

Российская Академия Наук
Институт философии

В.В.ЛАЗАРЕВ

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ГЕРМАНИИ
И РОССИИ. ШЕЛЛИНГ
И ВЛ.СОЛОВЬЕВ**

Москва
2000

ББК 87.7
УДК 17.03
Л 17

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *Р.Г.Апресян*,
доктор филос. наук *В.Д.Губин*
доктор филос. наук *А.Д.Сухов*

Л 17 **Лазарев В.В.** Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл.Соловьев. — М., 2000. — 166 с.

Вслед за вышедшими в свет работами по сопоставлению этических идей Канта, Гегеля, Фихте с нравственной философией русских мыслителей автор обращается в данном исследовании к анализу сходств и различий во взглядах Йозефа Шеллинга и Владимира Соловьева на природу морального зла, на нравственную свободу и необходимость. Внимание сосредоточено преимущественно на конструктивных сторонах в переключке идей немецкого и русского мыслителя. Работа предназначена для преподавателей и студентов гуманитарных вузов и всех интересующихся историей отечественной и западноевропейской философии.

ISBN 5-201-02035-6

©В.В.Лазарев, 2000

©ИФ РАН, 2000

ВВЕДЕНИЕ

Сравнительно недавно обнаружена и опубликована рукопись Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900), представляющая собой опыт осмысления одного из самых глубокомысленных произведений Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854), его статьи «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Ни заголовка, ни даты написания рукописи нет. В ней делается очень серьезная попытка установить место исследуемой статьи в общем строе развивающегося учения немецкого мыслителя.

Именно в этой работе Шеллинга Соловьев усматривает основные начала и средоточие всей последующей философии представителя классического немецкого идеализма, известной под названием позитивной философии, проникающей в высший предмет философствования, самоё первосущее, в Бога и его основу, тогда как основным предметом предшествующего рассмотрения его была природа, «идея» природы, и использовался натурфилософский метод, умственный способ подхода, имеющий дело с понятиями, как только возможностью существования, и достигающий сущего лишь отрицательно, а потому относящийся к философии *негативной*, важнейшим представителем которой, как и своим идейным противником, Шеллинг объявил Гегеля.

Для натурфилософии требовался сопряженный с превеликими трудностями (ею же в значительной мере и созданными) переход к нравственно-религиозной сфере, в которой Шеллинг почувствовал необходимость и возможность решения насущных проблем духовной жизни, проблем, которые должны быть поставлены не так, как в натурфилософии. Там корень человеческой свободы усматривался в чем угодно, только не в свободе к доб-

ру и злу; там понимание человеческой свободы, усвоенное на внеэтических моделях, распространялось и на нравственную свободу, а между тем в этическом подходе для преодоления противоположности добра и зла прежний способ решения проблемы, т.е. преодоление противоположностей лишь относительных средствами уже разработанной в натурфилософии диалектики, встречает препятствия значительно более серьезные, чем ранее, ибо противоположность добра и зла не сводится к относительной. И нет между ними ни связующей середины, ни переходов, ни взаимопревращений, ни согласованной и свободной взаимосвязи; а в их противостоянии нет живого органичного единства, нет единства внутреннего, духовного, как бы ни были тесно связаны добро и зло категориально, как бы ни были переплетены они друг с другом в практической жизни людей.

Если мы зададимся вопросом, почему в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Йозеф Шеллинг, после давно уже получившей в истории философии монистичное решение проблемы свободы и необходимости, вдруг снова заявляет об их глубочайшей противоположности, то придется ответить, что речь идет у него не о естественной свободе, не о естественной необходимости, не об эстетической, не об интеллектуальной, технической или какой другой, а о моральной свободе как о способности к добру и злу и о моральной необходимости. Здесь вопрос о свободе и необходимости не может найти столь простого решения, как, скажем, в гносеологии (свобода есть познание необходимости), ибо в моральной свободе, как способности выбора между добром и злом, противоположности — крайне несовместимы и наиболее упорны в противостоянии друг другу.

Ко времени написания исследования о человеческой свободе для Шеллинга вопрос о монизме в природе — уже заверченный этап изысканий; для Соловьева, начинавшего с естественнонаучного образования в уни-

верситете, вопрос этот также уже не интересен, — это даже уже не вопрос для разработки и уяснения, а установленная и вполне очевидная истина. Монизм подлежит теперь утверждению в более высокой сфере, в духе, в моральном сознании. Прийдя к такому убеждению, Шеллинг в известном смысле возвратился к кантовской проблематике, вполне сознавая при этом опасность дуализма и разрушения целостности своего воззрения. Ибо систему дуализма как учения о двух абсолютно различных и независимых друг от друга началах он считает «системой разорванности и отчаяния разума».

При защите докторской диссертации по «Критике отвлеченных начал» (1880) Соловьев мимоходом определил свое отношение к философии Шеллинга и в ответ одному из оппонентов на замечание о приверженности к шеллингианству согласился, что его воззрение находится в «сродстве» с учением Шеллинга, но не с ранним, а с поздним, с теософическими построениями «второй» его системы, с так называемой положительной философией. Уточнение вытекало из самого содержания его диссертаций, и магистерской, «Кризис западной философии (Против позитивистов)», защищенной еще в 1874 г., и докторской. Систему философии раннего Шеллинга он изображал как момент — лишь момент — развития западной философии, как закономерный переход от Фихте к Гегелю.

Чтобы вернее уловить и зафиксировать колеблющуюся грань, на которой сосредоточено внимание Соловьева к философии Шеллинга и в которой эта философия непреднамеренно и неведомо для себя сближается с русским направлением философствования, следует припомнить соображения И.В.Киреевского о переломном моменте развития, достигнутом, но так и не превзойденном шеллингианской мыслью. Именно.

Углубившись более, чем кто-либо прежде, в самые законы логического мышления, Гегель довел их до последней полноты и ясности результатов, дал возможность

позднему Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления, вследствие чего немецкая философия достигла тогда в лице Шеллинга пункта, от которого, как рассудил Иван Киреевский, «ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной рациональности» (13, с. 290).

Отвлеченный разум силою собственного развития «дошел до сознания своей ограниченной односторонности», — говорит Киреевский. Этот последний результат европейской образованности «принадлежит новейшей и, вероятно, уже окончательной эпохе отвлеченно-философского мышления» (13, с. 269; 270-271). Отсюда неудовлетворенность многих «неопределенностью» поздней философии Шеллинга, «двойственностью» его отношения к его же собственному предшествующему рационализму (на эту посылку он опирается и вместе с тем попирает ее); отсюда же подверженность его «позитивной философии» критике с самых различных сторон.

Соловьев отстраняется от родства с ранним Шеллингом не потому, что тот стремился создать всеобъемлющую систему единства, что характерно и для его негативной философии, и для самого Соловьева, который, впрочем, сошелся с нею в утверждении всеединства, следуя, однако, своим путем. Он отстранялся от раннего, натурфилософского учения немецкого мыслителя потому, что учение о природе для него очень скоро оказалось пройденным им самим периодом развития. Натурфилософия представлялась ему, видимо, уже устаревшей, да и к естествознанию, на котором оно основывалось, как и к современной его форме и чрезмерному увлечению им, философ, ознакомившийся в университетские годы с биологическими науками, относился критически.

Позитивная же философия оказалась близка ему своею критической направленностью против гегелевского логизирования действительности, а с положительной стороны — теософической устремленностью к истинно сущему, к нравственно-духовным предметам и ценностям, к Богу, а не к рационально-логическим схемам. Его симпатии к «второй философии» Шеллинга уточнены и выправлены в рукописи, посвященной «Философским исследованиям человеческой свободы»¹. Эту последнюю из крупных статей немецкого философа, напечатанных при его жизни, Соловьев оценивает очень высоко, относя все последующее, т.е. позитивную философию, лишь к флексиям идей названной статьи, не представляющим по сравнению с нею ничего принципиально нового. «В ней система Шеллинга достигает окончательного развития, и в ней она вся изложена в короткой и ясной форме. Все, что он писал после того (появившееся в печати после его смерти), является или пояснением идей, развитых в этой статье, или более детальной разработкой их и по достоинству стоит ниже ее, что сознавал, вероятно, и сам Шеллинг, не решившийся ничего напечатать» (4, с. 271).

Развернутое в указанное уже статье о человеческой свободе содержание выражает именно сущность позднейшего учения Шеллинга, тогда как философия мифологии и философия откровения — это лишь обозначение составных частей его позитивной философии.

Удивительно ли, что философия мифологии и философия откровения, оцененные Соловьевым по их достоинству «ниже», никак не отразились на его учении, в котором была своя, ничего общего с Шеллинговой не имеющая, «философия мифологии и откровения». Первая была представлена в самом начале творческого пути Соловьева, в его большой статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873), вторая (соответствующая Шеллинговой философии откровения — не по наименованию, а по предметному содержанию) в «Чтениях

о Богочеловечестве» (1878–1881) и в «Духовных основах жизни» (1882–1884), причем расхождения с немецким философом выступали весьма характерные: Соловьев ориентировался на христианское богословие и особенно на православие, тогда как Шеллинг неизменно оставался антицерковным протестантом.

Строго говоря, Соловьев не является последователем ни раннего Шеллинга, ни позднего. Он не поклонник ни устаревшей в его время натурфилософии Шеллинга, ни слабостей его позитивной философии. Но существует еще деление этапов Шеллинговой мысли, согласно которому различают как особый этап «среднего Шеллинга», где доминирует учение о тождестве в Абсолюте. Соловьев признает, что все сколько-нибудь последовательные системы умозрительной философии имели понятие Абсолюта своим первым принципом и началом. Он принимает понятие Абсолюта, но совсем не в том смысле, в каком оно наличествует в системах от Парменида до Шеллинга.

Эти системы по большей части смешивали понятие Абсолюта с бытием вообще, противопоставляемому небытию, и ошибочно принимали это понятие в той же его потенциальности и неопределенности за конец философии, противопоставляя Абсолютное всякой определенной действительности, по существу отрицая ее. Шеллинг, как и Гегель, хорошо знал это различие между началом и концом в развертывании Абсолютного (как между зерном и развитым плодоносным растением), но у него Абсолютное фигурирует преимущественно в первоначальных своих определениях и нигде не доводится до завершенности, до решающего претворения в действительность, так что вся его система страдает дуализмом, раскалываясь на отделенный от действительности Абсолют и мир вне его. Упрек Гегелю в том, что его Абсолют — понятие, только потенция, а не действительность, Шеллинг мог бы адресовать и себе, ибо его Абсолют также остается внемир-

ным, только возможностью, которую он настойчиво отделяет от действительности и противопоставляет ей, не преодолевая этот дуализм, так что всеохватывающего органического единства у него не получается, а заявка на «философию всеединства» остается только претензией. В этом Соловьев усматривает коренной недостаток по сравнению со своей *органической философией*, философией цельного знания, и потому никоим образом не может безоговорочно присоединиться к «среднему» Шеллингу (1, т. 2, с. 270-271), так же как и к раннему и позднему.

Мало того, Соловьев подвергает, далее, критике учение о тождестве в Абсолюте. Он расходится в этом учении с Гегелем и Шеллингом, не упоминая, правда, последнего по имени, но ведь Шеллинг такой же представитель философии тождества, как и Гегель, и критикуемое положение о тождестве тождества и различия, или о «безразличии себя и своего противоположного», у обоих одно и то же, оба полагают в основание своих систем это утверждение как абсолютное и положительное выражение истины, в чем и заключается, по Соловьеву, ложность, поскольку на деле это есть «одностороннее и притом отрицательное выражение истины» (1, т. 2, с. 276). *Безразличие* противоположностей не есть живое единство их, это можно видеть на примере всякого разлагающегося организма, клетки которого уже не представляют внутреннего единства между собой; прежде различные и даже противоположные, теперь они индифферентны, безразличны друг к другу и к утраченному единящему целому.

При всем том Соловьев улавливает более свойственную Шеллингу, чем Гегелю, тенденцию к преодолению всепоглощающего «Абсолютного» германской философии, в котором сам человек остается ни при чем, так что Шеллингово «безусловное тождество» в большей мере, чем Гегелева «Абсолютная идея», стремится уделить место «индивидуальному» и установить более обустроенное, ра-

зумное и человеческое единство человека с Абсолютом. Признавая правоту протеста против различных абсолютов германской философии, Соловьев в статье «На пути к истинной философии» (1883) вносит важную оговорку: дело не так просто. «Одного протеста здесь мало. Абсолютные системы немецких философов несостоятельны — это правда. Но стремление к безусловному началу жизни и знания не выдуманно этими философами, а составляет коренную потребность человеческого духа» (1, т. 2, с. 335).

ГЛАВА I ПЕРЕСЕЧЕНИЯ РУССКОЙ И ШЕЛЛИНГИАНСКОЙ МЫСЛИ

Если серьезность знакомства Вл. Соловьева с трудами Шеллинга не вызывает у исследователей возражений и сомнений, то плоды этого знакомства, результаты его шеллингианских штудий оцениваются далеко не однозначно: «подверженность влиянию», «зависимость», «неоригинальность мысли», «критическое восприятие идей», «расхождение», «разрыв», «равнодушие», «утверждение своего самобытного философствования»...

Невнимание Соловьева к учению Шеллинга могло бы расцениваться как неоправданное пренебрежение уже достигнутым, как попытка изобретать велосипед. Напротив, усвоение идей немецкого мыслителя и воспроизведение его схем мысли, использование его опыта и достижений в философии могло бы быть расценено как несамостоятельность, зависимость, эпигонство.

Шеллингу ставят не в упрек, а в достоинство знание своих предшественников от Платона до Канта и Фихте, знание своих истоков, охват многих разрабатывавшихся до него идей; на широте его познаний покоится его компетентность в разбираемых им проблемах и собственная глубокая проработка материала. Изучение трудов предшественников — залог основательности в собственных суждениях, это не подрывает самостоятельности, самобытности философа. Если он «находился под влиянием» той или иной системы, значит позволял ей влиять на себя, тогда как другой какой-нибудь системе он не позволял этого.

Подлинная самостоятельность и оригинальность выражается не столько в разрывах и противостояниях другим мыслителям, сколько в умении следовать им, творчески их развивая, продумывая до конца поставленные и решаемые им проблемы. Здесь отрицание должно появляться после, в результате основательного овладения. Иначе способность всему сказать «нет», всякий дух противоречия, любой каприз, строптивость могли бы с полным правом претендовать на самостоятельность и оригинальность.

Ввиду приведенных соображений, «заимствования», которые можно найти у Соловьева, как, впрочем, и у Шеллинга или кого другого, вполне оправданы. Знакомство с учением Шеллинга у нашего мыслителя есть, и очень глубокое. Правда, шеллинговскую философию куда менее, чем кантовскую или гегелевскую, выделяет он в специальный предмет рассмотрения. Но он пользуется шеллингианскими понятиями довольно широко, пускает в оборот характерные шеллингианские философемы, а — что важнее — принципы и методология его философствования во многом сходны с шеллингианскими: интеллектуальная (у Соловьева «идеальная») интуиция, метод восхождения от элементарной «клеточки» к внутренне расчлененной и сращенной целостности, склонность к парадоксам и антитезам и разрешение их в органичном единстве, развиваемом до всеединства, теософичность² построений.

И все же мышление обоих, философов одного ранга, философов высшего ранга, протекает по различным руслуам, каждый движется своим путем, несмотря ни на какие влияния, независимо от них, даже вопреки им. Ибо влияния, которые все же имеют место, реализуются не иначе как через внутренние условия, через воспринимающего или отвергающего их (эти воздействия извне), т.е. через самостоятельного мыслителя; они воспринимаются в зависимости от внутренней установки, определяю-

щей: поддаться воздействию или нет; воспринять положительно или отрицательно, безусловно или критически, целиком или частично. Т.е. мыслитель далеко не во всем допускает воздействие на себя, не во всем позволяет на себя влиять, не во всем поддается воздействиям³. В этом, конечно, Соловьев и Шеллинг сходны — при всей открытости всему, отзывчивости на все, заложенной в национальном характере первого, и чувствительности ко всему, прямо-таки ренессансной восприимчивости второго.

Но вместе с тем вслед за А.Ф.Лосевым надо сказать, что преувеличивать шеллингианские заимствования Вл.Соловьева не следует. Речь не о текстовых параллелях, своду которых мы обязаны педантичному немецкому исследователю Л.Мюллеру (см.: 20, S. 93-125). Это не тот уровень, на котором Соловьева не в укор, а в честь и достоинство оценивают как шеллингианца («последний русский шеллингианец»). Совпадения были, но они выросли у Соловьева органически и почти всегда были результатом его собственного философского творчества (см.: 14, с. 192). Это опять-таки не значит, что надо покончить с сопоставлениями, напротив, появляется требование проникнуть в более глубокие слои внутреннего сродства, духовного сродства, творческого сродства двух философов.

Как материал к размышлению о соловьевских «заимствованиях», а также об «оригинальности» мыслей Шеллинга приведу случай с Иваном Васильевичем Киреевским (записанный А.И.Кошелевым). В первое время после свадьбы он читал Шеллинга, предлагал жене читать вместе. «И когда великие, светлые мысли останавливали их и И.В.Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений св. отцов. Неоднократно она ему показывала в книгах св. отцов, что заставило И.В. иногда прочитывать целые страницы. Неприятно было ему сознавать, что действительно в св. отцах многое чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги, и читал их с увлечением» (35, с. 285-286).

В результате выработалось более зрелое видение и новое отношение к Шеллингу. И.В.Киреевский теперь критиковал его философию, и весьма резко: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианской, и не философией»; мифология трактуется подчас произвольно; недооцениваются умозрительные понятия отцов церкви «о разуме и о законах высшего познания»; позитивная философия не носит «характера верующего мышления», и потому не может найти «сочувствия» в России, где мысль, стремясь к целостности, предпочитает исходить из «основных начал древнерусской образованности», чтобы «подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума», каким он был у отцов православия и каким унаследован нами (см.: 13, с. 354, 355). «Учения св. отцов православной церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта» (13, с. 294).

Надо признать в конечном счете справедливым категоричное заявление А.Ф.Лосева о Вл.Соловьеве, что ни о каком прямом заимствовании у Шеллинга не может быть и речи. Тем более никакого непосредственного влияния Вл.Соловьев (1853-1900) не мог оказать на Шеллинга (1775-1854); но мог вполне повлиять на дальнейшее развитие, направление или преодоление тех или иных идей шеллингианства. А русская мысль, наследуемая и развиваемая Соловьевым, могла до появления его трудов оказывать влияние на самого Шеллинга, и действительно оказывала благодетное воздействие, о чем свидетельствуют факты (см.: 12, с. 37-38), пока еще недостаточно принимавшиеся во внимание исследователями. И могла бы воздействовать сильнее и плодотворнее, прояви Шеллинг интерес к ней пораньше. Вполне вероятно, что, универсалистская по своей основной устремленности, его философия испытывала недостаток именно

русских духовных ферментов, русской идеи. По крайней мере известны сожаления философа по поводу ограниченности его знакомства с русским духом. Известно также, что, будучи протестантом, он понимал это вероисповедание как лишь момент развития, как ступень, отнюдь не высшую, в духовном прогрессе⁴ (хотя был еще далек от того, чтобы оставить эту ступень позади); к католицизму он не примкнул в сколько-нибудь значительной мере; а вот к православию начал в конце жизни проявлять живой интерес и симпатию благодаря встречам с русскими. Беседы с ними пробудили у философа любовь к стране, в которой он никогда не бывал, и наши соотечественники откликнулись на это взаимностью (подробности о чем — в книге А.В. Гулыги «Шеллинг»).

Но и помимо этого Шеллинг определенно постигал и усваивал нечто близкое душе России через Франца Баадера (1756–1841), профессора философии и богословия Мюнхенского университета. Кратко и точно высказался у нас о нем В.Ф. Эрн, философ, для которого отношение «Восток — Запад», «Россия и Европа» было острейшей личной проблемой, вопросом сердца и крови. «Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего — как это ни странно — к православию, — Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как и вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока... Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью, — это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль» (36, с. 88).

Николай Бердяев в «Русской идее» счел нужным посвятить две-три страницы этому христианскому теософу, старшему современнику Шеллинга. Питая большую симпатию к православной церкви, Баадер желал сближения с нею. Его поездка в Россию по приглашению князя Голицына осуществилась лишь до границы, где по

злополучному стечению обстоятельств и к горькой его обиде он был арестован и выслан из России. Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. Он говорит нечто близкое славянофилам и Вл.Соловьеву. В письме к С.С.Уварову — да-да, к тому, кто сформулировал идею «Православие, самодержавие и народность» — он изложил свои замечательные мысли о миссии православной церкви в России, под многими из них могли бы подписаться славянофилы. Баадер говорит о разложении не только антихристианского Запада, но и христианского, и ищет спасения Запада в России и православной церкви. В письме приводятся следующие соображения. Непреодолимое стремление Запада к Востоку — особенность эпохи. Россия, соединяющая в себе черты обеих культур, призвана стать посредницей, чтобы смягчить их столкновение. Западная церковь находится в упадке: Римская церковь переживает застой, протестантская — распад, дробление. Церковное посредничество православия и державное — России, теснейше связанной с православием, это осуществление одной и той же миссии. Уже само указание на факт упадка христианства на Западе, как и раскрытие причин, по которым Русская церковь смогла избежать столь удручающего обстоятельства, могло бы, по мысли Баадера, уже само по себе оказать освобождающее воздействие на Запад. Доктрина Русской церкви прочно основана на такой науке, от которой слишком удален римский католицизм с заложенным в нем принципом разрушения и со своей наукой, враждебной вере.

Баадер ставит себе в заслугу доказательство, «что все философы (за исключением Лейбница), начиная с Декарта и его последователя Спинозы, исходили из принципа разрушения и революции в отношении религиозной жизни, из принципа, который в области политики породил конституционный принцип... По моему мнению, опасно ошибаются те государственные деятели и вожди, которые полагают, что образ мыслей людей (т.е. их философия) является чем-то незначительным и что

наука, лишенная милосердия, не приводит к появлению правительства, лишенного милосердия — (правительства. — *В.Л.*) губительного и для того, кто правит, и для тех, которыми правят... Провидение до сего времени хранило Русскую церковь, и она не была вовлечена в тот процесс, происходящий в Европе, результатом которого стала дехристианизация как в науке, так и в гражданском обществе» (Цит. по: 9, с. 90, 497).

Мысли эти легко прочитываются у наших славянофилов и у Соловьева (см. например: 2, т. 2, с. 6-7, 162-167). Встречавшийся с Баадером в Мюнхене С.П.Шевырев приветствовал направление мыслей Баадера и пропагандировал его в России. Он предпочитал католика-антипаписта Баадера Шеллингу, считая, что он глубже проник в истинное начало христианской философии. Шеллинг, по свидетельству Шевырева, сам признавал, что в своем новом учении он заимствовал некоторые основания у Баадера, тогда как последний не сочувствовал Шеллингову учению даже в виде философии откровения.

Есть большая доля справедливости в сближении Бердяевым философии славянофилов и Вл.Соловьева с Францем Баадером и Шеллингом последнего периода (см.: 9, с. 185). В подлежащей здесь рассмотрению работе о корнях зла в человеке Шеллинг и сам не раз с почтительностью ссылается на Баадера, в частности на одну из его работ, Шеллингом же и опубликованную в «*Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*» (1805—1806), «Недавно, — пишет Шеллинг, — то единственно правильное понятие зла, согласно которому оно основано на положительном обращении или перемещении начал, вновь выдвинул и пояснил глубокими физиологическими аналогиями, в частности аналогией с болезнью, прежде всего Франц Баадер» (8, т. 2, с. 115).

В вопросе «Откуда зло?» Шеллинг в своей этической системе, а Вл.Соловьев в своей, одинаково переходили от предшествующего взгляда на зло как на нечто пассивное, — недостаток или лишенность добра (в работе о че-

ловеческой свободе Шеллинг расценит этот взгляд как следствие безжизненности положительного понятия, что должно быть преодолено), — к признанию зла как реальной силы и уподобляли зло болезни, связывая это с «перемещением начал», «переворачиванием» их: частное встает на место целого, человеческое *я* заступает место Божественного, своя воля подменяет общую, конечное претендует на бесконечность и возводится до «самобытия», разьединенное (множественное) на место единого. К обсуждению этой темы я еще вернусь. А пока что замечу, что сопоставление обоих философов — дело не случайное и не произвольное, — в историко-культурном отношении Шеллинг был весьма значим для России на протяжении всего XIX в., — и по широте и по проникновенности отголосков (о чем обстоятельно писал в наше время З.А.Каменский в работах, касающихся шеллингианства в России).

От такого сопоставления нельзя устранишься и по более общим соображениям, предостерегающим от односторонности, высказанным почти полтора столетия назад И.Киреевским в его работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852): «После совершившегося соприкосновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России» (13, с. 273-274).

Верно, что в культурной жизни России XIX в. в русле художественно-романтического видения идеи Шеллинга осваивались как очень родственные нам. И не иному какому из немецких философов, а «именно Шеллингу суждено было стать властителем русских дум философских и вплоть до конца века значительным образом влиять на развитие русского философствования. Шеллинг значил для России больше, чем для Германии» (10, с. 289). Одна из коренных основ шеллинговского

мировидения — эстетическая интуиция. Русскому философованию также очень свойственно облачаться в художественную форму и под этой формой развивать философское содержание.

Но созвучие Шеллинга нашему национальному духу постепенно выявлялось в еще более, пожалуй, свойственной (по крайней мере, не менее характерной) для нашего сознания сфере, чем художественно-эстетическая, и в философии Соловьева это обнаружилось в полной мере. Правильная оценка этого обстоятельства должна повести и к уточнению понимания глубокого (хотя нередко и безотчетного) интереса в России к этой философии, именно глубинного интереса, который одними только романтическими увлечениями, временными и преходящими, никак не объяснить. «Разумеется, — читаем у Соловьева, — вообще говоря, целью философии может быть только познание истины, но дело в том, что сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшей природой и власть над нею. В своей отдельности философия не может дать человеку ни блаженства, ни высшего могущества, но истинная философия, т.е. цельное знание... и *не может* быть отдельною от других сфер, вместе же с ними она достигает той высшей цели...» (1, т. 2, с. 199)⁵.

Владимиром Соловьевым в более отчетливой и сознательно выраженной форме, чем у предшествующих ему других отечественных мыслителей, признано и оценено Шеллингово настаивание не только на связи с искусством, но и на моральных обязанностях философии. «Философия требует характера, и притом, — подчеркивает немецкий философ, — характера определенной нравственной высоты и энергии. Равным образом философия немислима в отдалении от всякого искусства и

познания красоты» (7, с. 82). Именно в этом учение Шеллинга оказалось созвучным наиболее характеристичной — нравственной — тональности русской философии.

Для русского сознания философствование — не только дело ума, не только теория, но прежде всего дело жизни, и имеет не только познавательное значение, но и нравственное, и эстетическое. В этом духе Соловьев толкует смысл слова «философия» — в первоначальном греческом его значении — «любомудрие», т.е. любовь к мудрости, к целостно-жизненному знанию.

В соответствии с этим *нравственная философия* (как учение о добре и зле) всегда была связана у Соловьева с учением об истине и красоте⁶, он всегда стремился к органической целостности, внутри которой должен уясняться каждый «элемент» указанной триады. Но это вполне в русле русской духовной традиции. В *какой* красоте видел, например, Достоевский спасение мира? Во всякой ли красоте? Известного рода красоту (гармонию, построенную на страданиях) он на дух не переносил. — *Не во всякой* красоте. Бывает и порочная красота. Она не спасет мир, а погубит. Спасет истинная красота, а она должна быть нравственной — или она неистинная. Саму триаду истины, добра и красоты знают у нас не как внешнее механическое присоединение друг к другу элементов подобно сцеплению пульмановских вагонов, а как внутреннюю их взаимосвязанность: истина — прежде всего нравственная истина, тогда только она и прекрасна, ибо об иной достоверной истине справедливо скажут: «трюизм», или «пошлость»; красота должна быть нравственно выверена, должна быть нравственной красотой, иначе она может оказаться не истинной; истинное добро — добро нравственное, тем оно и прекрасно. Перечитав соответствующие места из Вл.Соловьева (1, т. 1, с. 195-202, 396-402; т. 2, с. 305-306, 230, 248), можно убедиться, что он резко размежевывается с Кантом по вопросу об истине, которая принималась Кантом «в чистом виде»,

«сама по себе», в отрыве от нравственного добра, как и по вопросу о красоте, когда она сводится к суждению вкуса и не соизмеряется с истиной и добром.

Все это еще не означает, что понимание добра в неразрывной внутренней связи с истиной и красотой составляет исключительно русскую мировоззренческую черту, хотя она и является неотъемлемой частью нашего национального образа мышления. Шеллинг тоже утверждал: «Все замкнутое в себе, пусть даже оно избрало лучшее, — в философии от лукавого» (8, т. 2, с. 539). Обсуждаемую здесь триаду он подвергает ближайшему рассмотрению в «Философии искусства» (1802), где преодолевает совсем еще недавно бывшую его собственной точкой зрения на «чистоту» искусства, исключаящую всякую «необходимость следовать моральным нормам»; цель искусства и стремление к научной истине — это направления «совершенно противоположные», — вот романтические, обусловленные также пиететом к Канту, взгляды Шеллинга периода написания «Системы трансцендентального идеализма» (1800) (см.: 8, т. 1, с. 480), которые оставлены позади в его лекциях по философии искусства, где он настаивает уже не на обособленности и противопоставленности, а на нераздельности трех философских категорий, идей истины, добра и красоты. Философия сама есть единство их. «Она рассматривает не в отдельности истину, или нравственность, или красоту, но то, что общее им всем, и выводит их из *единого* источника... Она есть наука, но такого рода, что в ней истина, добро и красота, а потому наука, добродетель и искусство проникают друг в друга» (7, с. 82).

И далее уже предельно четко: «*Красота и истина сами по себе* (надо по достоинству оценить смысл этого выражения: «*сами по себе*». — В.Л.), или согласно идее, едины... Истина, которая одновременно не является красотой, не есть также абсолютная истина, и наоборот. — Чрезвычайно избитое противопоставление истины и красоты в ис-

кусстве основывается на том, что под истиной подразумевается обманчивая истина, которая схватывает лишь конечное... *Такого рода* истина не есть еще красота в искусстве, и только абсолютная красота в искусстве есть вместе с тем и его подлинная истина в настоящем смысле слова. По такой же причине добро, которое не есть красота, не есть также и абсолютное добро, и обратно; ведь и добро в своей абсолютности становится красотой, например в любой душе, нравственность которой уже не зиждется на борьбе свободы с необходимостью, но выражает абсолютную гармонию и примирение» (7, с. 84).

У Вл. Соловьева и Шеллинга в данном случае имеет место совпадение точек зрения, что вообще случается нередко на перекрестках философских путей и что следует отличать от совпадений при прямом следовании одного философа другому.

Соловьев, по сути дела, всю свою систему оформлял и развивал как философию всеединства — до предполагаемого завершения в ней идеи добра и истины в идее прекрасного⁷. Его мирозерцанию не могло не импонировать Шеллингово подчеркивание триединства как существенной определенности самой человеческой души: «она не знает, но есть знание, не благодатна, но есть благо, не прекрасна, каковым может быть и тело, но есть сама красота» (8, т. 2, с. 70).

Не менее близка Соловьеву, да и всему русскому мирозерцанию, приводимая ниже шеллинговская антиэгоистическая и наиндивидуалистическая трактовка души, как бы раскрывающая признанный у нас тезис, что человеческая душа — христианка. Утверждать свою *индивидуальность* — это способность, присущая и природным существам, она отнюдь не высшая, как это в гордом заблуждении преподносят нам индивидуалистические теории. «Все создания, кроме человека, движимы только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность» (8, т. 2, с. 70). Человек превозмогает

это свое природное устремление. «Душа в человеке не есть начало индивидуальности, а то, благодаря чему он возвышается над всякой самостью, благодаря чему он становится способным к самопожертвованию, к бескорыстной любви и, что превыше всего, к видению и познанию сущности вещей, а тем самым и искусства» (8, т. 2, с. 70).

Форма триединства слишком распространена, чтобы ее можно было причислить к специфике или своеобразию какого-либо определенного типа мышления или способа какого-то национального видения: ведь здесь и Пресвятая Троица христианского способа понимания, и триада шеллинговского и гегелевского диалектического способа мышления (тезис – антитезис – синтез, единичное – особенное – всеобщее, и т.п.), и указанная выше издревле известная триада: истина – добро – красота. Но как не следует всякое триединство подверстывать под Св.Троицу или под модификацию «истины, добра и красоты», тем более взятыми в их отвлеченности, каждая сама по себе, так не следует, по Соловьеву, принимать всерьез попытки иных богословов, «которые думают этой абстрактной трилогией покрыть христианский догмат Троицы и, назвав Отца благом, Сына истиной, а Духа Святого красотой, воображают, что этим все сказано» (1, т. 2, с. 248).

Гегель пытался рационально осмыслить христианские начала и выводил содержание Святой Троицы из диалектических представлений о триединстве⁸. У нас А.С.Хомяков, напротив, саму диалектику с ее многообразными триединствами пытался выводить из Божественного триединства. В России Пресвятая Троица обрела специфически русское структурное подобие Себе, свое особенное национальное проявление, можно сказать, уникальный, нигде больше не встречающийся в своей законченности, завершенности образ. Это триада: Духовность, Державность и Соборность, – для XIX в. формулировавшаяся как неразрывное органическое единство: Православие, Самодержавие и Народность. По этому же образцу мыслил Соловьев

свою *свободную теократию* как соединение начал церкви, государства и земщины (как тогда обозначали в славянофильской терминологии общество)⁹.

Соловьев не забывает добавить, что, наряду с национальным характером этой идеи религиозно-нравственного единства, она одновременно заключает в себе сверхнациональный смысл, всемирную значимость. «Девятьсот лет тому назад мы были крещены Святым Владимиром во имя животворящей Троицы, а не во имя бесплодного единства. Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения. Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея. И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать *против* других наций, но *с* ними и *для* них, — в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная» (2, т. 2, с. 245-246).

Содержание этой идеи Соловьев черпал не из одной формулы графа Уварова, а из всей нашей истории. Идея эта — русская, и ничего подобного ни в Шеллинговой, ни в какой иной зарубежной философии нет, но в развертывании своем она многократно встречается и пересекается с идеями шеллингианскими и нередко столь близко соприкасается и тесно переплетается с ними, что во многом справедливо суждение о наиболее простом и

доступном для отечественных мыслителей способе перехода к русской идее от шеллингианства, о возвращении от него, как посредствующего звена, к нашим собственным духовным корням. Таким обозначает например, Г.П.Федотов «царский путь» русской мысли XIX в.: «От Шеллинга и Германии к России и православию» (31, т. 1, с. 86)¹⁰.

Осваивая Шеллинга, русская мысль не повторяла его, а интерпретировала в национальном духе. Соловьев, европейски образованный мыслитель, — не поклонник, а знаток Шеллинга, не школярски заучивавший его, а подводивший его учение к собственному мировоззрению, проецировавший на немецкую систему воззрений наше национальное видение. Ознакомление его с шеллингианским учением никак не носило пассивного характера. Даже в тяготении к *всемирности*, сходном у обоих философов, они очень разнились друг от друга по своим исходным установкам. Каждый по-своему, один — на немецкий лад, другой вполне на русский, раздвигали рамки одной только национальной философии, там, где виделись они узкими, и, превосходя эти пределы, сближались на почве философии всемирной. Оба стремились к универсальному синтезу, к той всемирности, сверхнародный характер которой не есть безнародность (см.: 2, т. 1, с. 65), к той всеобщности, без которой не может претендовать на истинность никакая философская система, что вполне осознавалось обоими, — Шеллингом преимущественно в интеллектуальной сфере, Соловьевым — в этико-религиозной.

По Шеллингу, «подлинно всеобщая философия не может быть достоянием одной нации, и до тех пор, пока какая-либо философия не выходит за границы отдельного народа, можно с уверенностью сказать, что эта философия еще неистинна, даже если она находится на пути к этому» (8, т. 2, с. 559). «Абсолютные» системы немецких философов для Соловьева тем и ценны, тем и при-

влекательны, что в них сквозь национальную форму прорывается стремление к сверхнациональному, общечеловеческому.

Конечно, наш философ очень и очень отличал принципы всеобщности в немецкой философии от немецкой политики, даже если последняя рядилась в философские одежды. Различая, Соловьев совсем не исключает связей. Идеальный момент у народа мыслителей обнаруживается в международной практике. «Германский идеализм и его склонность к высшим обобщениям делают невозможным для немцев грубое эмпирическое людоедство английской политики». *Единство* в теоретической сфере, *универсализация* в философии проявляется в области политики как германизация народов: это «призвание» немцев как «высшей» расы; «германизируя низшие народности, возводит их к истинной культуре» (2, т. 1, с. 61). Так формулирует Соловьев точку зрения германизма.

Он отнюдь не оспаривает высокое достоинство германской культуры. Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг — плоды великой германской народности; а вот плоды германского национализма — не национальности, а национализма в его крайних проявлениях — это «насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней» (2, т. 1, с. 64). Германизацию как способ осуществления «высшего культурного призвания» Соловьев признает «жестоким и неистинным» принципом и пишет о нем с горькой обличающей иронией. «Философское превосходство немцев обнаруживается даже в их политическом людоедстве: они направляют свое поглощающее действие не на внешнее достояние народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирик англичанин имеет дело с фактами; мыслитель немец с идеей: один грабит и давит *народы*, другой уничтожает в них саму *народность*» (2, т. 1, с. 61).

Ясно, что получается, когда те или иные нации, — евреи, англичане, французы, и т.д., — желая быть народом народов, наперебой начинают притязать на культурное превосходство, на высшую культурную миссию и считать себя вправе утеснять и насиловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Типично соловьевское решение проблемы: идея культурного призвания того или иного народа может быть состоятельной и плодотворной только тогда, «когда это призвание берется не как мнимая *привилегия*, а как действительная *обязанность*, не как господство, а как служение» (2, т. 1, с. 62). Это касается и религиозного, и политического поприща народов и наций. «Утверждение своей исключительной миссии, боготворение своей народности есть точка зрения иудейская, и, принимая эту точку зрения, христианские народы впадают в ветхозаветное иудейство» (2, т. 1, с. 67).

Не стоит забывать, что от теоретической формулировки решения проблемы последняя еще тем самым не была снята, а в среде западников получила скорее развернутое выражение и обобщение. Соловьев вскрыл существенное содержание их взглядов по этому вопросу в «Трех разговорах», где соответствующий участник второго разговора, *политик*, рассуждает с точки зрения простершегося в российское сознание европоцентризма. Существование какого бы то ни было самобытного греко-славянского культурно-исторического типа отвергается. Россия — «великая окраина Европы в сторону Азии», и потому, естественно, испытывает значительное воздействие азиатского элемента, «в чем и состоит наша мнимая самобытность». Сама по себе Россия, как поучал нас еще Чаадаев, «пустое пространство», и вся оригинальность ее, как и Византии, в примеси азиатского элемента, который у нас сделался «второю душою». А нужно, продолжает развивать свою точку зрения *политик*, чтобы решительно одолела и возобладала «одна душа, и,

разумеется, лучшая», т.е. западная, как оно и вышло в России при Петре I. «Мы *бесповоротные европейцы*, только с азиатским осадком на дне души... Мы *русские европейцы*, как есть европейцы английские, французские, немецкие, если я чувствую себя европейцем, то не глупо ли не доказывать, что я какой-то (! — *В.Л.*) славяно-росс или греко-славянин?» (1, т. 2, с. 696-697).

И далее следуют изумительные перлы европеизма. «Я могу и, пожалуй, должен жалеть и беречь всякого человека, как и всякое животное... но признавать себя солидарным, *своим* я буду не с какими-нибудь зулусами или китайцами», рассуждает *политик*, а только с нациями «высшей культуры», с «избранными нациями». Теперь наступает эпоха мирного распространения европейской культуры — повсюду. «Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, а понятие европейского культурного мира — с понятием человечества. В этом смысл истории» (1, т. 2, с. 697). «Понятие *европеец*, или, что то же, понятие *культура*, содержит в себе твердое мерило для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов» (1, т. 2, с. 698).

Прискорбнее всего то, что навязываемая с Запада против России расистская идея получает в российском западничестве заискивающее раболепное признание и даже дальнейшее развитие в том же направлении (т.е. против русских интересов, против национального достоинства русских). Это даже не заигрывание, а (в спортивной терминологии) игра в собственные ворота. Космополитизм печется уже не о всяком человеке как гражданине мира, не о человеке вообще и не о достоинстве всякого, даже маленького народа, а о европейце как единственно истинном представителе человечества. Знай Соловьев заранее, что со временем космополитизм будет понят противниками этого воззрения как преклонение перед Западом, будет приравнен к низкопоклонству перед европейской

цивилизацией, он бы, согласившись, что космополитизм сведется к европеизму, прибавил бы (а он и действительно уточнил, без всякого «бы», ибо уже чувствовал), что в нашем западничестве дело заходит куда дальше угодничества перед Западом, доводится до самоосвистывания и самооплевывания.

Западническая точка зрения на Россию, на ее веру, культуру, нравственность легко и незаметно переходит в точку зрения самого Запада на нас, и здесь не следует предаваться благодущию наших европеистов XIX века, о чем позднее писал, например, Иван Ильин в статье «О русском национальном самостоянии»: «Живя в дореволюционной России, никто из нас не учитывал, до какой степени организованное общественное мнение Запада настроено против России и против Православной Церкви. Мы посещали Западную Европу, изучали ее культуру, общались с представителями ее науки, ее религии, ее политики и наивно предполагали у них то же самое дружелюбное благодущие в отношении к нам, с которым мы обращаемся к ним; а они наблюдали нас, не понимая нас и оставляя про себя свои мысли и намерения... Западные народы боятся нашего единства, нашей возрастающей мощи (пока она действительно возрастает), нашего душевно-духовного уклада, нашей веры и церкви, наших намерений, нашего хозяйства и нашей армии. Они боятся нас и для самоуспокоения внушают себе — при помощи газет, книг, проповедей и речей, профессиональной, дипломатической и военной разведки, закулисных и салонных нашептов, — что русский народ есть народ варварский, тупой, ничтожный, привыкший к рабству и деспотизму, к бесправию и жестокости, что религиозность его состоит из темного суеверия и пустых обрядов; что чиновничество его отличается повальной продажностью, что войну с ним всегда можно выиграть посредством подкупа; что его можно легко вызвать на революцию и заразить реформацией — и тогда расчле-

нить, чтобы подмять, и подмять, чтобы переделать по-своему, навязав ему свою черствую рассудочность, свою «веру» и свою государственную форму» (25, с. 199-200).

В известном отношении Западная Европа была дурным центром тяготения и совсем неподходящим эталоном или образцом для подражания хотя бы потому, что, как рассуждают у Соловьева иные из участников «Трех разговоров», не разрываться же нам на части в своей солидарности с европейцами, когда они «между собою на ножах», и даже если бы война между ними проповедовалась лишь ничтожной группой авантюристов, достойных «острога», все равно ведь всю национальную вражду в острог не посадишь.

Либерализм, некогда эгалитарный, превзошел и оставил позади всеобщность и непреложность лозунгов свободы, равенства и братства. Даже в среде европейских народов равенство между ними, не говоря уж о братстве, прямо отвергается. Как слышим в «Трех разговорах» от *политика*, безусловного западника, не годится «ставить на одну доску сравнительно культурную Австрию и каких-нибудь (!) полудиких (!) герцеговинцев».

С которой же из не равных и соперничающих за «культурное превосходство» европейских наций нам солидаризироваться? С Англией? С Францией? С Германией? И что это будет за солидарность? Участник «Трех разговоров» *генерал* предпочитает лучше уж размежеваться: «Ну, а чтобы немцев или англичан прямо-таки *своими* считать и в душе чувствовать, что вот их польза — наша польза, их удовольствие — наше удовольствие, — такой, как вы это называете, «солидарности» с европейскими нациями у нас, наверно, никогда не будет». — Не будет, потому что стремящемуся к солидарности, к культурному единению на основе европейских ценностей западнику угодно, с одной стороны, стирать качественные различия между культурами народов, — различия, количественным измерениям («большая ценность — меньшая

ценность») вовсе не поддающиеся, — а, с другой стороны, не вынужденно, а намеренно, императивно утверждать и насаждать степенное неравенство народов и их культур, разделять народы и расы на высшие и низшие, вводить принудительную градацию, не отвращающую от распрей, а выводящую их с европейской арены на мировую.

Итак, для *политика* (= западника) есть «сравнительно культурный» австриец и «какой-нибудь полудикий» серб из Герцеговины. Есть европеец и европеец, и даже «когда Европа или культурный мир действительно совпадает по объему со всем населением земного шара, в объединенном и умиротворенном человечестве останутся все же натуральные и закрепленные историей градации и нюансы культурной ценности, которыми должны определяться наши различные отношения к различным народам» (1, т. 2, с. 698).

Ясно, что точка зрения самого Соловьева на то, как должно формироваться и каким должно быть «объединенное и умиротворенное человечество», совсем иная. *Единство* у него не должно поглощать различия и подавлять своеобразие народов, не должно превращать качественные различия их в количественные градации ценностей: «выше — ниже»; «Национальные различия должны пребывать до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма» (2, т. 2, с. 241; т. 1, с. 228). В великом человеческом организме каждый народ, как член всемирного целого, имеет свое назначение, свое божественное призвание, свою, а не навязанную другим народом, жизненную задачу. «Эта задача открывается ему... не в осуществлении мнимой и самозванной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его в общем вселенском деле» (2, т. 1, с. 65). У каждого народа есть особое служение, и оно должно осуществляться не в ущерб и унижение другим народам, а на пользу и возвеличение всего человечества. Национальная идея есть прежде всего нравственный долг (см.: 2, т. 2, с. 239).

Я привожу эти положения Соловьева о целостности, о единстве, обращая внимание на их нравственное содержание, на нравственно-практическую сторону вопроса, которая в философии Шеллинга почти отсутствует. Притом я пока что затрагиваю преимущественно отрицательно-критический аспект, имея в виду, что положительно-созидательная, конструктивная сторона дела, развертывание этического содержания идет у Соловьева широко, разветвленно, простираясь много дальше означенных начал, только начал, представить которые — уже немало для сравнения с тем, что имеется в данном отношении у Шеллинга.

В замечательной книге «Владимир Соловьев и его время» А.Ф.Лосев, в своем правом стремлении отстоять самостоятельность и оригинальность соловьевской мысли, пожалуй, чрезмерно увлекся в утверждениях об отсутствии каких бы то ни было существенных связей между философией Соловьева и Шеллинга: между ними нет ни преемственности, ни зависимости. Вероятно, это было нормальной реакцией против принижения (например, Г.В.Флоровским) русского философа (будто бы он был увлечен чужими идеями и не имел своих). Между тем знакомство с учениями предшественников, как уже сказано, ничуть не влияет на самобытность. Впрочем, сознательная приверженность доброму и истинному, своему ли, чужому ли, для самого Соловьева важнее следования непременно «своему», пусть даже небывало новому, своеобразному, оригинальному. Что касается конкретно преемственности этической проблематики, то в статье «Философские исследования о сущности человеческой свободы» вопрос о происхождении зла у Шеллинга определенно переходит в доминирующую уже у Соловьева проблематику становления и утверждения добра, и последний имеет шеллингианскую проблематику своей предпосылкой, подвергаемой им вместе с тем дальнейшей вполне самостоятельной разработке.

ГЛАВА II

ПРЕИМУЩЕСТВЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ЭТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Шеллингианские искания — и тематически, и проблемно — оказались в тесном соприкосновении с тем, над чем размышлял Вл. Соловьев. Он неспроста обратился к упомянутой статье немецкого мыслителя и вдумчиво ее проработал. В немецкой философии вопрос о происхождении зла ставился по-кантовски: как возможно зло? У Шеллинга: откуда появляется зло? Русский мыслитель движется, можно сказать, от другого полюса, от *добра*.

Примечательны в этом отношении и терминологические особенности. Они не только терминологические. В своем анализе Шеллинговой статьи Соловьев ставит вопрос об *оправданности* зла (как оправдать Бога за зло в мире?), а собственное основное исследование по этике озаглавливает «Оправдание Добра» (1894–1897). На недоумения и возражения по поводу слова «оправдание» (правых-де не оправдывают) Соловьев отвечал в одной из статей, что оправдывать-то и должно правых, а виноватых в злодеяниях следует не оправдывать, а осуждать или же прощать. Идея добра должна быть оправдана реальными данными, например, жизнью. Вот почему важно оправдать, скажем, веру наших отцов, т.е. показать своими деяниями, что она не есть вера мертвая. То же относительно добра. О зле философ так не высказывается, — злу нет оправдания. Оно подлежит ниспровержению, одолению в борьбе. Главный вопрос — не происхождение зла, а победа над ним, откуда бы оно ни произошло.

Внимание Соловьева приковано к тем наиболее напряженным и потому завершающим моментам в проявлениях зла, от которых становится совершенной необходимостью переход к добру. Переход этот невозможен без глубокого нравственного переворота, без нового, духовного рождения, без рождения свыше, без внутреннего обращения человека. Русский философ страстно и убежденно проводит эту мысль в своей третьей речи о Достоевском (1883). В этом внутреннем обращении заключается и ответ на вопрос: что делать? Все сводится, как оказывается, к самому делателю. Ибо если принимать за норму нашу не преображенную, нашу извращенную природу, основу которой составляют злоба и безумие, то нельзя прийти ни к чему, кроме хаоса и насилия, что и происходит, как видится Соловьеву, «у нас теперь, в эпоху духовного брожения», когда приверженцы «такого грубого и поверхностного, безбожного и бесчеловечного идеала... как «царствие» иудейских материалистов, встают и убивают, губят других и сами гибнут бесплодно и бесславно, а другие или теряются в умственном хаосе, или погрязают в равнодушном своекорыстии» (1, т. 2, с. 310, 311).

Шеллинг сосредоточивается на природе *зла* (и ищет его предпосылки, его возможность, углубляется в «основу»); Соловьев же рассуждает больше о сущности *добра*, о развитии его, о продвижении вперед к следствиям, к чаемым перспективам окончательной реализации добра. Не в резкой поляризации заключается несходство двух философов в этих вопросах, а в различных расстановках *акцентов* на *дobre* и *зле*, в различном «удельном весе» разработки проблематики того и другого. У Шеллинга даже в его *практической философии* преобладает *теоретическое отношение к злу*: постичь его корень, понять причину, проникнуть в основу, пронаблюдать истоки и становление. У Соловьева — акцент на *практическом отношении к добру*: он озабочен тем, как претворить, укрепить и развить доброе начало.

В отличие от философской этики западного направления, Соловьев в своей системе взглядов отводит нравственной философии более жизненную и действенную роль, и тому есть ряд предпосылок и условий. Его этика, как он называет ее, *органическая*: она не противостоит жизни, а вплетена в нее как неотъемлемая ее сторона, необходимая для всех, в особенности для тех, кто хочет не только принимать нравственные нормы (этого было бы достаточно для нас как «нравственных существ»), но и понимать и отчетливо мыслить их.

Теоретическая философия, которую Соловьев предпосылает философии практической (нравственной), совершенно необходима для последней, если учесть, что воля, стремящаяся к добру, «требует от ума отчетливее и полнее выяснить, в чем состоит *истинное* добро, в отличие от всего того, что кажется или считается добром, не будучи им в самом деле» (1, т. 1, с. 759).

Чтобы жить сообразно *истинному добру*, надо знать его подлинную сущность и действительные его требования. Вопросом об истине (значит, включая и нравственную истину) занимается теоретическая философия, и стремление к истине ради нее самой, любовь к истине и влечение к ней одобряется нашей совестью, чем и утверждается необходимое единство между добром и истиной. Даже если мы твердо *верим* в добро, все же требуется прочное *знание*, что оно истинно, а потому необходима проверка его средствами теоретической философии. Поэтому прежде чем разоблачать (в «Трех разговорах») подделки под добро, Соловьев сначала подвергает его само испытанию мышлением на истинность и пишет работу под названием «Оправдание Добра».

Если в мериле истины заключается понятие *добросовестности* (настоящее философское мышление должно быть добросовестным исканием достоверной истины до конца) и нравственный элемент должен быть положен в основу теоретической философии, то и нравствен-

ный элемент, добро, — чтобы устранить всякое сомнение в нем, — в свою очередь подлежит выверению на истинность и оправданию и подтверждению разумом в теоретической философии. В высшем их значении знание и нравственность едины, — но не так, как у Гегеля, который растворяет нравственность в знании, добро — в разумности. «То, что сближает и роднит нас с истиною, есть то же самое, что сближает и роднит нас с добром. Жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей своей неразрывности, остаются двумя различными внутренними состояниями, двумя особыми способами существования и деятельности, этому соответствует как единство, так и различие между нравственной и теоретической философией» (1, т. 1, с. 760).

Размежевание с Гегелем — сближение с Шеллингом, который восхваляет как предмет восхищения во все времена: сочетание абсолютной правдивости и высокой нравственности в трагедии Софокла «Эдип царь».

Судьба моя! Дай мне вечно
Слов и дел святую чистоту блюсти
И чтить Законы, что в небесной выси
Из лона правды самой взошли.

(Перевод Ф. Зелинского).

Соловьеву обще с Шеллингом настаивание на неразрывности этих моментов — истины и добра (разумеется, в общем контексте, включающем и красоту, о чем здесь не было бы надобности даже упоминать, ибо все это в подробностях излагается и Шеллингом, например, в его «Философии искусства», и Соловьевым, особенно в его статьях «Красота в природе» и «Общий смысл искусства»).

Что дает настоящую почву для плодотворного исследования отношения между их взглядами, взаимно дополняющими (а отчасти и выправляющими) друг друга, что создает атмосферу своеобразного софилософствования,

так это не противопоставление темы добра теме зла, а превалирование одной из них у одного мыслителя, другой — у другого, равно: не теоретический или практический (нравственный) подход, а лишь некоторый перевес того или другого из них.

Для русской мысли проблема *происхождения* зла не выступает в той обостренной форме, какую она принимает на Западе. Здесь сказывается характерная нравственная установка, сдерживающая проникновение в эту область и связанная с национальными особенностями *памяти* в русской душе. «Забудем прошлое» (т.е. причиненное друг другу зло), «Кто старое (недоброе) помянет, тому глаз вон». В личной жизни Владимир Соловьев ревностно следует духу этих заветов¹¹. Память здесь, как она есть и по существу своему, добрая память (добром поминают), «светлая память» (как воля — добрая воля). Зло надлежит так или иначе похоронить: молитвою во искупление злодеяния, забвением (как сознательной и активной силой, вырвать из памяти), прощением. Пушкинский летописец мысленно завещает потомкам православных: пусть они

Своих царей великих поминают
За их труды, за славу, за добро —
А за грехи, за темные деянья
Спасителя смиренно умоляют.

И это стремление к незлопамятности по отношению к другим и прощение зла другим связано, по-видимому, с тем, что собственная совесть прямо-таки грызет русского человека за его — даже мелкие — прегрешения, часто преувеличиваемые им в собственных глазах и возводимые в предмет мучительных переживаний. Может быть, отсюда и сочувствие к другим, жалость к преступнику, переживание чужой греховности как своей собственной. Не отсюда ли и при расставаниях просьба о милостивом прощении обид, вольно и невольно причиненных зол? («Ты, товарищ мой, не попомни зла!», «Прощай! Не поминай лихом!»). Зло таким образом, конечно, не исчезает, но его лишают действенной силы.

Но совсем другое дело общественное зло, прикрывающееся громкими словами, ложь, выдаваемая за святую древнюю правду и подменяющая ее собою, с нею совесть уже не может мириться, и слова, сказанные Соловьевым на переломе прошлого столетия, оказываются как нельзя кстати и теперь, спустя столетие: «Тут уже равнодушие и снисходительное пренебрежение более не у места: ввиду заражения нравственной атмосферы систематическою ложью общественная совесть громко требует, чтобы дурное дело было названо своим настоящим именем... Этот обман не имеет извинения» (1, т. 2, с. 638).

В основном своем труде по этике «Оправдание Добра» Вл. Соловьев стремится обосновать единство в Дobre, показать несамостоятельность злого начала, путь к его преодолению, к окончательной победе и торжеству добра над злом. Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» также брался обосновать и утвердить монизм перед лицом наиболее острого и бьющего в глаза реального противоречия между добром и злом в человеческой природе.

Для обоих мыслителей принцип всеохватывающего единства, живой и подвижной целостности является основополагающим, работающим принципом, и оба сходятся на том, что он требует обоснования в этической сфере, в том решающем пункте, где возникает вопрос о единстве ввиду противоположности доброго и злого начала в человеческой природе, или ввиду свободы человека к злу.

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ В УЧЕНИИ О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Своей натурфилософией Шеллинг преодолел противоположность между природой и духом, «вырвал корень противоположности» (по его выражению), которою мучилась предшествующая философия, включая кантовскую. Далее, в знаменитом исследовании 1809 г., куда более глубокой, «подлинной противоположностью» видится ему теперь противоположность между необходимостью и свободой, вводящая нас в «глубочайшее средоточие философии».

Свобода — тот «остаток» натурфилософского способа рассмотрения, в который вытеснялись и изгонялись все нерешенные натурфилософским подходом противоречия. Разрешение противоречия составляло достоинство, славу и гордость натурфилософии, поддерживало веру в торжество целостной, монистичной системы. Между тем *свобода* непрестанно перечит *системе*, и Шеллингу приходится затрагивать вопрос о совместимости свободы с системой и о познаваемости такой системы. Что касается первого (вопроса о совместимости), то индивидуальная свобода все-таки связана так или иначе с мирозданием и может существовать в какой-то системе, — хотя бы в Божественном разуме; а что до второго (вопроса о познаваемости), то все зависит от принципа, который лежит в основе человеческого познания.

Если полагать человеческую свободу вне Бога, то проблема единства сотворенного мира останется не только не разрешенной, но от единства вообще придется от-

казаться. Будем иметь в виду, что речь идет о нравственной свободе, и камнем преткновения для исследователя является здесь свобода к злу. Если Бог во всем и все в Боге, то снимается не только проблема происхождения зла, но и реальности его, уничтожается его безусловная противоположность добру, уничтожается мораль, основывающаяся на безусловной противоположности добра и зла (далее, на способности их различать и на признании их несовместимости).

Еще раз. Бог не может быть причиной зла. Между тем все от Бога. Что же тогда, зло — лишь иллюзия чувства или недостаток нашего познания? Только несовершенство в человеке, а не нечто само по себе? Только недостаточность добра, а не действительная его противоположность? Или зло — только отсутствие, лишенность добра (т.е. «ничто», в противоположность добру)? Другой неудачный вариант размышлений — уничтожение абсолютности не только зла, но и добра. Добро и зло, дескать, только относительны. С этим связана подмена морального добра и зла пользой и вредом, смешение добра и зла с удобством и дискомфортом, удовольствием и страданием.

Еще шаг — и допускается «среднее» между добром и злом. И тогда начинается безудержная «диалектика» (собственно софистика) применительно к добру и злу, взаимные переходы и превращения одного в другое, полная релятивизация и уничтожение радикальной их противоположности: одно содержит-де в себе другое («нет худа без добра»), ведет к другому («благими намерениями дорога в ад вымощена»), добро оборачивается злом, зло — добром, одно — неотлучный спутник другого, каждое существует благодаря другому и служит причиной другого, одно постепенно переходит в другое...

Четкая грань между добром и злом, моральностью и имморализмом стирается; а там, где грань эта все же полагается, она признается условной, подвижной, зависящей от нашего произвола, случайного установления, об-

щего или индивидуального. Воздвигается нечто «высшее» по сравнению с моральным добром и злом, свобода произвола: я могу по своему хотению принять добро или зло, поступать так или эдак, могу даже полагать добро злом, а зло добром... Такая свобода (собственно произвол) выбора между добром и злом, по Шеллингу, есть настоящая «чума» всякой морали. С моральным произволом соседствует индифферентизм, равнодушие к *добру и злу*.

Не такого преодоления противоположности между ними, не такого монизма добивается философ. Перед Шеллингом встает затруднение методологического порядка. Следует ли, ввиду коренной несовместимости добра и зла, отвергать полностью кантовский дуализм? По крайней мере в вопросах добра и зла дуализм Канта, не терпящего никакой «моральной середины» и никакого «синтеза противоположностей», вполне правомерен. А утверждать философию единства, тем более всеединства, без решения проблемы происхождения зла из некоторого общего единства было бы преждевременно и неосновательно.

Приступая к своим «Философским исследованиям о сущности человеческой свободы», Шеллинг вполне сознавал содержащееся здесь затруднение и неспроста избрал этический ракурс рассмотрения. А Вл. Соловьев при разработке своей философии всеединства прямо-таки не мог и не должен был обойти стороной идеи названного произведения Шеллинга, где проблема единства ставилась как раз в вышеуказанном «ключе» и где очень много было сделано для ее прояснения и разрешения. Увлекаемый самой сутью дела, Соловьев в «Философских началах цельного знания» (1877) углубляется в посылки: в ту историческую обстановку и тот духовный климат, в которых целостность становилась для философии проблематичной; а от ситуации философии он переходит к анализу духовного настроения и внутренней установки самого философа, приступающего к решению проблемы.

Философия находит, по словам Соловьева, свое высшее завершение в ифике (этике), в третьем разделе философии (после логики и метафизики). Но и исторически, с самого начала своего появления философия носит этический характер, ибо она, как любовь к мудрости, означает не одно только стремление к совершенному познанию. В ней заключен и определенный нравственный настрой; «Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа» (1, т. 2, с. 179).

А цельность духа будет недостаточной, если философ духовно обособлен от цельной жизни народа, человечества. Между тем философские воззрения, как продукты личного умонастроения, возникают лишь с обособлением личности, что происходит во времена разложения общественного организма, «когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают жить *для себя*, сами с отчетливым сознанием ставят себе вопросы и разрешают их своим личным разумением независимо от общенародного мышления и основанного на нем мирозерцания... Коренься, таким образом, в раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*, философия тем самым есть начало распада между *теорией* и *практикой*, между *школой* и *жизнью*» (1, т. 2, с. 91). Философу приходится смотреть на практику лишь теоретически и страдать от неосуществляемости своих теоретических положений на практике, в широкой общественной жизни.

При написании своего главного исследования по этике Шеллинг так или иначе должен был оказаться в этой ситуации философа и, как бы он ни противился положению практической философии Канта о неосуществимости нравственного идеала в действительности, как бы он ни критиковал это положение, он должен был в определенной мере оставаться на точке зрения практи-

ческой неосуществимости идеала, и дело здесь не только в непреодоленности кантовских реликтов дуализма, а в самом характере западной философии.

Соловьев раскрыл ситуацию расколотости этой философии, ее отчужденности от практической жизни, показал «отвлеченный» абстрактно-теоретический ее характер даже при рассмотрении ею нравственно-практических вопросов, указал на кризис этой философии: она отрешена от народной жизни и противопоставлена ей, она отражает индивидуалистический дух Запада, дух обособления и изолированности. А ведь общие принципы и нравственные идеалы, высказываемые философом, не имеют смысла, если они не переведены в действительность; нравственная истина, т.е. истина практическая, остающаяся только в теории, по Соловьеву, есть непоследовательность. Одно только философское убеждение — орудие слишком слабое против общего мнения, верования и общественного строя.

Для западной философии здесь заключается камень преткновения. Соловьев выражает это следующим образом. «Философ, если он не хочет быть мечтателем и утопистом, должен совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические... Впоследствии уже само чисто теоретическое свойство задач, разрешаемых философией, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную. Именно в таком положении находилась философия западная с самого начала и до последнего времени» (1, т. 2, с. 92).

Отчужденный философ даже горделиво и с чувством превосходства сам отделяет себя в своем сознании от общей жизни, усматривая в ней одну суету, и, не будучи в силах побороть ее, не позволяет ей иметь доступ в свои философские пределы и влиять на себя. А само философ-

ствование объявляет эзотеричным по природе своей. Такой настрой и выражает Шеллинг в конце своих «Философских писем о догматизме и критицизме» (1795).

Так и у Гегеля практическая философия ограничивается лишь *мыслью* о том, что есть (а *есть* для него *разум*) и отказывается от нравственной категории должного, которое в действительность не претворяется и остается лишь бессильным должным, — такого «должного», не имеющего силы, не должно быть. Все, что разумно, говорит Гегель, *есть*, и сверх того ничего не должно быть. Соловьев совершенно верно излагает точку зрения Гегеля: «Предполагать, что истина, благо и т.п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, но недействительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазия. Такой взгляд совершенно необходим с точки зрения исключительно теоретической философии» (1, т. 2, с. 93).

Эта точка зрения, впрочем, не безусловна, и справедлива она только против Канта, — Соловьев, подобно Шеллингу, находит нужным существенно ее дополнить и выправить. Ибо гегелевской «объективности», т.е. реализованности в одном только разуме, совсем не достаточно. Да, добро и истина не зависят от нашей воли, они объективны, но это не значит, что они могут претворяться и утверждаться в нашей жизни помимо волевой активности людей. Нравственный порядок, или правда, или воля Божия сами собою в мире не осуществляются. Надо не только *верить* в истину, но и «действовать для проведения этой истины в свой человеческий мир» (2, т. 1, с. 103; 1, т. 1, с. 514; 1, т. 2, с. 655). Упование на одну только волю Божью вело бы к нравственной пассивности, к беззаботности и лени.

Но сам характер христианской веры, по Соловьеву, вовсе не таков, чтобы остерегаться подобных следствий: «Так как на самом деле Христос, хотя и воскресший,

ничего окончательного для нас без нас самих сделать не может, то для искренних и добросовестных христиан никакой опасности квиетизма тут быть не может» (3, т. 2, с. 412).

Напряженно и тщательно обрабатывая эту мысль, Соловьев решительно отстраняет католическую практику принуждения и насилия, — не в ней проявляется могущество истины Христовой, не в ней подлинно христианская вера, не диктатом, а духом Христовым в нас и свойственными ему праведными средствами реализуется через нас правда и добро в мире. Затаенное в католицизме *неверие* в конечном счете обнаруживает себя: «И вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и *насильно*. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века» (2, т. 2, с. 162).

Таким образом, опасность деформации христианской веры в действительности обнаружила себя в развитии Запада не столько со стороны *квиетизма*, сколько со стороны совсем противоположной, в безудержном и безбожном *активизме*, не разборчивом в выборе средств. «Существенная ложность этого пути, — продолжает Соловьев, — заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т.е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т.е. истина вечной любви и безусловной благодати, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо

противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога» (2, т. 2, с. 162-163; 159; т. 1, с. 38).

Пока этическая проблема преодоления противоречия добра и зла не разрешена, в общепhilософском плане дуализм непрестанно дает о себе знать. Кантовский дуализм (хотя дело не только в Канте, а в характере немецкого духа и в направлении новоевропейского развития) наложит неизгладимый отпечаток на последующее развитие немецкой философии — даже к монистически целостному, в противоположность Канту, воззрению. У Фихте — непрестанное дробление *субъекта, Я*, принятого за принцип, дробление на *Я* и *не-Я*. У Шеллинга, принявшего в натурфилософский период принцип единства: объективный (и далее — абсолютный) субъект-объект, — также происходит безостановочное дробление целого: воссоздание единства достигается ценою лишь частичного разрешения исходного противоречия, неразрешенная доля противоречий вытесняется в новое, более конкретное формообразование, чтобы там получить дальнейшее, тоже лишь частичное разрешение, — и история повторяется снова и снова, не находя окончательного разрешения в каких-либо последних «атомах» мироздания, поскольку, как покажет потом Соловьев, таковых ни в природе, ни в духе нет, и дроблению, расщеплению и порождению новых противоречий нет конца.

В натурфилософии Шеллинг и не стремился к безусловному и окончательному снятию *противоположности*, ибо она есть условие продолжения активности природы, и нужно как раз поддержание и сохранение, а не полное и окончательное преодоление противоречия. Поэтому на каждом этапе развития природы, в каждой ее «потенции» должно происходить лишь *частичное* снятие изначальной противоположности. «Посредством изначальной противоположности и стремления к неразличности создается продукт, но продукт снимает противополож-

ность лишь *частично*: посредством снятия этой части, т.е. посредством возникновения самого продукта, возникает, следовательно, новая противоположность, отличающаяся от снятой ранее, а благодаря ей — продукт, отличный от первого; но и он оставляет *абсолютную* противоположность неснятой; таким образом вновь возникает дуализм, а посредством него — продукт, и так до бесконечности» (8, т. 1, с. 215-216).

Но в сфере духа у Шеллинга определенно вызывает крайнюю неудовлетворенность стремление «философствующей в наши дни черни» (как он отзывается о большинстве своих соотечественников) «не признать единство того, что они разделили в рассудке, и превратить в философию врожденное и непреодолимое раздвоение их природы» (8, т. 1, с. 568).

«Полная разработка» познаний и воззрений, т.е. обретение завершенной целостности в духе «испокон веку была предназначена немцам», — утверждает Шеллинг, — и присоединяет к этому настороженность и сомнение в успехе выполнения такого предназначения: «слишком часто овладевавший немцами сектантский дух» может воспрепятствовать усилиям к обретению таких познаний (8, т. 2, с. 88).

«Сектантский дух» есть, конечно, дух протестантизма в широком смысле слова, дух, явивший себя единством в отрицании (католицизма) и рознью в утверждениях, т.е. в размежевании на секты с их дальнейшим дроблением вплоть до обособленных индивидов. Раскол внешний — с общностью, с миром, простерся и в душу отдельного человека, породил в нем внутренний раскол, раздвоенность в себе самом, утрату внутренней целостности, и Соловьев, обращаясь к анализу протестантизма и наследующей ему философии, не раз отмечает это обстоятельство, и в «Философских началах цельного знания» заключает: «Понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным

внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации» (1, т. 2, с. 171).

Русская философия, в особенности религиозная, определяет себя по противоположению западной наставлением на реальную, а не только чаемую и искомую целостности. Она прошла искус шеллингианства и гегельянства и укрепилась в убеждении, что чужие мысли полезны только для развития собственных. Иван Киреевский проповедовал: «Философия немецкая вкочениться у нас не может. Наша философия должна развиться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного бытия». Должное не оставалось у нас только должным, но так или иначе осуществлялось. В наиболее близкой к Шеллингу последнего периода, в славянофильской философии, как и в философии Вл. Соловьева, Н. Бердяев отмечал «очень оригинальную гносеологию», которую можно было бы назвать «соборной, церковной гносеологией», и этот путь познания он находил совершенно противоположным декартовскому *cogito ergo sum*. «Не я мыслю, мы мыслим, т.е. мыслит общение в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля и любовь» (9, с. 185).

Примечательно, что западная мысль, восприняв Декарта как основоположника новоевропейского философствования, унаследовав от него индивидуализм, сомнению и критике ничуть не подвергаемый, порой с остороженностью и укоризной отмечала как недостаток лишь субъективность его принципа *cogito*, противопоставляя ему объективизм, а не принцип общности, не коллективизм, что довольно отчетливо проявилось и в Шеллинговом рассмотрении: «Знаменитое *cogito ergo sum* Декар-

та, которое на долгое время определило основное направление новой философии, служило как бы заклинанием, замкнувшим философию в сфере субъективного, в факте субъективного знания» (8, т. 2, с. 392; 389).

Соловьев же прямо критикует принцип Декарта не только как субъективистский, но и как индивидуалистический, упрекая реформатора философии за то, что его существенный интерес «вращается около так называемой души, или единичного я как субстанции». Протестанты пеклись о личном спасении своего я, своей души, без оглядки на собратьев, спасались в одиночку, без помыслов «положить душу свою за други своя». Светские формы протестантства унаследовали эту трогательную заботу о себе. Каждый за себя, один Бог за всех. «Ограничивая дело спасения одною личною жизнью, псевдохристианский индивидуализм должен был отречься не только от мира в тесном смысле слова — от общества, публичной жизни, но и от мира в широком смысле, от всей материальной природы» (1, т. 2, с. 348). Таково, по Соловьеву, и картезианство.

Анализ картезианства Шеллингом ограничивался выявлением субъективизма и, по существу, не доводился до критики индивидуализма, немецкий философ только намечал путь к идее общности («коммюнитарности», в терминологии Н. Бердяева), но не вставал на этот путь. В концепции Соловьева мы находим этому явлению вразумительное объяснение, которое можно выразить так. Декарт — родоначальник не только новоевропейской философии, но и индивидуализма в ней, — индивидуализма, которым пронизаны и французское просветительство, и английский эмпиризм, и немецкая классическая философия в значительной части своей. Индивидуализм этот закономерно принимает, наконец, параноидальный характер у Макса Штирнера¹².

Антииндивидуализм и, как положительное его выражение, коллективизм, не говоря уж о соборности, был скорее чаемой, чем реальной тенденцией западной фи-

лософии, двигавшейся к тому, что Соловьев назