходимо связанного с различением и опосредованием понятий, отчасти следуя в этом плане Шопенгауэру или, вероятно, позднему Шеллингу. По крайней мере, на такую мысль наводят следующие слова русского философа: «Отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*...»<sup>107</sup>. Выведенное таким образом понятие умственного созерцания, или интеллектуальной интуиции, осмысливается по аналогии с художественным созерцанием, а мистический опыт — по аналогии с эстетическим «творческим» актом: «Для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак... настоящей умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность»<sup>108</sup>.

Можно согласиться с утверждением П.П.Гайденко, что в определении специфики мистического познания у Соловьева «...оказались слитыми воедино три разные способности: способность воображения, предполагающая известную активность субъекта и в то же время не достигающая того уровня реальности, с которым имеет дело разум; ...интеллектуальная интуиция как высшая форма разума, через которую ему открываются вечные истины или идеи; и наконец, третья способность, которую признает мистика в ее различных формах, а именно способность

---

<sup>106</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 1. С. 290.

<sup>107</sup> Там же. С. 291.

<sup>108</sup> Там же. С. 291—292.

прорыва в трансцендентный мир, которого не достигает не только воображение, но и разум»<sup>109</sup>.

Таким образом, мистическое познание как элемент гносеологической концепции всеединства основывается на трех уровнях сущностного видения: непосредственное чувство, предшествующее всякой разумной деятельности; интеллектуальная интуиция, основанная на «пассивно-медиумическом» свойстве разума; и экстатическое трансцендирование, дающее сверхрациональное, безусловное и цельное знание и соединяющее его с миром сущего как подлинности. Знание, полученное в результате целенаправленного и творческого интегрирования этих способностей и усилий, становится предметом рационально логической формализации и конкретизации в соприкосновении с личностным и культурным опытом. В общем смысле это выражается Соловьевым так: «Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и, вместе с тем, крайним применением или реализацией высших начал и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент, по своему преимущественно формальному характеру, является как средство или общая связь всей системы»<sup>110</sup>.

Это положение Соловьева о синтезе мистического, эмпирического и рационального в системе цельного знания ясно указывает, что он далеко отходит от основной стратегии христианского (по крайней мере, православного) мистицизма, не удовлетворяясь, впрочем, опорой и на чистую (рационалистическую) метафизику и чистую (позитивистскую) науку. Поэтому он и вынужден искать обоснование своего синкретического методологического проекта в сфере творчества, смежной со всеми указанными культурными феноменами, но не совпадающей ни с одним из них. Однако творческое вдохновение, порождающее и эстетический акт, и акт мистического созерцания, не достигает того уровня

---

<sup>109</sup> Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю.Н.Давыдова. М., 1988. С. 55.

<sup>110</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 280.

безусловности и субстанциальности, который приписывается Соловьевым мистической философии. Дело в том, что искусство, художественное и отчасти техническое творчество имеют своим предметом прежде всего «отдельные идеи в их *явленности*». Предмет же мистики — Космос в его цельности, т.е. общая совокупность идей в их тождестве с истинно-сущим. Творчество всегда существует в материально объективированной форме, тогда как философия представляет собой логический конструкт. Отсюда следует вывод: философско-мистическая интуиция превосходит интуицию художественную в своей универсальности и, стало быть, значительно ближе подходит к абсолютно сущему в его всеобщности.

Существенно для философа и нравственно-эстетическое значение мистического знания, его причастность к мудрости как высшей форме индивидуальной реализации человеческого в человеке. Нравственный аспект мистики для Соловьева — проявление ее сугубо реального характера, воздействующего на все существенные стороны бытия и деятельности личности. Это тем более важно для конструирования и обоснования системы «цельного знания», именно ее мистический элемент вносит этическое и нравственно-преобразующее начало в ценностный индифферентизм чисто рациональной логики и опытно-научного познания.

Можно сопоставить эту своеобразную концепцию мистического рационализма с гносеологическими идеями неоплатонизма. На первый взгляд, это может показаться надуманным, так как неоплатонизм складывался и развивался в совершенно ином социокультурном контексте. К примеру, Соловьев воспринимает и трактует «рационализм» и «эмпиризм» как устойчивые и во многих отношениях фундаментальные явления современной европейской цивилизации, тогда как Плотин и его последователи просто не могли употреблять подобные термины в том же качестве. С другой стороны, нельзя не согласиться с утверждением, что «... мы живем и дышим в общей великой европейской традиции, ...наша культура всегда черпала и продолжает черпать из общих источников, среди которых следует назвать неистощимое творчество Плотина. Как определить эту объединяющую традицию? Прежде всего возникает мысль о рационализме в самых разных его формах: математической, научной скептической,



критической, технической, — о рационализме, который во всех аспектах унаследован нами от античной Греции»<sup>111</sup>. И более конкретно: «В частности, Плотин представляет собой важный момент в истории рационализма, смелую попытку осознать путем строгой дедукции процесс образования реальности, идя от простого к сложному»<sup>112</sup>.

Действительно, платиновское учение включает наряду с провозглашением и всесторонним обоснованием первенства мистического постижения Единого и утверждение о том, что многообразие и текучесть мира явлений в действительности связаны между собой «как теоремы некоей науки» (Энн. V. 9. 5). Следует ли толковать эти слова в соответствии с современным пониманием научности как строгой дискурсивности и рациональности? Возможно ли считать это образным выражением полноты и безусловности мистического восприятия всеединства?

В результате сравнительного анализа соловьевской и платиновской доктрин мистического знания их близость представляется принципиально неоспоримой. В частности, мистический акт в представлении обоих философов основывается на творчески-экстатическом вдохновении, что сближает его с творческим порывом художника, поэта... Но, в сущности, если рассматривать этот вопрос несколько шире, то оказывается, что все формы мистической гносеологии в той мере, в которой они трактуют возможность трансцендирования познавательных способностей, идентичны. В этом плане идентичность многих идей в творчестве Соловьева и Плотина объясняется тем, что оба они опираются на платоновское учение о познавательном восхождении к абсолютному знанию: оба философа размещают «душу» как средоточие познавательных потенций человека посередине между миром материальности и высшими интеллектуальными сферами. Соответственно, душа, причастная высшему свету, в какой-то мере способна к припоминанию его качеств и, тем самым, устанавливает связь познающего с миром первообразов. Поскольку это припоминание, а затем и связывание ограничено телесностью, то акт экстатического трансцендирования оказывается просто необходимым...

---

<sup>111</sup> Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991. С. 8.

<sup>112</sup> Там же.

Но вот какая проблема впоследствии возникает в платиновской концепции высшей формы знания: «Душа извела все истины и, однако, она убегает от этих познанных истин, ...если хочешь объяснить их и понять. Ибо когда мысль хочет что-то выразить, она должна касаться одной вещи за другой — в этом ее “речь”. Но какая речь возможна, когда говорится о вещах абсолютно простых?» (Энн. V. 3. 17). Следовательно, Плотин отчетливо признает противоречивость безусловного иррационального и, вместе с тем, полагает сущность философии как «речи мышления» именно в рамках строго дискурсивного перехода от предмета к предмету. Сам же центр философского знания — «вещи абсолютно простые» — есть результат внерационального постижения. Плотин обосновывает прозрачность «умного мира» для человека тем, что душа по своей сущности принадлежит миру Форм и Идей. Восприятие ею своей принадлежности дает понятие «непосредственного» чувства, постулируемого, к примеру, Соловьевым в качестве основы мистического, основанного на интеллектуальной интуиции, знания.

В учении Плотина также присутствует образ того действия, которое именуется Соловьевым «умственной интуицией»: «Существует внутреннее видение, оно осуществляется, если акт мысли преломляется, если деятельность духа в некотором роде находит отклик, отражаясь в центре души, ...если то внутреннее зеркало, в котором отражаются внутренние отражения нашего разума и Духа, не колеблется, в нем видны изображения, и тогда мы воспринимаем их сознательно...» (Энн. I. 4. 10). Здесь речь идет о возможности миновать рассудочную стадию познания, прямо воспринимая в глубине своего «Я» сущностное единство Космоса (связанная с телом душа) и Логоса (деятельность Духа). Образ зеркала это есть принцип рефлексии непосредственного созерцания: мистическое видение должно стать более чем видением; оно должно стать в какой-то момент системно-логическим знанием, составляющим основу философского учения. Опираясь на слова Плотина о дискурсивном свойстве мысли, можно понять, почему вся его философская система — от ординарного непосредственного чувства до экстремально-экстатического исступления — имеет вид дедуктивно-рациональной системы категорий в их логической и генетической взаимосвязи.

Итак, рассмотрев значение мистического знания в своеобразной синкретической методологической схеме «цельного знания» Соловьева, обратимся к данности мистического, интуитивного опыта в его конкретных гносеологических построениях. При этом будем иметь в виду, что «у всех представителей русского идеализма, начиная с Соловьева, решение гносеологических вопросов ставилось в зависимость от понимания бытия, т.е. от онтологии»<sup>113</sup>. Это вполне понятно, так как онтология, особенно в мистической философии всеединства, является основанием для развертывания гносеологической схематики, будучи, в свою очередь, результатом применения этих гносеологических интуиций на практике. Соловьев также утверждал, что во всяком акте философского мышления должно просвечивать то реальное, что в нем мыслится. Вне этого онтологического реализма мышление оказывается бессодержательным.

Мистическая гносеология всеединства Соловьева основывается на двух принципиальных моментах: во-первых, на его убежденности в существовании самих мистических объектов; во-вторых, на уверенности в познаваемости мистических отношений. Здесь, наконец, и обнаруживает себя основа взаимоотношения онтологии и гносеологии в системе всеединства. Это значит, что во всех предметах и явлениях должно быть опознано безусловно сущее как универсальный предмет онтологии. Это составляет проблему для философского сознания: каким образом различать само сущее (сущность, смысл) и его предикаты, если оно не открывается само собой и всегда существует до самого предмета как условие его существования? Соловьев утверждает, что абсолютно сущее дано человеку не только в отраженных проявлениях, но и как субстанция всего, оно дается ему внутри собственного сознания, воспринимаемое как его непосредственная основа. Человек способен знать истину, т.е. сущее уже представлено ему во внутреннем непосредственном чувстве.

Здесь познание выступает как субъективная мистика, основанная на личностно-эмоциональных психических переживаниях. Такая трактовка познавательного процесса, по-видимому, не

---

<sup>113</sup> Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987. С. 50.

удовлетворяет Соловьева, неоднократно подчеркивающего, что абсолютизация отдельного рода познания ведет к солипсизму и агностицизму. Поэтому он констатирует, что такое глубинное восприятие абсолюта не обладает определенным, строго ограниченным содержанием. Более того, оно принципиально невыразимо в силу своей неструктурированности, неприменимости к понятийному мышлению философии. А как известно, то, что невыразимо в слове — субстанциальной единице позитивного мышления, — не может стать методологическим стержнем системы цельного знания. Хотя в то же время, оставаясь мистическим по своей природе, это чувство (восприятие) обладает возможностью раскрытия своей безусловности как «сознание вневременного бытия того, что было, есть и всегда будет, осеняющего нас своим присутствием»<sup>114</sup>. Именно в таком своем качестве оно не дает всестороннего раскрытия абсолютного, лишь указывая на его принципиальную постижимость на пути мистического восхождения.

Изначальное обладание такого рода восприятием сокрыто в глубине человеческого существа и в этом смысле представляется не только имманентным ему, но и одновременно трансцендентным. Поэтому непосредственное чувство, в силу его двойственного характера, должно быть на известных стадиях дополнено *положительным знанием*. Так мистический элемент знания сопровождается и поддерживается его естественным элементом. В сравнении с Плотинем, Владимир Соловьев значительно острее ставит эту проблему, так как непосредственное чувство всеединства может быть вполне достаточным для формирования жизненной позиции индивида, но совершенно недостаточно в качестве доступного и транслируемого *смысла* всеобщего бытия в его связи с индивидуальным. Именно поэтому Соловьев утверждает доступность дальнейшего восхождения от нераскрытого, но безусловного, мистического восприятия к более высокому уровню познания для каждого мыслящего человека. Это необходимо ему для обоснования *исторического* значения «цельного знания», дающего идею положительного свершения исторического смысла человечества — утверждение всеобщности Богочеловечества.

---

<sup>114</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1988. С. 534.

В поддержку данного тезиса (нетипичного для традиционного мистицизма) он пишет: «Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к невысказанному, и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве»<sup>115</sup>. Для сравнения можно привести следующие слова Плотина: «Надо перестать видеть; надо, закрыв глаза, научиться видеть иначе и пробудить способность, которой обладают все, но мало кто пользуется» (Энн. I. 1. 11).

Эти слова могут быть интерпретированы как описание рецептивного опыта постижения мистического содержания мироздания и как выражение необходимости духовного труда в процессе становления и преображения человека. В этом и состоит один из смысловых уровней системы цельного знания Владимира Соловьева. Двуетный характер его философско-гносеологической системы раскрывается в последовательном развертывании, восхождении процесса познания, начиная с низшей неразличенно-безусловной ступени, до уровня полного, истинного и абсолютного воплощения. Такое воплощение односторонне воспринятого сущего должно произойти в идее, т.е. в Логосе. В свою очередь, выраженность мистической сущности мира в Логосе создает основу для синтеза чистой теоретической философии и мистической теософии, т.е. тот тип духовно-философского знания, который приветствуется и провозглашается Соловьевым под именем «свободной теософии».

Философ фиксирует два механизма внутреннего раскрытия Логоса: внешний, входящий в существо Логоса со стороны феноменальной отдельности (что соответствует рационально-теоретическому и позитивно-эмпирическому подходам); и действующий изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, связанного непосредственно с существом познаваемого. Синтез этих двух путей и дает нам в конечном итоге образ всестороннего или цельного восприятия сущности и действительности.

Механизм познания, его перехода от потенциального в действительное состояние связан с тем, что сам его субъект, во-первых, оказывается сущим, во-вторых, идеальной сущностью, в-третьих,

---

<sup>115</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 703.

творчески действующим началом. Как идеальная сущность субъект содержит в себе идеи всего существующего, и познание становится возможным благодаря осознанию этой сущности. Для Соловьева познание вообще есть относительное бытие (со-бытие) предмета и субъекта, что предполагает активность с обеих сторон. Этот процесс заключается в умосозерцании идей познаваемых явлений внутри самого познающего. В сознании присутствуют объективные идеи, познаваемые мистическим или психическим опытом, а внешние по отношению к нему явления познаются физическим опытом. Но так как ни то, ни другое не существуют сами по себе, то и «умосозерцание трансцендентных идей» зависит от действий того, что придает им реальность, и что именуется «идеальным существом». Владимир Соловьев указывает: «Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас из обычного нашего центра, поднимает нас на высшую сферу, производя таким образом экстаз»<sup>116</sup>. Но в таком состоянии всякое рассудочно-логическое членение невозможно, следовательно, подлинная действительность познаваемого постигается актом веры, неразрывно связывающей познаваемое с познающим. Само внешнее познание опирается на эту веру, дающую сознанию уверенность в объективности самого предмета. Без этой установки гносеологическую концепцию Соловьева вполне можно было бы сближать с идеями эмпириокритицизма. Наряду с внешним познанием совершается и познание идей; взаимодействие объекта и субъекта рождает внутренний образ, соответствующий нашей собственной сущности: «Не только предмет воображает в нас, но и мы воображаем предмет»<sup>117</sup>.

То, что постигнуто верой и воображением как статическое, не сфокусированное в своей цельности, реализуется как «хаотический материал ощущения» в творчестве. Познание есть реализация, творческое претворение хаоса чувственных ощущений созидательной идеей, открываемой метафизическим воображением;

---

<sup>116</sup> Там же. С. 735.

<sup>117</sup> Там же. С. 736.

оно совершается на основании до-сознательной веры, постигающей бытийственность и субстанциальность познаваемого.

Такая гносеологическая картина прямо соотносится с традиционной гносеологией мистического всеединства. Сравним высказывание Соловьева о том, что «не только предмет воображает в нас, но и мы воображаем предмет» и известное изречение Мейстера Экхарта: «Глаз, коим я смотрю на Бога, есть тот же глаз, коим Бог смотрит на меня». Это лишь различные формулировки единого принципа: субъект и объект познания едины в том, что Сущее, Единое само познает себя в различных модусах и реинкарнациях. По словам П.А.Флоренского, «в том ведь и особенность непосредственного знания мистика, что познающее лицо и познавательная сущность в действительности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное двуединство»<sup>118</sup>. Сам Соловьев утверждает следующее: «Всякое познание 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 условную, 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»<sup>119</sup>. Таким образом, логически упорядоченное познание должно быть соединением «внешнего» познавательного действия, т.е. эмпирического опыта и рационального оперирования, с его «внутренним» просвечиванием в мистическом сущностном видении.

Из вышеизложенного видно, что фактическое бытие предмета еще не представляет для Соловьева достаточного метафизического интереса, так как его подлинность, причастность к сущему открывается только в процессе всестороннего, синкретического познания. Тогда же раскрывается и тезис всеединства о присутствии познаваемого в самом познающем. «Нечто реальное существует, если оно мыслится» — эти слова Плотина показывают, что в целостной системе всеединства нет определенной границы между

---

<sup>118</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в 12 письмах // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Кн. 1. С. 28.

<sup>119</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 1. С. 331.

различными сферами философского знания, поскольку только в их взаимопроникновении (*синкретическом слиянии*) возможна сама эта система как опыт универсального философско-религиозного синтеза.

Принцип тождества бытия и мышления раскрывается в единстве гносеологических и онтологических параметров теоретической системы: мысль существует, если есть ее содержание (т.е. даже если мы имеем дело с чистой, абстрактной мыслью, то она все равно выступает как некая определенность, а именно Бытие). Диалектическая картина восхождения к абсолютному знанию включает и этот принцип: предметом созерцания и осознания является не просто некая совокупность вещей (явлений), или «субъект» и «объект» чисто рационалистической метафизики, а именно *тождество* мыслящего и мыслимого. В акте установления такого тождества познающий обращен к самому себе, как к средоточию всех эйдосов («идеальных существ»).

Итак, познание представляется в виде двойственного процесса, где реальный предмет познается со стороны его идеальной сущности; идеальный же предмет всегда предстает соотносительно первореальности и всеобщей субстанциальности Единого, т.е. как реальный. Это и есть многоуровневое, символическое единство бытия и мысли в познании и в реальности.

Таким образом, гносеологическая концепция Соловьева как диалектический путь раскрытия принципа «цельного знания» имеет синкретическую природу. Ее важнейший принцип: восхождение от абстрактно-неразличенного дорефлексивного знания-образа к абсолютной, конкретно-всесторонней представленности предмета в сознании. Это восхождение осуществляется не только в личном мистическом созерцании, но и в экстатическом соединении с абсолютно сущим через познание своего тождества, внутреннего единства с ним.

Само по себе мистическое знание не полагает еще положительного философского синтеза, который оказывается достижимым лишь в творческом сочетании основных родов познания при главенстве мистического сущностного видения. Выражение результатов такого цельного познания может быть лишь понятийным, логически дискурсивным и включать как эмпирические подтверждения, так и перспективные установки, которые в идеале



представляют в целом культурно-исторический опыт человечества. Благодаря этому мы можем определить данную гносеологическую концепцию как «синкретическую» (мистико-рационалистическую), основанием которой является слияние мистических и рациональных принципов и способов познания мира.

### Глава 3. СОФИОЛОГИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ Вл.СОЛОВЬЕВА: МИСТИКО- РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

#### § 1. Софиология как средоточие мистики всеединства

Анализ софиологии Владимира Сергеевича Соловьева требует некоторых предварительных замечаний. Прежде всего, может возникнуть вопрос о правомерности выделения этого предмета из общей дискурсии, в частности, из анализа мистических компонентов учения о сущем и знании. Действительно, по своей сути соловьевская софиология служит, так или иначе, конкретизацией того потенциала, который заложен в его онтологии абсолютно сущего и гносеологии цельного знания. Именно благодаря этому система всеединства Соловьева, представленная в софиологических концепциях, обретает гораздо более «стяженное» значение. Синкретический дух «свободной теософии» ярче всего воплощается в софийном мирозерцании. Здесь происходит перевод предельных метафилософских и методологических принципов всеединства (в частности, мистического рационализма) в сферу, ранее не освоенную (или освоенную весьма односторонне) философско-теологической традицией христианства.

Это сфера историософии в том ее понимании, которое заложено в свернутом виде в архетипических слоях религиозного мировоззрения христианской культуры, но проявляется в рефлексивно-дискурсивной форме лишь в светски ориентированной традиции мысли, начиная с эпохи Просвещения. Здесь, вероятно, будет правильным считать, что социальная антропология и историософия классического для Западной Европы образца, несмотря на ярко выраженный антидогматический и антиклерикальный характер, вырастает именно из глубин христианского миропонимания. Но в определенных культурно-исторических обстоятельствах это генетическое родство существенно затемняется той тенденцией к десакрализации и демифологизации миросистемного видения, которую Фридрих Ницше в свое время емко обозначил как «смерть Бога». Это родство, в частности, выявлял С.Н.Булгаков в работе «Апокалиптика и социализм», сопоставляя

мотивы древних иудейских пророчеств и эволюционной социологии XIX в.: «Употребление будущего времени одинаково по отношению к событиям как прошлым, так и настоящим и будущим в известной общей перспективе имеет задачей раскрыть их внутреннюю необходимость, их объективно-религиозную закономерность, в свете которой они все изображаются как связанные звенья одной причинной цепи. Это совершенно та же самая задача, которую ставит себе и современная “социология”, притязающая закономерно объяснять прошлое и предсказывать будущее. О.Конт и К.Маркс подают в этом руку древним анонимным апокалиптикам»<sup>120</sup>.

Точно так же и Соловьев утверждает внутреннее смысловое родство христианской модели миропонимания с социально-историческими воззрениями О.Конта: «Великая заслуга безбожника и нехристя Конта перед современным христианским миром не ограничивается тем, что он во главу угла своей “позитивной религии” взял ту основную сторону Богочеловечества, забвение которой так много вредило правильному развитию религиозного сознания. Кроме этого, определяя состав и пути деятельности Великого Существа, Конт очень близко — ближе многих верующих — подошел к другой, завершительной истине христианства... (т.е. к идее вечной жизни. — С.Г.)»<sup>121</sup>. Во всяком случае, важно то, что многие мотивы философии всеединства Соловьева перекликаются не только с «вечными истинами христианства», но и с тем их специфическим преломлением, которое дала им традиция либерально-светской мысли классической и современной Европы.

Помимо этого, до сих пор мы проясняли мотивы синкретизма в мистико-рационалистической системе всеединства Соловьева, сопоставляя их с формулами неоплатонической философии. Теперь мы обнаруживаем, что и концепция Софии впервые теоретически разработана неоплатониками школы Плотина (хотя и дана здесь в чисто рационально-дедуктивных формах, придающих софиологии абстрактно-символический характер; это, вероятно,

---

<sup>120</sup> Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 384—385.

<sup>121</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 579.

предпринималось в противовес гностическим спекуляциям с мифологемой Софии, подчас имеющим достаточно вульгарный характер). У Соловьева же это понятие и связанные с ним концептуально-символические построения кроме умозрительного, имеют еще и сугубо личностное (до некоторой степени, интимное) значение, что, впрочем, не мешает рассматривать соловьевскую софиологию в ее универсальном смысле. Именно софийные переживания Соловьева-мистика ярче прочих мотивов его философии отражены в поэтическом творчестве (хотя отражение софиологии в символической и лирической поэзии Владимира Сергеевича, пожалуй, требует совершенно отдельного исследования).

Во всяком случае, фактом является то, что в софиологии Соловьева очень тесно переплетены и экзистенциально-личностные мотивы, и собственно теоретические устремления, и, наконец, глубокие и неоднозначные коннотации с архетипическими для религиозно-мистической традиции символами и концепциями. Это отлично иллюстрируют слова В.Н.Топорова: «Смысл, внутренняя форма слова “σοφία”, его значение актуализируется в условиях, когда София и Софийность вводятся в новый для них онтологический контекст. Таких творческих эпох в истории этого понятия две: Платон и неоплатонизм, а также православная софиология»<sup>122</sup>. Именно Соловьеву принадлежит честь быть основоположником системно-философской разработки этой традиции и этого понятия.

Принимая за исходную позицию анализа соловьевской софиологии те мотивации, на которые указал А.Ф.Лосев в своих работах по этой теме, вслед за ним зададимся вопросом: «Вл.Соловьев — идеалист. Но вот от классических форм идеализма он дошел до полного их отрицания. Как это могло случиться и имеется ли что-нибудь общее между началом, серединой и концом его творческого пути?.. Как это могло случиться и где у него такая теория, такая понятийная система и такая терминология, которая бы свидетельствовала не просто о наших догадках и не просто о рассыпанных повсюду и подчас противоречивых

---

<sup>122</sup> Топоров В.Н. Древнегреческая София: происхождение слова и его внутренний смысл // Античная балканистика. М., 1978. С. 128.

суждениях философа?»<sup>123</sup> Сам вопрошающий отвечает: «Эта концепция у Вл.Соловьева есть концепция Софии (Мудрости или Премудрости); и эта категория, и этот термин у Вл.Соловьева есть “*софия*”. ...Мы увидим, как в учении Соловьева о Софии совместились и его идеализм, и его материалистические тенденции, и его общественно-политическая стихия, и его русский патриотизм, и его эсхатология»<sup>124</sup>.

Далее, предпринимая скрупулезный анализ софиологического учения и его смысловых коннотаций у Соловьева, А.Ф.Лосев выделяет в общей сложности десять основных аспектов софийной тематики.

1. *Внутренне противоречивая, двойственная природа Софии (как понятия и как обозначаемого им метафизического принципа)*. Сам Соловьев дает такую дефиницию: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, т.е. безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне съединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»<sup>125</sup>. Согласно этому, София есть диалектическое единство материального и идеального, единство осуществленности и становления. Философ подчеркивает: «Осуществляющий в себе и носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос, и София»<sup>126</sup>. То есть София и сама по себе, и в своем тождестве Логосу есть выраженный принцип двуединства.

2. *Диалектика нетварной и тварной Софии*. По мысли А.Ф.Лосева, в софиологической схематике Соловьева различаются

---

<sup>123</sup> Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Владимира Соловьева // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990. С. 203. (В кн. А.Ф.Лосева «Владимир Соловьев и его время» цитируемое исследование включено в измененном виде).

<sup>124</sup> Там же. С. 204.

<sup>125</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 3. С. 115.

<sup>126</sup> Там же. С. 121.

две Софии, поэтому внутреннее противоречие процитированной выше дефиниции можно отнести на счет этого различия. Лосев, в частности, утверждает: «Одна София — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая...»<sup>127</sup>. Вторая же София возникает в инобытии, как провиденциально сотворенные космос и человечество. В общую систему соловьевской мысли человечество входит изначально, но именно через тему софийного становления и предсуществования мира<sup>128</sup>. Тварная («вторая») София уже есть воплощение абсолютного в материально-чувственном, а олицетворяемый ею Христос является не просто ипостасью абсолюта, но богочеловеком. Таким образом, вторая София может быть определена как «нетварно-тварная»; и в этом своем качестве она вновь представляет кардинальную тему становления.

3. *Космический аспект Софии.* В отличие от нетварной и нетварно-тварной Софии, у Соловьева присутствует еще и София «чисто тварная», являющая собой символ «разумной благоустроенности вселенной». Здесь, помимо исходного отождествления Софии с Логосом, впервые проводится ее утверждение как принципа *разумности*, но разумности, так сказать, трансцендентально-прагматического провиденциального порядка.

4. *Антропологический аспект Софии.* София (уже как «чисто тварная») выступает как разумная благоустроенность человечества, носитель его субстанциального предвечного качества. Здесь Соловьев следует как традиционной для христианского миропонимания идее соборного всечеловеческого единства, так и концепции Высшего Существа (Grand Etre) Огюста Конта. Сущность трактовки человеческой природы, как правило, обнаруживается в разработке проблемы соотношения индивидуального, особенного и всеобщего в структуре человеческой идентичности. Свою позицию в этом вопросе Соловьев не раз выражал отчетливо и

---

<sup>127</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1991. С. 230.

<sup>128</sup> Следует отметить, что А.Ф.Лосев анализирует софиологию Соловьева преимущественно на основании франкоязычной рукописи 1876 г., и поэтому многие идеи, получившие свое раскрытие в последующих трудах философа, здесь представлены как свернутые символические мотивы, лишенные отчетливой конкретизации.

однозначно. Следуя его высказываниям, А.Ф.Лосев резюмирует: «Отдельный, изолированный человек есть только наша абстракция. В действительности такой абстракции ровно ничего не соответствует. Но все-таки отдельный человек есть реальность, и это только потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная человеческая личность»<sup>129</sup>. Этот субстанциальный общечеловеческий организм и есть София, подобно тому, как «цельный божественный организм» в лице (лике) Христа есть София (нетварная и нетварно-тварная). Можно особо отметить, что в своей основе такая имперсоналистическая антропология воспроизводится впоследствии не только мыслителями школы всеединства (что вполне естественно в этой традиции мысли), но даже философами, представляющими направление религиозного персонализма в отечественной мысли. К примеру, у Н.А.Бердяева достаточно отчетливо проявлен мотив всеединой субстанциальной основы личности, равно как и всеединой (соборной) ее сопричастности метаисторическому становлению.

5. *София как «вечная женственность»*. Вслед за Контом, Соловьев утверждает, что всечеловеческий аспект Софии сопряжен с воплощением женского начала тварного бытия. Здесь явно ощущается обращение к глубинным архетипам всеединого мировосприятия, выраженным в символике мирового взаимодействия субстантивированных дуальных принципов мужского (духовно-активного, творческого, логоцентрического) и женского (телесно-пассивного, воспринимающего, чувственного) начал. Однако пассивность Софии рассматривается только в ее соотношении с абсолютно сущим, а постулируемая Соловьевым «женственность» мироздания и человечества означает в этом контексте то, что они еще должны стать в своей полноте, воспринимая духовно-активное творческое начало и оформляясь под его воздействием. Возможные комментарии этих мотивов в русле современной феминистической (гендерной) парадигмы мы оставляем за рамками нашего исследования. Отметим лишь, что весьма любопытные (но отнюдь не самоочевидные и не бесспорные) заметки по этому поводу предложил В.В.Розанов в «Людах лунного света»;

---

<sup>129</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 232.

эти мысли можно отнести и к двум последующим аспектам Софии<sup>130</sup>.

6. *Интимно-романтический аспект*. Владимир Сергеевич, убежденный в том, что всякая подлинная реальность имеет характер конкретной реализации, был также убежден и в том, что София может воплощать не только всечеловеческое начало, но и индивидуальное. Тогда она «просвечивает» в облике конкретной личности как *ее* человечность, женственность, красота. Философ глубоко переживал такую возможность — вплоть до абсолютной уверенности в личных встречах с таким воплощением Софии (см. знаменитое поэтическое произведение «Три свидания»). В иных его стихотворениях и письмах указывается, что София может явиться вдохновенному мистик-созерцателю как «идеальная красота» проявления природы.

7. *Диалектика двух предыдущих аспектов (андрогинизм)*. Само понятие о Софии как символе *двуединства* предполагает, что представление ее тварно-антропологического аспекта как «вечной женственности» не может быть полным и совершенным. Можно указать, что в неоплатонизме, гностицизме, христианской мистике всеединства (Эригена, Экхарта, Беме) София (Душа Мира и пр.) как реализация Логоса в материи представляет скорее андрогинное начало, а не просто дуально-половую категорию или образ. Причем андрогинность здесь выводится именно как идеальная целостность, полнота, совершенство. Кроме того, древнейшая символика Андрогина неразрывно связана с имманентностью творчества: для делания чего-либо не нужен внешний источник или импульс, все возможные креативные потенции сосредоточены в Едином существе<sup>131</sup>. В одном из лучших малых сочинений Соловьева — в «Смысле любви», есть такое утверждение: «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»<sup>132</sup>. С точки зрения идеи

---

<sup>130</sup> См.: Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913. С. 112—114.

<sup>131</sup> См.: Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. СПб., 1998.

<sup>132</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 7. С. 24.



всеединства, это может быть сказано и о природе, о космосе в целом.

8. *Эстетический и эсхатологический аспекты.* Эти аспекты тесно переплетаются с апокалиптическим образом «Жены, облаченной в солнце», в коем образ земной красоты коннотирован символикой исхода и «окончания дел и вещей человеческих». Софиологическое видение конца истории, завершения ее смысла у Соловьева сопряжено одновременно с верой в эволюционно-объективный прогресс и мистически переживаемую провиденциальность. Во всяком случае, именно соединение в Софии нетварного и земного обеспечивает исполнение смысла не только собственно человеческой духовно-социальной истории, но и всекосмического процесса. Причем это исполнение мыслится именно как раскрытие положительного всеединства в становящемся социо-органическом строе мироздания, исходным архетипом которого являлся древнехристианский образ мистической Церкви.

9. *Магический аспект.* Соловьев (по крайней мере, в молодости) отдал дань и «реальной мистике», т.е. оккультно-магической практике. В частности, им составлена своеобразная молитва, обращенная к Софии как Премудрости Божией («Молитва об откровении великой тайны»). Здесь весьма эмоционально, и даже порой экзальтированно, перечисляются различные атрибуты и аспекты Софии, включая прямое обращение к ней, как к защитнице от темных сил и помощнице в обретении мистического всецелого знания. В принципе, данный текст мало чем отличается от традиционных молитвенных заклинаний, обращенных адептом магической практики к своему божественному или inferнальному покровителю. Интересно провести параллель между молитвой Соловьева и текстом Л.П.Карсавина «София земная и горная», стилизованным под гностические сочинения и содержащим элементы пародийной мистификации<sup>133</sup>. Эта параллель тем более интересна, что соловьевский текст остался в рукописи, а в философской системе самого Карсавина роль Софии выполняет иной концепт — симфоническая личность.

---

<sup>133</sup> См.: Карсавин Л.П. София земная и горная // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 76—98.

10. *Национально-культурный аспект.* Этот софиологический мотив можно проиллюстрировать следующими словами Соловьева: «Христианская истина в этом полном и окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекало религиозную душу русского народа... Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциальной премудрости Божией, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляют Софию с Логосом)»<sup>134</sup>. По Соловьеву, русский народ не только видит в Софии «социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской»,<sup>135</sup> но и находит в этом образе отражение своей великой миссии и метаисторического двуединства национального и всечеловеческого. Для русского философа вообще характерно подчеркивание приоритета именно русской национально-религиозной традиции в раскрытии духовно-культурной семантики Софии (причем это акцентирование у него иногда идет вразрез с фактическими обстоятельствами русско-византийских культурных отношений). Так, в работе, посвященной столетнему юбилею О.Конта («Идея человечества у Августа Конта»), Соловьев слегка иронизирует над его учением о Великом Существо: «Закоренелый западник, Август Конт был бы очень удивлен, если бы кто-нибудь сказал и показал ему, что в своем *Grand Etre* он формулировал то, что с особою уверенностью и яркостью, хотя без всякого отчетливого понимания, выражалось религиозным вдохновением русского народа еще в XI веке, так что срединная идея Контовой *religion positive* представляет собою именно ту сторону христианства, с которой оно было если не создано, то почувствовано некогда русской душой...»<sup>136</sup>

Завершая беглый обзор анализа внутренне-смысловых аспектов Софии, детально произведенного А.Ф.Лосевым, можно указать на то, что здесь — при всей тщательности и подробности — почти отсутствуют указания на важнейшее качество этой категории (образа, символа) в философской системе Соловьева. Мы полагаем, что софиологическая концепция играет двоякую роль:

---

<sup>134</sup> Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 321.

<sup>135</sup> Там же. С. 322.

<sup>136</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта. С. 576.

во-первых, в понятии Софии конкретизируются все основные моменты самой идеи всеединства, представленные здесь в сжатом, «стяженном» виде; во-вторых, сам принцип софийности есть не что иное, как методологический инструмент реализации «положительного всеединства», выражение синкретизма философско-теоретических интенций автора. Так, и А.Ф.Лосев утверждает: «Если в соловьевском учении отделить на время мистическую презумпцию от рациональной структуры, получим просто диалектическое учение о нерасторжимости материи и идеи»<sup>137</sup>. Ключевое слово здесь — *«просто»*, и эта простота позволяет сжать все многообразие проявлений и модусов всеединства до софиологической концепции.

И сама идея Софии, невзирая на ее внешне предельно многоаспектное выражение и всеприсутствие принципа двуединства, в действительности предельно проста. София всегда и всюду (по крайней мере, в пределах отечественной метафизики всеединства) выражает единство противоречивых и даже антиномических проявлений сущего в бытии, познании, практике, культуре. Но простота Софии все же привносит определенные сложности в общий системно-дискурсивный расклад соловьевской философии. Даже в лосевских дескрипциях софиологических аспектов есть противоречия, способ снятия которых (например, отнесения их к «разным» Софиям) не всегда убедителен.

Попытаемся проследить структуру вхождения и раскрытия софийности в общей систематике метафизики всеединства. Тем более, что многие авторитетные историки отечественной мысли (в частности, В.В.Зеньковский и Г.В.Флоровский) вообще полагают, что образ Софии в творчестве Соловьева — едва ли не случайность или персональная прихоть поэта.

Первичные определения Софии, как и всей системы в целом, восходят к учению о сущем. Самая краткая дефиниция этого концепта такова: в Софии Бог осуществляет сам себя. Это его тело, своего рода материя, соразмерная божественности как атрибуту сущего, неотделимая от него и являющаяся им. В этом характер ее наличного бытия: София — вторая сторона истинно-сущего,

---

<sup>137</sup> Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл.Соловьева. С. 226.

разделяющая его с Логосом (его идеальной сущностью). Как многократно подчеркивает Соловьев, София есть «выраженная или осуществленная идея». Однако, она являет собой и вполне самостоятельную сущность, хотя и стоящую ближе всякого иного бытия к абсолюту. Отсюда невозможность исчерпывающей дефиниции, равно как и отчетливо-мысленной дифференциации. София — нечто вечно становящееся, никогда не замыкающееся в самом себе, так сказать, идеальная несамотождественность. Ее пребывание в вечном переходе — от идеи к воплощению, от инобытия к абсолюту — предполагает одновременно и *творческую* (актуализация божественного плана), и *жертвенную* (отдание и раскрытие себя в миротворении) *потенции*. Но и в том, и в другом София есть «идеально преображенная материя».

Эти качества софийного концепта проясняют некоторые мотивы соловьевской гносеологии. Ибо именно посредством Софии (софийного видения) дается возможность «узреть всеединое в единичном», равно как и «идеально-божественное в материально-телесном». Здесь софийность выражает нераздельное тождество чувственного и рационального, непосредственного восприятия и абстрактно-логической рефлексии. В пределах человеческого сознания София обретает еще и чувственно-психический, эмоциональный характер, выявляясь как высшая форма *любви*.

По Соловьеву, София как любовь обеспечивает синтез «самопроизвольно-непосредственной» любви и любви умозрительной, отвлеченной от грубо-чувственного мировосприятия. София же в своем исходном, аутентичном значении — как мудрость или «мудрое знание» — противоположна и чисто эмпирической, и чисто рационалистической формам познания (для Соловьева, напомним, первая жестко ассоциирована с «позитивной наукой», а вторая — с «отвлеченной философией»). Софийное знание есть знание мистическое, а сама София в своем тождестве Логосу есть основание и достаточный гарант всецело-интуитивного постижения реальности.

В этих софиологических импликациях мы вновь сталкиваемся со своеобразной «половой» определенностью софийного. Так, София привносит и выражает в процессе познания «женское» начало — любящее, чувственное, восприимчивое; тогда как Логос «мужествен» — абстрактен, формализован и схематичен.

Но София не выражает чисто пассивного начала в мироотношении, обладая активностью особого рода — *симпатией*. И София как симпатия, устремленная ко всему живому и одушевленному (а для Соловьева эти свойства присущи и природно-космическому целому), в своем единении с Логосом обеспечивает полноту и всесторонность мирозерцания, возможность цельного знания как об отдельной вещи, так и о мире в целом.

Итак, при всей своей многоликости и многозначности, София как концепт-образ философской системы Соловьева может быть сведена к конкретно-целостному выражению всеединства; и коль скоро всеединство может рассматриваться практически во всех мыслимых проявлениях, то и софиология оказывается ничем иным, как последовательно-диалектическим исчислением атрибутов положительного всеединства. Мистически двуединая сущность Софии вносит в схематику всеединства уникальный момент: способность рефлексирующего сознания сочетать трансцендентализм миросистемного видения (апофатический путь мышления) с чувственно-насыщенным переживанием *явленного, конкретного всеединства* (катафатический путь).

Но мистичность Софии заключается не только в ее внутрисистемных функциях, она прямо вырастает из ее собственных определений, которые, несомненно, воспроизводят исконно присущие философско-мистической традиции архетипы невыразимого, непостижимого, невысказываемого. Так, София всегда отчетливо явлена (что для Соловьева неопровержимо удостоверяется ее «пластическим выражением» в иконописной и литургической традиции<sup>138</sup>) в сфере непосредственного мировосприятия, но и одновременно скрыта от «прямого» созерцания, будучи неуловимым

---

<sup>138</sup> Надо сказать, что Соловьев не совсем прав, утверждая, что образ Софии преимущественно воплощен в православной (или даже в русско-православной) традиции. Достаточно известны изображения Софии Премудрости Божией и в католической иконописной традиции. Другое дело, что в католицизме нет специфического культа Софии, роль которого (как «женственной» стороны христианской духовности и практики) выполняет культ Пречистой Девы (Мадонны). С другой стороны, образ Софии имел немалое значение в оккультной практике, в частности, в алхимической традиции средневековья и Ренессанса. Здесь София чаще выступает как персонализация Мировой Души (В частности, именно в таком значении ее рассматривает К.Г.Юнг в ряду четырех основополагающих архетипов. См.: Юнг К.Г. Психологические типы. М.; СПб., 1996. С. 511—517).

началом взаимоперехода, вечного становления. А поскольку София есть не только особое целостно-мистическое знание, «материально оформленная идея», но и практическое знание-умение, интериоризованный навык общения и взаимодействия с миром, то она вновь оказывается за гранью ясно рефлексивного представления. Здесь она — та самая связь, которая неразрывно соединяет все элементы бытия между собой в единое целое, но именно в этом связующем качестве она есть всюду и во всем, не являясь в то же время «отдельным предметом» созерцания. Можно сказать, используя терминологию Э.Гуссерля, что София суть *интенциональность сознания*, его конституирующая направленность на предмет, но не сам предмет и не его образ.

Благодаря «стяженному» присутствию всех важнейших характеристик положительного всеединства в концепт-образе Софии метафизические конструкты соловьевской системы органично входят в сферу «практической философии». Центральное место здесь отведено историософии. София, как олицетворение всеединной связи сущего и бытия, несет возможность «срачивания» того онтологического разрыва Бога и мира, который в христианской мысли сопряжен с идеей грехопадения. И, одновременно, София выступает как носитель (гарант) смысловой прозрачности исторического процесса. В человеческом сознании это должно актуализироваться как соединение налично-исторического с *метаисторическим* (для Соловьева это и есть то «соединение и общение с абсолютным», которое есть сущность мистики).

Символически это предстает как нисхождение Бога в мир через Софию. А с другой стороны, это есть процесс всечеловеческой теургии: творя добро, созидая красоту и созидая себя как совершенное существо, человек активно участвует в новом Боговоплощении. София здесь является и как становящаяся Вселенская Церковь, и как «идеально-материальная основа» Второго Пришествия. Кроме того, в поэзии и публицистическом творчестве Соловьева угадывается его глубоко личное, интимное переживание и ожидание пришествия самой Софии в образе идеальной, но вполне индивидуальной женщины.

Следует отметить, что именно в этих своих построениях Соловьев зачастую опирается на традиции, весьма отличные и от аутентичного неоплатонизма, и от ортодоксального христианства.

Здесь можно указать, прежде всего, на гностические учения, средневековую кабалистику, иудейские и христианские апокрифы, позднеантичный и ренессансный герметизм и т.д. Вероятно, причина этого в том, что в данных синкретических традициях гораздо ярче высвечены те аспекты образа Софии, которые в неоплатонизме оттеснены строго дискурсивными дефинициями и категориальной диалектикой, а именно персонификация Софии и ее праксеологические аспекты (окультурные, как правило). Однако все это вместе есть более или менее органичный комплекс софийной интуиции, содержание которой раскрывается всякий раз специфично и по-новому.

Так, к примеру, в теокосмологических построениях гностицизма (особенно, у валентиниан) София не занимала «почетного места», представляя собой тридцатый эон в иерархии, нисходящей от абсолюта (Праотец или Глубина) до тьмы материального космоса. Здесь София также представлена как сущность, переходная от идеального бытия к чисто плотскому. Характерно, что в специфически истолкованном валентинианами грехопадении фактически вся вина возлагается именно на Софию: возжаждав недоступного ей знания сущности и полноты Праотца, она смутила стройную иерархию эонов и «впала в мятеж». В пересказе Соловьева, «...София ...необузданно устремляется в бездну несказанной сущности. Невозможность ее проникнуть, при страстном желании этого, повергли Софию в состояние недоумения, печали, страха и изумления, и в таком состоянии она произвела соответствующую ему сущность — неопределенную, безвидную и страдательную»<sup>139</sup>.

Именно это «бесформенное чадо» Софии (*Ахамот*, что на искаженном древнееврейском равнозначно множественному числу имени Софии по-гречески), исторгнутое из Плеромы (всеединой полноты зонических иерархий) и не могущее обрести себе иного воплощения, нежели материальное, становится «виновником» творения телесного мира. Так что у гностиков-валентиниан, действительно, есть «две Софии»: София падшая и прощенная, присутствующая в сфере вселенских эонов, и София-Ахамот,

---

<sup>139</sup> Соловьев В.С. Валентин и валентиниане // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 4.

низведшая свою исходно «психическую» сущность во тьму материального творения. Именно с «милосердным просветлением» последней у Валентина и его последователей связаны спекуляции по поводу Иисуса и Христа (судя по всему, в их учении это не одна личность, а результат слияния «вторичного» эона — Христа с персонализированным Иисусом — Искупителем). Соловьев же в своей статье для Брокгауза и Эфрона значительно интенсивней, чем (вероятно) сами гностики, рефлексиирует по поводу мирового воплощения Софии. Здесь он пишет: «Вся влажная стихия в нашем мире — это слезы Ахамот, плачущей по утраченном Христе; наш физический свет есть сияние ее улыбки при воспоминании о нем, ее скорбь и туга застыла и отвердела в плотном веществе; из ее страха возникли сатана и демоны, а из ее обращения и стремления к утраченному произошли Демиург (космический ум) и прочие душевные существа»<sup>140</sup>. В конечном счете, Демиург, «бессознательно вдохновляемый и внушаемый» Софией-Ахамот, «созидает и связывает» возникшие из ее страстей стихии, придавая им форму материальных предметов и существ. Когда Демиург, завершая миротворение, создает человека, то «в это совершеннейшее создание... София-Ахамот, неведомо для самого создателя, вложила высшее духовное начало, порожденное ею от сочетания с Параклэтом»<sup>141</sup><sup>142</sup>. Как видим, и в этой мифогенной картине миротворения София выступает носителем и дарителем истинно человеческого начала, действие которого вовлекает человечество в процесс «досотворения» мира, его возвышения до Плеромы.

Однако гностическая схематика чревата тремя мотивами, мало совместимыми с софиологическими идеями Соловьева. Во-первых, взаимоотношения Софии и эонов могут быть интерпретированы в сугубо натуралистическом и магическом духе (именно так их воспринимает А.Ф.Лосев, говоря о неприемлемости такой софио-

---

<sup>140</sup> Там же. С. 5.

<sup>141</sup> Параклэт (Параклет, Параклит, *Παρακλῆτος*) — в гностической мифологии и философии один из эпитетов Христа (букв.: Утешитель). Выступает как божественный партнер, жених и супруг Софии (Ахамот), возвращающий (или впервые дарующий) ей духовную причастность к Плероме, а также истинно-сущностное знание.

<sup>142</sup> Соловьев В.С. Валентин и валентиниане С. 5—6.



логии для Соловьева). Во-вторых, София гностиков сама по себе непричастна к творению мира, лишь стимулируя его — да и то неосознанно, в порыве страстной экзальтации — через своих «потомков» (Ахамот и Демиурга); ее собственное прибежище остается в иерархии надкосмических сущностей-эонов. И, в-третьих, гностическая софиология принципиально ориентирована на «избранных из избранных», т.е. людей, которые у гностиков и герметистов именовались *духовными* (πνευματικοί). Соловьев комментирует этот мотив, следуя изложению св. Иринея: «Цель мирового творения состоит именно в том, чтобы это малое духовное семя раскрылось, развилось и воспиталось через познание душевных и чувственных вещей, а цель пришествия на землю Спасителя состояла в том, чтобы собрать всех, имеющих в себе “семя жены” (т.е. Софии-Ахамот) и из бессознательных пневматиков превратить их в сознательных гностиков»<sup>143</sup>. Ни сам материально-телесный мир, ни «телесные» и «душевные» люди в данной модели мироздания не удостоиваются спасения и просветления. А это в корне противоречит не только софиологическим и историсофским исканиям Соловьева, но и кардинальным догмам христианства.

Другой часто упоминаемый источник софиологических концепций — иудаистическая традиция, идущая от «Книги премудрости Соломоновой» к средневековой и ренессансной каббалистике — находит свое отражение в поэтическом символизме Соловьева, но вряд ли существенно повлиял на его теоретические построения (особенно, с учетом того, что каббалистические построения еще более акцентируют оккультно-магические мотивы софиологии). Хотя, разумеется, Соловьев не остался равнодушным к таким мотивам «Сефер Иецира», как учение о тождестве десяти сефирот в их совокупности Адаму Кадмону — совершенному существу, первочеловеку, и учение о женской стороне божества, его «проявлении в другом», именуемом Шекиной.

С учетом вышесказанного можно вернуться к утверждению А.Ф.Лосева о том, что «...учение о Софии как об умопостигаемой материальной воплощенности Логоса мы находим еще в античном

---

<sup>143</sup> Там же. С. 6.

неоплатонизме»<sup>144</sup>, где оно выражено именно в системно-теоретической форме. Другое дело, что эта теория зачастую предстает то в абстрактно-логической форме, то в форме вдохновенно-образной символики, но не как синтез того и другого. А именно эта потенциальная возможность софиологии привлекала русского философа. Несмотря на своеобразное критическое (если не пренебрежительное) отношение самого Соловьева к софиологическим идеям неоплатоников (в соответствующей статье «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона он практически не упоминает об этой стороне их учения) можно достаточно отчетливо выделить ряд параллельных аспектов в соловьевской софиологии и в неоплатоновских концепциях.

Прежде всего, в учениях Плотина и Прокла (последний намного более полно и подробно развивает концепцию Софии-Мудрости) концепт-образ Софии предстает через сложную совокупность разнообразных аспектов. И эта совокупность многообразных проявлений сводится к тому, что София суть онтологическая сущность (единство материального и идеального) и категория гносеологического ряда (полное, целостное знание). Наиболее значимо здесь то, что гностическая софиология акцентирует душевно-телесный и символически-сексуальный характер Софии, а неоплатоническая мысль рассматривает ее именно в контексте метафизической схематики. По мысли Плотина (Энн. V. 8.), в софийности совпадает до абсолютной неразличимости само бытие и образ бытия. Уже здесь отчетливо выявляется сопряженность софийного начала с двумя планами бытия — существования и познания. Относительно сущности Софии во втором плане мы находим дефинитивное высказывание у Прокла: «Истинная София есть знание самой себя и София самой себя, направленная на самое себя и придающая себе совершенство»<sup>145</sup>.

В таком саморефлективном и внутренне цельном представлении София есть не что иное, как мудрость или подлинно мистическое знание, равно как и его основание в структуре самого бытия. Отличие этого знания от всякого иного состоит в том, что

---

<sup>144</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1991. С. 244.

<sup>145</sup> Прокл. О первоосновах теологии // Античная балканистика. М., 1978. С. 123.

оно есть не только высшее знание жизни, но и сама жизнь: «Ведь жизнь эта — всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается путем рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в уме и ищет их, но та, которая всегда была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не зависящая, составляющая самую сущность ума, а не нечто в нем более позднее... [...] Величие и могущество этой мудрости усматривается более всего в том, что она производит все сущее и содержит его в себе, что все истинно-сущее сопутствует ей и составляет с нею одно, потому что она есть *сама сущность* — субстанциальная мудрость (а не акциденция или простая деятельность какой-нибудь другой субстанции)»<sup>146</sup>. Можно продолжить этот платоновский пассаж, цитируя уже по переводу А.Ф.Лосева: «Софийное есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в свете софийного не есть отвлеченное, оно превращается в особую форму, именуемую мифом. Реальное в свете софийного есть не просто процесс реального становления вещей, но... творчество»<sup>147</sup>. Стало быть, София как мудрость, глубинно отличная от внешнего знания, и как вечно самодвижимая рефлексия есть выражение единства мистического (данного через миф, символ) и творческого (выражающего символ в материальном) начал. Как выражение единства бытия и познания София есть «Умная Жизнь», нечто подвижно-динамическое и сообщающее свое имманентное движение «иному», а как совершенство и завершенность она есть «Умная Красота».

Это краткое и неполное перечисление аспектов Софии в неоплатонических теориях, тем не менее, показывает их близость софиологическим идеям Соловьева. Но дело в том, что неоплатоники не продвинулись дальше чисто категориального представления Софии, вписанного в иерархическую систематику идеальных сущностей. В этом плане в неоплатонической софиологии остался большой нереализованный потенциал. У Соловьева же софио-

---

<sup>146</sup> Плотин. Энн. V. 8.4. О сверхчувственной красоте // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 97—98.

<sup>147</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 2000. С. 569—585.

логия последовательно реализуется во всех сферах философского знания, что для самого философа значит — и во всех сферах жизни.

Такое последовательное развертывание смыслов софийного достигает апогея в учении о Богочеловечестве; причем здесь, как и в других разделах соловьевской системы, София предстает не каким-либо отдельным аспектом, но через их последовательную аккумуляцию. Именно так она и выводится в учении о Богочеловечестве: в полноте и всесторонности своих смыслов. София здесь полагает живую связь между «дольним миром» и миром трансцендентально сущего; она есть основа и носитель цельного знания, обуславливающего становление исторической практики; она представляет благоустроенность космоса и объединенного человечества как идеально-реальной сверхличности, предвещает установление совершенного церковного сообщества и несет в себе прообразы Красоты и Блага, реализующиеся в актуальном Богочеловечестве.

Можно сделать вывод, что концептуальную определенность и завершенность софиологии здесь придает антропологизм, соединяющий в себе для Соловьева социально-антропологические (всеединое человечество), историософские (развертывание идеального плана мировой истории) и теолого-антропологические (собственно идея Богочеловечества) мотивы.

Только так, по мысли и вере русского философа, можно предполагать становление гармоничного мироустройства в развитой и внутренне осуществленной форме. Рационалистическая логика, совпадающая с лучшими сторонами диалектической логики Гегеля и Шеллинга, здесь оформляет и приводит в строго дискурсивный вид мистическую по своей сути идею Софии. Так воплощается центральный мотив системы всеединства: органический синтез рационального, мистического и фактического как методологическое основание проекта «свободной теософии». В то же время, неоплатоническая трактовка Софии не знает этой внутренней цельности и завершенности, обретаемых лишь при выходе философского — сколь угодно гениального — мышления из сферы абстракций чистого духа в сферу исторической практики как «самоделания» человека. Тем самым софиологическая концепция Соловьева, будучи по многим смысловым и формальным параметрам внутренне родственной софиологии неоплатонизма,

творчески сплетает в себе отточенность чистого логицизма античной философии с глобально-исторической парадигмой христианской и постхристианской культуры. А в силу этого софиология в теоретической системе Соловьева выступает как квинтэссенция «мистического рационализма».

## § 2. Мистическое и рациональное в учении о Богочеловечестве

Как уже отмечалось ранее, основные смысловые мотивы философии всеединства Владимира Соловьева аккумулируются в его учении о Богочеловечестве. Если полагать ведущим стимулом его философствования разработку теоретических основ и практического руководства для осуществления всемирной миссии христианской культуры, то становится понятным особое значение идеи Богочеловечества, которое представляет собой завершение целостного учения Соловьева. Если в онтологии и гносеологии русского философа характер данной идеи представлен чисто теоретическим постулатом, то в историософских исследованиях появляется возможность выхода в плоскость практическую, охватывающую социальные, культурные, политические преобразования человечества. Это подтверждается тем, что центральное место в его наследии занимают «Чтения о Богочеловечестве», изданные в «классический» период его творчества (1877—1881). И самые поздние его работы — «Теоретическая философия» (1897—1899) и «Оправдание добра» (1899) уделяют существенное внимание практическим аспектам его системы. «Теоретическая философия» открывается разделом о нравственном значении философии, что чрезвычайно красноречиво. Очевидно, что именно в этой области философии, которая ближе всего стоит к течению жизни, Владимир Соловьев ищет оправдания своей системы, путей ее воплощения в саму жизнь, что для него выступает единственно возможным критерием истинности философии как культурного феномена.

В понимании этической значимости своих идей философ находился на пересечении двух мировоззренческих течений: философской мистики вообще и собственно русской религиозно-философской традиции. В результате концепция Богочеловечества также оказывается в точке пересечения различных духовных традиций. Идея Богочеловечества с ее историософским, культурологическим, этическим и эсхатологическим потенциалом представляет собой одну из наиболее фундаментальных догматически закрепленных идей христианства, и даже более того — самую суть христианского вероисповедания.

Мистическая философия воспринимает эту идею двояко: с одной стороны, это наиболее глубокий символ внутреннего единства человека и бога; с другой стороны, это и некий предельный, апокалиптический символ, указывающий на ограниченность собственного бытия человека, на то, что его сущность не только имманентна, но и трансцендентна. Богочеловечество есть цель духовно-исторического становления человечества, но оно есть и процесс такого становления.

Исторический, всечеловеческий и даже вселенский смысл Богочеловечества стал одной из основных тем русской религиозно-философской традиции, у истоков которой стояли такие мыслители как А.С.Хомяков, И.В.Киреевский и др. Итак, с одной стороны — общехристианская мистика с центральной идеей личного обожения как пути к Богочеловечеству; с другой — славянофильство с социально выраженной идеей *соборности* (как общечеловеческого уподобления божественному совершенству) являются теми концептуальными основаниями, которые стимулируют соловьевское Богочеловечество в его органичном вхождении в систематику всеединства.

Одна из характерных черт христианской мистической традиции состоит в том, что основные аспекты философского мышления выражаются здесь, как правило, не просто в дискурсивном виде, но в виде мифологемы или мифо-образа. Такой подход диктуется необходимостью свернутого, наглядно-образного и многозначно символического представления основных смысловых данностей мистического философствования. Особенно это касается историософских, нравственных и эстетических аспектов творчества Владимира Соловьева. Все перечисленные сферы бытия имеют непосредственно практический характер и наиболее четко отождествляются с личностным жизненным опытом и глубже всего укоренены в нем, являясь важной частью человеческой самоидентификации. Именно здесь происходит сознательно-бессознательное самоутверждение «Я». Мистицизм, напротив, предполагая преимущественно трансцендентное понимание сущности человека, должен определенным образом обходить эту очевидность и субстанциальность «Я».

Христианский мистицизм, в отличие от буддистского, предпочитает снимать эти стереотипы символически, отчасти — в силу

признания личной природы Иисуса Христа. Так в систему философской мистики христианства входит миф, благодаря чему непосредственно практические аспекты человеческого бытия истолковываются в символической форме — иначе их «грубая материальность» подавила бы общую спиритуалистическую установку. В этом ключе уместно напомнить неоплатоническую версию философствования с помощью мифо-образов: «Идеальное в свете софийного не есть отвлеченное, оно превращается в особую форму, именуемую мифом»<sup>148</sup>. Поэтому именно миф, с его индифферентностью к пространственно-временной и, отчасти, к личностной конкретике и строгой логике с ее структурирующей функцией, обеспечивает «идеальное» телесной и символической значимостью. Напротив, в центре мистической историософии христианства находится миф о Христе — носителе Богочеловечества в его конкретно-воплощенной форме.

Владимир Соловьев, в той мере, в которой он опирается на христианский мистицизм, наследует этот способ и стиль историософского и социального мышления. В то же время, по ряду вопросов философ словно не замечает прямого следования уже сложившейся философской традиции. Оставаясь в рамках традиционного рационализма (это как раз касается историософии и учения о Богочеловечестве, представленных в его творчестве в рационально-схематической форме), он испытывает убежденность в том, что дискурсивные и внутренне непротиворечивые формы мысли соответствуют самим законам и логике мироздания, а потому могут быть воспроизведены в реальности, не утрачивая своего внутреннего смысла. Такого рода убежденность можно рассматривать как важнейшую основу *утопического* мышления как восприятия истории с позиции *должного*. Следствием такого отношения к собственным метафизическим разработкам и методологии их выведения в целом является навязывание этих схем самой реальности. Видимо, осознание этого несоответствия и было одной из причин душевного кризиса философа в его последние годы жизни.

С другой стороны, Соловьев, в отличие от других создателей социально-утопических концепций, не стремится к детальному

---

<sup>148</sup> Энн. V. 8. 3.



прописыванию разработанных им схем, как и механизмов их конкретной социально-инженерной реализации. Правда, аналогом такого механизма можно считать идею Вселенской Церкви. Но в практических аспектах ее реализации философ достаточно быстро разочаровался, и в результате данная идея осталась чисто теоретической разработкой. Но, возможно, не это является самым важным в данном исследовании, а то, что социально-философская конкретика позволяет выявить самую суть методологии мистического рационализма.

Анализ учения Соловьева о Богочеловечестве может быть предпринят с двух «сходящихся» позиций: первая — нравственное обоснование Богочеловечества, вторая — его антропологическая основа. Что касается первого из двух направлений, то ранее уже указывалось значение, которое философ придавал нравственному значению своей философии. Необходимость нравственной философии обнаруживается в придании метафизического смысла особому характеру человеческой деятельности.

По мнению Соловьева, ее особенность состоит в том, что всякий отдельный акт человека, совершаемый им сознательно, сопровождается обязательным выбором. Таким образом, выбор и есть основной акт деятельности, и в конечном итоге — это выбор между добром и злом. Понимая, что этический смысл поступка обнаруживается только постфактум, он полагает, что этическая философия способна воздействовать на индивида, прививая ему истинное понимание сущности совершаемого с точки зрения постулатов этики.

Как мистик-реалист, Владимир Соловьев утверждает реальное существование Добра как некой идеальной сущности. Именно благодаря такому убеждению мистическая философия всеединства не нуждается в специальном выделении этики как отрасли философского знания. Так как Единое представляет собой основное и Абсолютное Благо, то его познание приравнивается к нравственному совершенствованию личности. Необходимым оказывается прояснение только некоторых этических следствий всеединства, но общие принципы этики всегда предзаданы, предвосхищены. Это может проявиться и в процессе привнесения этических характеристик в те области мышления, которые напрямую не касаются человеческой деятельности: в космогонию, натурфи-

лософию и т.д. В соответствии с этим постулатом мистической мысли, который можно было бы назвать «этическим реализмом», сам процесс познавательного восхождения к Абсолюту сопряжен с внедрением нравственных принципов в структуру личности познающего, а не просто с усвоением их на уровне внешнего, социального поведения. Уже само стремление к познанию абсолюта предполагает определенный уровень нравственного совершенства. Такое отношение к этике вполне соответствует духу соловьевской философии.

Но в то же время надо иметь в виду специфический характер философии Соловьева, следует пристальнее всмотреться в его этические построения. Как уже отмечалось ранее, внутреннее мистическое начало в человеке не предполагает исключения его внешнего совершенствования, а, напротив, делает его более актуальным: «Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом, все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Это двоякая бесконечность — силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии ... образом и подобием Божиим, есть неперменная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности...»<sup>149</sup>. Далее следует пояснение Соловьевым сути данного положения: «Безусловное нравственное значение человеческой личности требует от нее совершенства или полноты жизни. Это требование не удовлетворяется ни простым отрицанием несовершенства, ... ни одним идеальным причастием совершенству (как в платонизме и вообще идеализме); оно может быть удовлетворено только действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке и во всем его жизненном круге, который прямым или же посредствующим образом обнимает все существующие»<sup>150</sup>.

Из этого следует, что единственный предел, положенный совершенству и совершенствованию человека — беспредельность божественного совершенства. Это фиксация смысла нравствен-

---

<sup>149</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 285.

<sup>150</sup> Там же. С. 325.

ности в контексте концепции всеединства. Далее следует его рационально-практическое раскрытие: Соловьев выдвигает три условия достижения предельной цели. Первое — это признание нравственных условий для соединения духа с Богом; второе — представление самого соединения как процесса постепенного; и, наконец, то, что высшее духовное совершенство не отменяет внешнего «благочестия» и соблюдения норм морали. Как видим, здесь присутствует триединство моментов нравственного восхождения: познавательного, деятельного и социального (в последнем случае философ берет за образец не реальную общественную мораль, а ее идеальное качество).

Процесс нравственного восхождения в понимании Соловьева близок по духу христианскому аскетизму. При этом философ отвергает его крайние проявления, считая их чуждыми христианским традициям отношения к плоти и телу. Он акцентирует внимание не столько на «умерщвлении плоти», сколько на безусловном подчинении телесного начала духовному: «Принцип аскетизма есть принцип духовного самосохранения, так как преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека»<sup>151</sup>. И в этом русский философ следует традиционному для европейской философии принципу «золотой середины»: плотское не отвергается и не подавляется полностью, а скорее вводится в разумные пределы, так как разум осуществляет контроль за аффектами и порывами телесной природы человека. Таким образом, в «положительном» человек должен приблизиться к своей истинной природе, отказываясь от естественных желаний и подавляя их аффектацию. Взамен человек получает возможность и способность обрести себя и своего Бога. Общая цель этой нравственно-мистической духовной практики — «установление совершенствующейся связи между нашей жизнью и совершенным добром»<sup>152</sup>.

Достаточно абстрактное изложение нравственных принципов всеединства у Соловьева компенсируется требованием нравственной свободы как необходимого условия достижения нравственного совершенства и возможности вступления в мир идеальных

---

<sup>151</sup> Там же. С. 151.

<sup>152</sup> Там же. С. 153.

сущностей. Мистическое содержание этой концепции скорее обнаруживается в ее онтологическом субстрате (когда речь идет об онтологическом статусе Добра и Блага) и в ее связи с общими основаниями учения о Богочеловечестве, одним из важнейших условий, приближением к которому она и является. А основанием для этого служит утверждение не только личного характера восхождения к духовному и нравственному совершенству, но и его всечеловеческого и даже космического характера. Чтобы прояснить эти сущностные мотивы, следует обратиться к антропологической концепции Соловьева.

Первичным основанием соловьевской антропологии служат два утверждения, на первый взгляд кажущиеся совершенно противоположными. Во-первых, «в природе каждое существо ограничено, условно и преходяще — оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечно не только в Боге, но и в самом себе... каждое «Я» есть нечто безусловное и единичное, представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея»<sup>153</sup>. Во-вторых, «говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека, как явление... Человек как эмпирическое явление подразумевает как умопостигаемое существо, — о нем-то мы и говорим»<sup>154</sup>. Это высказывание подтверждается тем, что «...субъектом исторического развития является человечество, как действительный, хотя и собирательный, организм»<sup>155</sup>. В то же время философ утверждает: «Человек идеальный, но, тем не менее, вполне существенный и реальный не есть универсальная, общая сущность всех человеческих особей, а есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо»<sup>156</sup>.

Разумеется, противоречивость этих утверждений можно отнести на счет развития философско-антропологических воззрений

---

<sup>153</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 714.

<sup>154</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 3. С. 122—123.

<sup>155</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 1. С. 255.

<sup>156</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 51.

Соловьева от субстанциального персонализма до имперсонализма, но в действительности имеет смысл рассматривать эти утверждения, взятые отдельно в своей обособленности, только в соответствующем контексте. И если этот контекст — мистический рационализм философии всеединства, выстроенный на основе синкретической методологии, то становится понятным следующие утверждение Соловьева: «Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было бы всего, то не было бы и единого как действительного. Но так как частное, не все может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), а полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”, ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»<sup>157</sup>.

Эта сентенция замечательна в том плане, что в сжатом виде вводит основные темы Богочеловечества — онтологическую, логико-диалектическую, антропологическую и софийную. Более того, становится ясным, что действительно полнота и завершенность человеческой личности мыслятся Соловьевым прежде всего как завершенность всечеловеческой личности — «универсального и индивидуального существа». Но ее судьба зависит от судьбы каждой личности, свободно вставшей на путь Богочеловеческого восхождения.

Если следовать логике Владимира Соловьева, то концепция Богочеловечества представляет собой своего рода кульминацию всеединства в его последовательном философском раскрытии и, следовательно, предполагает особый тип историософского мышления, разрабатываемый философом. Анализ данной историософской модели приводит к выводу о влиянии на нее как традиционных установок христианского вероучения, так и идеи прогресса как феномена внецерковной европейской духовности. Вместе с тем в этой концептуальной части философии всеединства обнаруживаются специфические мотивы русской историософской

---

<sup>157</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 714.

мысли, начиная с П.Я.Чаадаева и ранних славянофилов и заканчивая писателями-современниками Соловьева. Соответственно этим многообразным влияниям, исторический процесс у Владимира Соловьева осмысливается различным образом, в том числе в традиционном для христианства противопоставлении Царства Кесаря и Царства Духа (Града Божьего, Церкви), при котором сущностно история предстает как двуединый процесс материально-духовного становления человечества с постепенным преобладанием духовного начала.

Спиритуалистическая схематика истории сопрягается здесь с осмыслением исторической проблематики через призму самой социальности в ее изменчивых и инвариантных формах, характерным для классической мысли Нового времени. Здесь также присутствует историософская тема — усмотрение сущности исторического в духовно-культурном становлении человеческого как целостности.

Рассматривая концептуальную сторону данного синкретизма различных методологий видения истории, можно выделить несколько основополагающих моментов и, прежде всего, саму принципиальную направленность историософской схематики у Соловьева. Очевидно, что он стремится представить историю человечества с точки зрения трансцендентно-имманентного смысла, что само по себе вполне укладывается в рамки мистико-религиозной перспективы историософии. С другой стороны, собственно сущностный смысл истории выводится им через объективные законы исторического развития социума, т.е. в прямом соответствии с рационалистической ориентацией на познание природы, общества и человека в обобщающих закономерностях их истории (естественной, социальной, антропологической). Помимо этого, в перспективу соловьевской историософии вплетены чуждые «позитивному» историзму мотивы этического, эстетического и религиозно-антропологического рода.

Такая синкретическая матрица исторического познания соответствует общим принципам философии Владимира Соловьева, но противоречит духу строгой науки истории и монистическому схематизму исторического мышления XIX в. Зато, как нам кажется, оно в некоторых отношениях предвосхищает методологический поиск социальной мысли XX в., связанный с ликвидацией

монополии монистического понимания истории, с принципом «осевого» видения социально-исторического процесса. Хотя у Соловьева эта многоуровневость постижения истории не отменяет единой ее линии, выведенной в соответствии с установками христианской версии всеединства.

Со стороны своих «предельных параметров» историософия в системе всеединства связана с онтологическими и гносеологическими ее определениями. Логика истории вытекает из логики космогонического процесса: хотя история всегда есть история человечества, историческое становление само по себе присуще и космосу, и природе. В этом вопросе Соловьев нарушает догмат об одновременном творении бытия Богом. Человеческая история есть лишь этап истории космической, истории взаимоотношений бытия и сущего. Но этот этап рассматривается им как важнейший, так как в человеке заложена потенция реализации божественного плана мироздания. Поэтому человечество у Владимира Сергеевича есть в тоже время и София — «энтелехия мироздания».

Второй метафизический момент истории — реализация сущностной потенции человечества, становление сверхчеловеческой актуальности Богочеловечества. Как начальный, так и завершающий моменты истории связаны с преобразованием человеческой природы: первый (грехопадение) привел человека к подчиненности обособившемуся материально-природному, второй — полагается собственно человеческим прошлым, возвращая человеку цельность бытийственного и абсолютного. Все поле истории есть процесс становления и раскрытия «внутреннего человека».

Первично эта мысль раскрывается Соловьевым в истории Церкви (для него — высшего воплощения человеческой самости в единстве уникально-личностного и сверхиндивидуального). Этот момент истории философ связывает со становлением религиозного сознания: от уровня «материальных» религий (язычество) через религии «ничто» (буддизм) до христианства в основных фазах его развития. Собственно мировая история начинается с воплощения Христа (под мировой историей понимается умпостижаемое единство исторического действия, субъектом которого является все человечество). Но общий ход истории совершается в двух основных направлениях: движение к Христу и от него — к Вселенской Церкви, которая есть «человечество, воссоединенное

со своим божественным началом посредством Иисуса Христа»<sup>158</sup>. Это может быть достигнуто, если «заложить новые основания для самой человеческой жизни, восстановить ее связь с абсолютным началом истинного единства»<sup>159</sup>.

Первый факт Богочеловечества дан в Христе и во всех его проявлениях: «В благодати таинств, в церкви как святыне и святилище, как реально-мистическом теле Христовом»<sup>160</sup>. Второй момент становления Богочеловечества — свободная всесторонняя деятельность человека, обращенная к Богу. Связь с богом не уничтожает человеческую действительность, а, напротив, предполагает свободное стремление, в котором божественная истина соотносится с человеческой природой. Третий момент представляет собой завершающую цель рассмотренного историософского процесса и его подлинную сущность: это окончательный вид Богочеловечества, «полное соответствие всей внешней действительности внутреннему началу истинной жизни»<sup>161</sup>. Изначально он дается как внешний факт (трансцендентное творчество Отца), затем проводится через человека как живая действительность (воплощение Христа в человеческом теле) и, наконец, открывается в нем как совершенное состояние «нерушимой любви, мира, радости о святом Духе»<sup>162</sup>.

Данная концепция духовно-религиозного становления рассматривает историю как процесс взаимодействия абсолютного и человеческого в различных типах связей между ними. Эта схема раскрывается в троичной динамике социального становления всеединства. Христианский мир (или вселенская церковь в возростании ее космического значения) развивается как тройное богочеловеческое соединение. Первичным его видом является церковная общность или священное право социальности; затем — царское, находящее выражение в истории христианской государственности; и пророческое, пока еще не достигнутое, но полагаю-

---

<sup>158</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 160.

<sup>159</sup> Соловьев В.С. Из философии истории // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 339.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Там же. С. 340.

<sup>162</sup> Там же. С. 341.



щееся общим социально-духовным прогрессом истории. Его выражением будет служить просветленная социальность всемирной теократии или вселенская церковь. Мировая теократия — воплощение истины как истинно-сущего. Троичность социального становления осмыслена Соловьевым с позиций последовательного раскрытия всеединства во всех сферах бытия — от трансцендентно-божественных до социально-политических.

По своему существу и замыслу историософия в версии Соловьева есть апогей всеединства, его окончательное теоретическое раскрытие, переходящее уже на уровень перспективно-практического указания. В этом плане изложенная концепция аккумулирует все аспекты теоретического всеединства.

Постараемся выявить логику этого духовно-мирового процесса. Первичное раскрытие всеединства есть космогонический процесс иерархического становления космоса от его идеально-всеобщих определений в абсолютно сущем до конкретности и многообразия земного бытия. Вхождение в божественное мироздание человека приводит к стимулирующему кризису грехопадения, которое дает относительную обособленность всему тварному бытию. Эта относительность проявляется, прежде всего, в свершении исторического процесса, который трактуется двойственно: внешне-историческое развитие диалектически сопряжено с внутренне-духовным становлением.

Раскрытие подлинного единства Бога и мира свершается именно в духовной сфере исторического — в самодвижении религиозного, метафизического и научно-практического познания. «Свободная теософия», по замыслу Владимира Сергеевича, позволяет синтезировать эти исторически расходящиеся магистрали познания, созидая тем самым «совершенное знание» как выявление реально-мистического характера актуального всеединства во всех сферах и формах бытия.

«Совершенное знание», в свою очередь, дает основу совершенной практики — общечеловеческой культивации социально-исторического опыта и свободной, просветленной нравственности. Здесь особо подчеркивается кардинальное значение духовно-религиозного компонента: историческое самораскрытие человечества немислимо без созидания нравственно-религиозного фундамента «свободной мировой теократии». Последняя же

представляется как идеально-реальное сообщество свободных личностей, объединенных не внешне-социальными связями (групповыми и индивидуальными интересами утилитарного характера), а осознанным духовным единством с каждым из сочленов, равно как и с всеединой божественной сущностью.

Этот процесс носит софийный характер, так как на каждом его этапе тот или иной аспект Софии является основой и провиденциальной предзаданностью воссоединения с абсолютно сущим. София, таким образом, и есть предвечно осуществленная субстанциальная связь идеального, материального и абсолютного, а также — энергия осуществления такой связи. Она есть и космический порядок, и двуединство человека, его «эмпирически конкретная» самосущность и, одновременно, вселенская сверхличность; Христос идеальный и Христос воплощенный; Церковь Вселенская и историческая церковь-община. В конечном же итоге она суть само Богочеловечество, представленное как сочетание совершенного духовного и просветленного материального. В то же время София раскрывается нам как единство цельного знания и сознания. Таким образом, можно проследить как София пронизывает собой саму философию всеединства, делая ее инструментом теоретического и нравственно исторического раскрытия всеединства в его историческом и космическом аспектах.

Такой апофеоз всеединства в историософии Богочеловечества есть вершина синкретического метода «мистического рационализма»: здесь содержание и цель (т.е. трансцендентно-имманентный смысл истории) суть и откровение, и мистическая интуиция одновременно, а распределение этого смысла в пространстве его исторического осуществления производится благодаря диалектике мифо-символического и рационального выявления содержания исторических эпох. Тем самым мы вновь имеем дело с инвариантом мистического рационализма в единстве его следствий.

Легко обнаружить, что в последующей отечественной религиозно-философской традиции эта концепция Соловьева неоднократно становилась предметом критики. В.В.Зеньковский, к примеру, так охарактеризовал соловьевскую идею Богочеловечества: «...Соловьев не сумел достигнуть *органического* синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. ...Уклонившись от

философского использования понятия творения, Соловьев все более наклонялся в сторону метафизического дуализма. У христианства Соловьев берет понятие богочеловечества, но затем оно — из понятия, связанного с темой о человеке и истории, с темой о грехе и спасении, — становится общеметафизическим понятием и поэтому теряет почти целиком свое *христианское содержание*<sup>163</sup>. Данная сентенция лишь подтверждает ранее высказанную критиком мысль о том, что философия и вера в Соловьеве «жили как бы отдельной жизнью», а отсюда неудивительно, что он «... ставит вопрос не об “оправдании” философии тем, что дает вера, а... об оправдании веры итогами философского развития на Западе»<sup>164</sup>. Того же рода замечание Н.А.Бердяева о периоде соловьевского творчества, связанном с «Чтениями...»: «Вл.Соловьев не видит трагизма мировой истории и верит в осуществление Царства Божьего путем прогрессивной эволюции»<sup>165</sup>. Бердяева, судя по его многочисленным откликам о личности и творчестве Соловьева, вообще не устраивает то, что у последнего «...рациональная философия и рациональное богословие преобладают над мистикой»<sup>166</sup>.

Как правило, почти все критики софийно-богочеловеческой интерпретации историософских тем у Соловьева особо подчеркивают два момента: эволюционно-детерминистское восприятие истории и, как следствие, недооценку проблемы зла, «розовое благодущие прогрессиста», по выражению Г.В.Флоровского, который, кстати, характеризует соответствующие мотивы соловьевской философии, пожалуй, наиболее жестко. Признав, что Соловьев был убежденным дарвинистом, он констатирует: «Зло, в восприятии Соловьева, есть только *раз-лад, без-порядок, хаос...* Иначе сказать, дез-организованность бытия... Поэтому и преодоление зла сводится к ре-организации или просто *организации* мира... И это совершается уже силою самого естественного

---

<sup>163</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 70—71.

<sup>164</sup> Там же. С. 30—31.

<sup>165</sup> Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Н.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1990. Ч. 2. С. 45.

<sup>166</sup> Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл.Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 357.

развития»<sup>167</sup>. Вердикт Флоровского недвусмыслен: «С неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой Соловьев всегда был связан больше и теснее, чем с опытом Великой Церкви и с католической мистикой... Церковь он воспринимал скорее в элементах схоластики и каноники, еще и в плане “христианской политики”, — всего меньше в плане мистическом, всего меньше — на глубинах таинственных и духовных»<sup>168</sup>. В конечном же счете критика Флоровского сводится к указанию на то, что Соловьев пытается выстроить великое церковное дело на внецерковной основе. С другой стороны, это можно рассматривать не столько как критику, сколько как очередную констатацию синкретизма и синкретизма как в метафизических, так и в социально-практических сферах соловьевской мысли.

Во всяком случае, тезис о близости историософской схематики Соловьева аналогичным мотивам Гегеля или Шеллинга (равно как и Филона, Плотина, Оригена) сам по себе совершенно справедлив. Однако это сближение нуждается в ряде существенных оговорок. На наш взгляд, историософская диалектика русского философа скорее именно «напоминает» диалектические триады великих немецких идеалистов — как самой триадической формой, так и господством архетипа прогрессивной эволюции. В каждой диалектической стадии исторического процесса трансцендентальный синтез, выявляющийся Гегелем из качественного события тезиса и антитезиса, у Соловьева присутствует изначально — в своей «стяженной» форме. Ибо в любой диалектической триаде Соловьева в действительности всегда присутствует четвертый член — София как осуществленное двуединство. И, тем самым, лишь внешняя актуализация совершается как феноменально данный прогресс, внутренняя же смысловая реализация свершается *софийно*, т.е. благодатно и мистически.

Таким же образом происходит становление всеединства в истории: весь ее последующий ход предзадается изначально в акте творения (не следует, впрочем, забывать, что для Соловьева сам акт творения не актуален, но формален, и не является одномоментным, но сопряжен с эволюционным развертыванием),

---

<sup>167</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 314.

<sup>168</sup> Там же. С. 316.

предосуществляется в индивидуальности Христа и (одновременно) в соборности Церкви, целостно схватывается в становящемся «цельном знании» и, наконец, целокупно реализуется — посредством и попечением Софии — в Богочеловечестве. В этой схематике обнаруживается своего рода культурный парадокс: будучи по своей сути чистым продуктом классической новоевропейской рациональности, мистико-рационалистическая философия Владимира Соловьева воспроизводит и актуализирует в новом социально-интеллектуальном контексте теоретические формулы неоплатонизма. Учитывая явно внеисторический характер последних, уместно задаться вопросом: то ли эволюционно-прогрессивская трактовка всеединства ставит под вопрос принципы монистической метафизики, то ли, напротив, сами эти архетипические формулы дезавуируют социально-исторический пафос современности?

Во всяком случае, сама необходимость ответа на вопросы такого рода наводит на мысль о том, что интеллектуальная перспектива философии всеединства, ее культурно-прагматический потенциал еще далеко не исчерпаны.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ философской системы всеединства Владимира Сергеевича Соловьева в рамках методологической проблематики позволяет сформулировать несколько обобщающих выводов. Данное исследование было ориентировано на соединение методологического анализа оснований философии Соловьева с осмыслением их системно-логического раскрытия в различных частях его системы. Эта задача выполнялась в контексте сопоставления характерных мотивов соловьевского учения с соответствующими идеями мировой философской традиции всеединства.

Довольно сложно претендовать на полноту изложения этой проблематики в рамках одной работы, поскольку невозможность проанализировать и изложить все детали заложена уже в самом внутреннем потенциале и в эвристических перспективах интуиции всеединства, являющейся одним из наиболее продуктивных и, вместе с тем, противоречивых стимулов философского мышления различных эпох. Тем не менее, разрешимость многих внешних противоречий концепции всеединства возможна в случае ее анализа как целостного явления, опыт которого и был предпринят в нашем исследовании.

Основные итоги этой работы можно сформулировать следующим образом.

Философская система всеединства Владимира Соловьева является первой в ряду академических философских учений России, но при этом наследует целой традиции теоретического мышления, а именно, традиции синкретической философии всеединства, восходящей к позднеантичному неоплатонизму. В ее становлении можно выделить ряд ключевых пунктов, знаменующих собой смысловые и теоретические модификации «исходных философских интуиций» всеединства: языческий неоплатонизм, раннехристианский теолого-философский синтез, классический идеализм Гегеля и Шеллинга и, собственно, русская школа всеединства конца XIX — начала XX вв.

Наиболее существенной в системно-методологическом плане особенностью разработки идеи всеединства у Соловьева можно считать диалектический принцип «мистического рационализма», который проявлен на всех уровнях и во всех специфических

отраслях его теоретического конструкта. Суть этого принципа выражается в том, что исходная внерациональная (или сверхрациональная, согласно самому философу) интуиция получает все более определенное логическое раскрытие на всех уровнях системы, начиная от онтологической схематики и заканчивая социально-этическими и эстетическими концепциями.

Тем самым Соловьев закладывает основы такой специфической характеристики отечественной философии всеединства, как принципиальная ориентация на интеграцию различных философско-теоретических традиций, основанием чего служит онтологическая концепция. Благодаря этому данная традиция представляет собой ряд универсально-метафизических учений, достаточно нетипичных для мировой философской культуры конца XIX — начала XX вв., справедливо именуемой «неклассической». Однако, если классическая метафизика рационализма основывалась на *монистических* принципах, то русская философия всеединства отличается *синкретизмом*. Данное ее свойство проявлено как в методологическом, так и в содержательно-теоретическом планах.

Применительно к творчеству некоторых отечественных мыслителей термин «синкретизм» с необходимостью увязывается с понятием всеединства, что и обуславливает в конечном итоге набор фундаментальных, определенным образом взаимодействующих между собой категорий: эманация, синергия, энергия, «духовная материя», София и т.д.

Синкретизм можно рассматривать как специфический способ преодоления метафизики, но не в смысле ее отрицания, а скорее наоборот, в виде такого духовно-практического опыта, который не дает ей выродиться до уровня примитивного эклектизма. Синкретизм как метод, в отличие от синтеза, выполняет функцию энтропии внутри любых искусственно созданных теорий, не оставляя им возможности превращаться в идеальные и потому мертвые, далекие от жизни формулы. Это своего рода попытка соответствовать принципу той самой *живой* действительности, которая столь же разумна (но не рациональна) и познаваема, насколько мистична и таинственна.

Синкретизм как метафизика, как один из способов философского конструирования суть формула, которая может проявить себя на любом этапе становления философского знания. И если

синкретическая философия направлена на познание действительности как целостной и живой, то всеединство как род синкретической теории — важнейший этап методологического роста, и в первую очередь он связан с идеей цельного знания, разработанной в творчестве Соловьева.

В его метафизике всеединства разворачивается логический дискурс взаимоотношений части и целого в пределах онтологической структуры, раскрывающейся и становящейся энтелехийно. В силу этого, она содержит логически несовместимые моменты, важнейший из которых — постулат тождества целого и части, их взаимопроникновения. А потому раскрытие потенциала этой философии в русле мистической традиции вполне естественно, коль скоро именно этот способ познания допускает и даже приветствует противоречия такого рода.

Однако, как постоянно указывалось в нашем исследовании, было бы весьма большим упрощением рассматривать философское творчество Соловьева в русле какой-то строго очерченной, избранной линии теоретической мысли. И дело не только в синкретических интенциях его философствования, но и в том интеркультурном характере, который ему, безусловно, присущ. Он проявлен, с одной стороны, в объединении различных теоретических парадигм: классического для Западной Европы рационализма и протоевропейского мистицизма поздней Античности (включая и его христианские модификации). С другой стороны, синкретизм философской системы всеединства как нельзя более соответствует глубинным основаниям отечественной культуры с ее извечным стремлением впитать и соединить влияния Востока и Запада, сохраняя при этом внутреннюю цельность и самобытность. В силу этого учение Владимира Сергеевича Соловьева может рассматриваться как одно из проявлений «русской идеи» — не в ее политико-идеологической ипостаси, а в качестве интегральной, инвариантной для различных эпох Мысли.



## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Аверинцев С.С.* Мистика // Большая советская энциклопедия. Т. 16. М.: Советская энциклопедия, 1974.
2. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М.: Терра, 1991. 142 с.
3. *Акулинин В. Н.* Философия всеединства: от В.С.Соловьева к П.А.Флоренскому. Новосибирск: Наука (Сибирское отдел-е), 1990. 158 с.
4. *Андреев В.Б.* Органическая философия В.С.Соловьева: от парадигмы к «философскому деланию»: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. 20 с.
5. *Андреев Д.Л.* Роза Мира. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1992. 284 с.
6. *Асмус В.Ф.* В.С.Соловьев — опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6. С. 34—55.
7. *Асмус В.Ф.* Владимир Соловьев. М.: Прогресс, 1994. 204 с.
8. АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока: В 4 т. М.: Терра, 1990—1991. 1568 с.
9. *Басин И.В.* Предыстория творческого пути князя С.Н.Трубецкого // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 106—119.
10. *Белый А.* Символизм и философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 18—327.
11. *Беме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. Репринтное издание 1914 г. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
12. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. СПб.: Б.и., 1910. 212 с.
13. *Бердяев Н.А.* О характере русской религиозной мысли XIX в. // Н.А.Бердяев о русской философии: В 2 т. Свердловск: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1991. Т. 2 (2). С. 3—22.
14. *Бердяев Н.А.* Основная идея Вл. Соловьева // Н.А.Бердяев о русской философии: В 2 т. Свердловск: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1991. Т. 2 (2). С. 44—50.
15. *Бердяев Н.А.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.С.Соловьева // О Владимире Соловьеве. М.: Б.и., 1911. Кн. 1. С. 24—49.
16. *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество (Два понимания христианства). (Памяти Владимира Соловьева) // Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. (№ I—VI). С. 161—175.

17. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
18. *Бибихин В.В.* Язык философии. М.: Прогресс, 1993. 416 с.
19. *Блок А.А.* Рыцарь-монах // Сборник статей о Вл.Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 126—136.
20. *Блонский П.П.* Философия Плотина. М.: Б.и., 1918. 432 с.
21. *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 416 с.
22. *Бряник Н.В.* Самобытность русской науки: предпосылки и реальность. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. 148 с.
23. Буддизм: словарь / Под общ. ред. Н.Л.Жуковской. М.: Республика, 1992. 287 с.
24. *Булгаков С.Н.* Купина неопалимая. Париж: YMCA-Press, 1927. 288 с.
25. *Булгаков С.Н.* Природа в философии Вл. Соловьева // Сборник статей о Вл.Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 5—44.
26. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 413 с.
27. *Булгаков С.Н.* Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 90—98.
28. *Булгаков С.Н.* Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сб. статей 1896—1903 гг. СПб.: Б.и., 1903. С. 18—33.
29. *Булгаков С.Н.* Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 389—447.
30. *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990. 126 с.
31. В.С.Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 245 с.
32. *Варушин А.Н.* Проблема христианского единства в творчестве В.С.Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2000. 23 с.
33. *Введенский А.И.* Мистическое и критическое в теории познания В.С.Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 56. С. 24—55.

34. *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С.Соловьева // *Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология.* СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 182—208.
35. *Величко В.Л.* *Вл.Соловьев и Л.Н.Толстой* // *Книга о Владимире Соловьеве.* М.: Советский писатель, 1991. С. 30—39.
36. *Величко В.Л.* *Владимир Соловьев: жизнь и творения* // *Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология.* СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 233—294.
37. *Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология.* СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. 896 с.
38. *Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология.* СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. 1072 с.
39. *Владиславлев Н.* *Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы.* СПб.: Б.и., 1868. 126 с.
40. *Володин В.Н., Любутин К.Н., Нарский И.С.* *От рассудка к разуму.* Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 160 с.
41. *Вышеславцев Б.П.* *Значение сердца в религии* // *Путь. Орган русской религиозной мысли.* М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. (№ I—VI). С. 65—79.
42. *Вышеславцев Б.П.* *Русский национальный характер* // *Вопросы философии.* 1995. № 6. С. 111—121.
43. *Вышеславцев Б.П.* *Сердце в христианской и индийской мистике* // *Вопросы философии.* 1990. № 4. С. 25—50.
44. *Гадамер Г.-Г.* *Миф и разум* // *Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.* М.: Искусство, 1991. С. 92—99.
45. *Гайденок П.П.* *Владимир Соловьев и философия Серебряного века.* М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
46. *Гараева Г.Ф.* *Софийный идеализм как историко-философский феномен (Соловьев В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.).* М.: Диалог-МГУ, 2000. 387 с.
47. *Гарнак А.* *История догматов* // *Раннее христианство: В 2 т.* М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. Т. 2. С. 87—508.
48. *Гарнцев М.А.* *Бегство единственного к единственному* // *Логос.* 1992. № 3. С. 88—96.
49. *Гегель Г.В.Ф.* *Лекции по истории философии: В 3 т.* СПб.: Наука, 1993—1994. 1282 с.
50. *Гегель Г.В.Ф.* *Философия истории.* СПб.: Наука, 1993. 480 с.
51. *Гегель Г.В.Ф.* *Философия религии: В 2 т.* М.: Мысль, 1975. Т. 1. 532 с.

52. *Гинцбург Д.Г.* Каббала. Мистическая философия евреев / Предис. и примеч. В.С.Соловьева. СПб.: Лениздат, 1993. 244 с.
53. *Голосовкер Э.Л.* Логика мифа. М.: Наука, 1987. 324 с.
54. *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб.: Наука, 2004. 384 с.
55. *Громов М.Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 54—61.
56. *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? Критич. очерки. М.: Политиздат, 1984. 302 с.
57. *Гутова С.Г.* Мистический рационализм в философии всеединства В.С.Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1994. 20 с.
58. *Джеймс У.* Воля к вере // Джеймс У. Воля к вере / Пер. с англ. / Сост. и примеч. Л.В.Блинникова, А.П.Полякова. М.: Республика, 1997. С. 4—207.
59. *Джеймс У.* Многообразии религиозного опыта. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1993. 420 с.
60. *Джохадзе Т.В.* Диалектика эллинистического периода. М.: Наука, 1979. 180 с.
61. *Емельянов Б.В.* Очерки русской философии начала XX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. 100 с.
62. *Емельянов Б.В., Новиков А.И.* Русская философия серебряного века: Курс лекций. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1995. 284 с.
63. *Емельянов Б.В., Пугачев О.С.* Русская иммортология. Конец XIX — начало XX вв.: Историко-философские очерки. Пенза: Изд-во Пенз. с.-х. акад., 2002. 184 с.
64. *Емельянов Б.В., Пугачев О.С.* Рыцарь Софии Владимир Соловьев. Псков: Изд-во Псковского ун-та, 1996. 155 с.
65. *Жукоцкий В.Д.* Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск: Приобье, 2000. 352 с.
66. *Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания.* М.: Политиздат, 1990. 464 с.
67. *Заикин С.П.* Духовная эволюция Вл. Соловьева // Соловьев В.С. Духовные основы жизни. СПб.: Магик-Пресс, 1995. С. 3—16.

68. *Захаров А.А.* В.С.Соловьев как историк философии: Историко-философский тезаурус. М.: Диалог-МГУ, 1999. 44 с.
69. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. В 4 кн. Л.: Эго, 1991. 1025 с.
70. *Иванов В.И.* О значении Владимира Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // Сборник статей о Вл.Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 45—61.
71. *Иванов В.И.* Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 337—345.
72. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
73. *Исаев И.А.* Политико-правовая утопия в России (конец XIX — начало XX века). М.: Наука, 1991. 272 с.
74. К исследованию жизни и творчества В.С.Соловьева: документы и материалы // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 136—150.
75. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. 534 с.
76. *Карсавин Л.П.* Путь православия. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 557 с.
77. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения: В 2 т. / Сост. и вступ. ст. С.С.Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. LXXIII. 325 с.
78. *Карсавин Л.П.* Философия истории. М.: Мысль, 1993. 456 с.
79. *Кейзик Л.* Культурологические идеи Владимира Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 1998. 47 с.
80. *Козырев А.П.* Гностические влияния в философии Владимира Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1997. 24 с.
81. *Козырев А.П.* Парадоксы незавершенного трактата // Логос. 1991. Вып. 2. С. 152—170.
82. *Кормин Н.А.* Философская эстетика Владимира Соловьева. М., 2004. Часть II: Онтологические предпосылки. 212 с.
83. Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю.Н.Давыдова. М.: Изд-во МГУ, 1988. 478 с.
84. *Крылов Д.А.* Софиология: поиск идентичности (от Вл.Соловьева к С.Н.Булгакову): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2001. 44 с.
85. *Кубицкий А.В.* Учение Плотина о мысли и бытии // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98. С. 122—141.

86. *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России: начало XX века. М.: Мысль, 1980. 309 с.
87. *Кувакин В.А.* Философия Вл.Соловьева. М.: Мысль, 1988. 54 с.
88. *Курашев В.И.* Философия и российская ментальность: Философская мысль России на пороге XXI века. Казань: Изд-во Казан. гос. тех. ун-та, 1999. 306 с.
89. *Ланц Г.* Момент трансцендентализма у Плотина // Журнал Министерства народного просвещения. 1914. № 1. С. 64—75.
90. Литература как форма существования русской философии: Материалы научной конференции Общества ревнителей русской философии / Отв. ред. Б.В.Емельянов (Екатеринбург, 17 апреля 2001 г.). Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2001. 128 с.
91. *Лопатин Л.М.* Вл. Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева: В 2 т. М.: Медиум, 1995. Т. 2. С. 397—462.
92. *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. 320 с.
93. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М.: Госиздат, 1927. 552 с.
94. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
95. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
96. *Лосев А.Ф.* Диалектика числа у Платона. М.: Госиздат, 1927. 210 с.
97. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 т. М.: Искусство, 1992. 972 с.
98. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. 420 с.
99. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века: В 2 т. М.: Искусство, 1988. 864 с.
100. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 650 с.
101. *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
102. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
103. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. М.: Изд-во Патриархии Рус. Православной церкви, 1976. Т. 14. С. 45—121.

104. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 261—335.
105. *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 95—259.
106. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 13—336, 338—482.
107. *Лосский Н.О.* Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. (№ I—VI). С. 152—160, 277—287.
108. *Лосский Н.О.* Идея конкретности в русской философии // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 125—135.
109. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
110. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
111. *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии: В 3 т. М.: Книга, 1990.
112. *Любутин К.Н., Пивоваров Д.В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 414 с.
113. *Майстер Экхарт.* Об отрешенности. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 432 с.
114. *Маковский С.К.* На Парнасе Серебряного века. Екатеринбург: Наш дом, 2000. 398 с.
115. *Малинин В.А.* Владимир Сергеевич Соловьев: мыслитель, гуманист, правдоискатель. М.: РосНОУ, 1998. 194 с.
116. *Марин.* Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 441—454.
117. *Мартеева Л.В.* Моральная концепция Вл.Соловьева: историко-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. 20 с.
118. *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. Репринтное изд-е 1912 г. М.: Политиздат, 1991. XLVII, 192 с.
119. *Мень А.* Магизм и единобожие. М.: ЭКСМО, 2004. 704 с.
120. *Мень А.* Русская религиозная философия. Лекции. М., 2003. 280 с.

121. *Мережковский Д.С.* Немой пророк // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991. С. 116—126.
122. *Мерцалова Л.И.* Проблема сердца в русской религиозной философии XIX века (этический аспект): Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2002. 180 с.
123. *Моисеев В.И.* Логика всеединства. М., 2000. 420 с.
124. *Моисеев В.И.* Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьева. М., 2004. 400 с.
125. *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 556—829.
126. *Мюллер М.* От слова к вере; *Вундт В.* Миф и религия. М.; СПб.: Терра, 2002. 864 с.
127. Н.А.Бердяев: pro et contra: В 2 кн. СПб.: РХГИ, 1994. Кн. 1. 573 с.
128. *Николай Кузанский.* О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 135—182.
129. *Николай Кузанский.* О неинном // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 183—248.
130. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47—184.
131. *Никольский А.А.* Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьев. СПб.: Наука, 2000. 421 с.
132. *Носов А.А.* История и судьба «Мирозерцания Вл.Соловьева» // Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.Соловьева: В 2 т. М.: Медиум, 1995. Т. 2. С. 565—593.
133. *Ориген.* О молитве // Творения Учителя Церкви Оригена. Молитва. Увещание к мученичеству. СПб.: Изд-во И.Л.Тузова, 1897. Репринт 1993 г. Самара: Изд-во «Ра», 1993. 240 с.
134. *Ориген.* О началах. Новосибирск: Изд-во «Лазарев В., В. и О.», 1993. 384 с.
135. *Орлов М.А.* Учение Плотина о душе. Одесса: Б.и., 1885. 120 с.
136. Переписка Е.Н.Трубецкого и П.А.Флоренского. Приложение: Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99—129.
137. Персонология русской религиозной философии: Материалы IV Всероссийской научной заочной конференции / Под ред.



- Б.В.Емельянова, О.Б.Ионайтис. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 330 с.
138. *Платон*. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 540 с.
139. *Платон*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993—1994. Т. 1—4.
140. *Плотин*. Избранные трактаты. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. 320 с.
141. *Плотин*. Избранные трактаты: В 2 т. / Пер. Г.В.Малеванского. М.: РМ, 1994.
142. *Плотин*. О Благе, или Едином (Эннеада VI, тракт. 9. кн. 9) / Пер. и примеч. М.А.Гарнцева // Логос. 1992. № 3. С. 213—227.
143. *Плотин*. О диалектике / Пер. и коммент. д. В.Бугая // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 147—150.
144. *Плотин*. О добродетелях / Пер. и коммент. д. В.Бугая // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 142—147.
145. *Плотин*. О нисхождении души в тела / Пер. и коммент. М.А.Солоповой // Историко-философский ежегодник — 95. М.: Наука, 1996. С. 209—219.
146. *Плотин*. О природе, созерцании и Едином / Пер. и коммент. Ю.А.Шичалина // Философия природы в Античности и в Средние века. М.: Изд-во МГУ, 2002. Ч. 3. С. 185—205.
147. *Плотин*. О счастье (I.4.46) / Пер. и коммент. д. В.Бугая // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 154—163.
148. *Плотин*. О том, существуют ли идеи отдельных вещей (V.7.18) / Пер. и коммент. С.В.Мельник // Логос. 1999. № 6. С. 68—70.
149. *Плотин*. О числах / Пер. и примеч. А.Ф.Лосева // Лосев А.Ф. Самое само. М.: Мысль, 1999. С. 942—982.
150. *Плотин*. Об уме, идеях и сущем (V.5.9) / Пер. и коммент. Ю.А.Шичалина // Философия природы в Античности и в Средние века. М.: Изд-во МГУ, 2002. Ч. 2. С. 103—120.
151. *Плотин*. Против гностиков / Пер. и коммент. Т.Ю.Бородай // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 140—154.
152. *Плотин*. Разнообразные рассуждения: Эннеада (III.9.13) / Пер. и коммент. Н.Д.Никулина // Историко-философский ежегодник — 94. М.: Наука, 1995. С. 217—221.
153. *Порфирий*. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 427—440.
154. *Прокл*. Первоосновы теологии. М.: Прогресс, 1993. 318 с.

155. *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // Общественная мысль: исследования и публикации. М.: Наука, 1990. Вып. 2. С. 158—227.
156. *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 3—94.
157. *Пугачев О.С.* Проблема нравственных абсолютов в этическом учении В.С.Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993. 26 с.
158. Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. (№ I—VI). 752 с.
159. *Равицкий А.Д.* Соотношение человека и космоса в философской системе Вл. С.Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1999. 22 с.
160. *Радлов Э.Л.* Характеристика творчества Вл. Соловьева. СПб.: Б.и., 1909. 86 с.
161. *Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев. СПб.: Б.и., 1913. 122 с.
162. *Радлов Э.Л.* Характер творчества и поэзии Вл. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 374—378.
163. *Радлов Э.Л.* Соловьев и Достоевский // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов: Сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 316—331.
164. *Расселл Б.* Почему я не христианин? М.: Политиздат, 1987. 268 с.
165. *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 320 с.
166. *Розанов В.В.* О Вл.Соловьеве // Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 152—158.
167. *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. 606 с.
168. *Розанов В.В.* Люди лунного света. Метафизика христианства. М.: Дружба народов, 1990. 298 с.
169. *Розанов В.В.* Памяти Вл.Соловьева // Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 190—195.
170. Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы: Материалы III Всероссийской научной заочной конференции / Под общ. ред. Б.В.Емельянова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 227 с.

171. Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
172. Сборник статей о Вл.Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. 265 с.
173. *Семенкин Н.С.* Философия богоискательства: критика религиозно-философских идей софиологов. М.: Политиздат, 1986. 176 с.
174. *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия: Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1994. 203 с.
175. *Ситников А.В.* Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб.: Алетейя, 2001. 242 с.
176. Современные зарубежные концепции диалектики: Критич. очерки / Отв. ред. В.А.Лекторский. М.: Наука, 1987. 272 с.
177. Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е.Кемерова. 3-е изд-е. М.: Академический проект, 2004. 864 с.
178. *Соловьев В.С.* Вера, разум и опыт // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 111—128.
179. *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни / Ред., вступ. ст. и примеч. С.П.Заикина. СПб.: Магик-Пресс, 1995. 145 с.
180. *Соловьев В.С.* Из писем // Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 43—62.
181. *Соловьев В.С.* Из стихов // Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 63—76.
182. *Соловьев В.С.* Литературная критика / Сост. и коммент. Н.И.Цимбаева, вступ. ст. Н.И.Цимбаева и В.И.Фатющенко. М.: Современник, 1990. 422 с.
183. *Соловьев В.С.* О философских трудах П.Д.Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 552—577.
184. *Соловьев В.С.* О христианском единстве / Под ред. Т.В.Громовой. М.: Рудомино, 1994. 336 с.
185. *Соловьев В.С.* Письма: В 3 т. / Под ред. Э.Л.Радлова. СПб.: Б.и., 1910—1911.
186. *Соловьев В.С.* Право и нравственность. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2001. 192 с.
187. *Соловьев В.С.* София / Пер. с фр. и примеч. А.П.Козырева // Логос. 1991—1994. № 2—5.
188. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990.

189. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989.
190. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 9 т. СПб., 1911—1913.
191. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Художественная литература, 1994. 528 с.
192. *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
193. *Сперанский В.* Четверть века назад (Памяти Вл.Соловьева) // Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. (№ I—VI). С. 222—225.
194. Спор об Антихристе: Вл. Соловьев и Г.Федотов // О божественных именах // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 2. М.: Наука, 1990. С. 29—39.
195. *Столярова Т.Ф., Пантин В.И.* Воспламененная душа: Вольные размышления о Владимире Соловьеве. М.: РОССПЭН, 2000. 320 с.
196. *Сугатова Е.П.* Проблема общественного идеала в философии В.С.Соловьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1999. 19 с.
197. *Толстой Л.Н.* Исповедь // Толстой Л.Н. Соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 16. С. 106—165.
198. *Трубецкой Е.Н.* В.С.Соловьев и Л.М.Лопатин // Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева: В 2 т. М.: Медиум, 1995. Т. 2. С. 519—562.
199. *Трубецкой Е.Н.* Владимир Соловьев и его дело // Сборник статей о Вл. Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 62—99.
200. *Трубецкой Е.Н.* Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 512 с.
201. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева: В 2 т. М.: Медиум, 1995. Т. 1. 604 с.
202. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева: В 2 т. М.: Медиум, 1995. Т. 2. 622 с.
203. *Трубецкой Е.Н.* Смерть Вл.С.Соловьева 31 июля 1900 г. // Вл.С.Соловьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. С. 207—215.
204. *Трубецкой С.Н.* О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 120—168.
205. *Философский словарь Владимира Соловьева.* Ростов н/Д., 1997. 464 с.

206. *Флоренский П.А.* Разум и диалектика // Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С.Соловьева к П.А.Флоренскому. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 147—155.
207. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. 600 с.
208. *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 182—559.
209. *Франк С.Л.* Религиозные основы общественности // Путь. Орган русской религии озной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. (№ I—VI). С. 14—29.
210. *Франк С.Л.* Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 68—131.
211. *Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992. 824 с.
212. *Хоружий С.С.* София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 73—89.
213. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 417.
214. *Худякова Г.П.* Самобытность русской философии: проблема мировоззренческого поступка. Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1997. 204 с.
215. *Швейцер А.* Мистика апостола Павла // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 241—490.
216. *Щеголев П.* Событие 1 марта и Владимир Соловьев // Наше наследие. 1988. № 2. С. 67—90.
217. *Эрн В.Ф.* Гносеология В.С.Соловьева // Сборник статей о Вл.Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 167—257.
218. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. 670 с.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. ИСТОКИ МИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА</b> .....	7
§ 1. Значение мистики в философской культуре.....	7
§ 2. Философия всеединства Вл.Соловьёва и философская мистика христианства.....	24
<b>Глава 2. СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ В.С.СОЛОВЬЕВА</b> .....	61
§ 1. Исходные принципы философского синтеза Вл.Соловьёва .....	61
§ 2. Мистика в структуре цельного знания .....	91
<b>Глава 3. СОФИОЛОГИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ В.С.СОЛОВЬЕВА: МИСТИКО- РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ</b> .....	114
§ 1. Софиология как средоточие мистики всеединства .....	114
§ 2. Мистическое и рациональное в учении о Богочеловечестве .....	134
<b>Заключение</b> .....	150
<b>Библиография</b> .....	153



*Научное издание*

*Гутова Светлана Георгиевна*

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ:  
СИНКРЕТИЗМ ФИЛОСОФИИ  
ВСЕЕДИНСТВА**

*Монография*

Редактор *Т.А.Фридман*  
Художник обложки *Л.П.Павлова*  
Компьютерная верстка *А.З.Насибуллиной*

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 26.01.2009  
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов  
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 10,5  
Тираж 500 экз. Заказ 813

*Отпечатано в Издательстве  
Нижевартовского государственного гуманитарного университета  
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Дзержинского, 11  
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru*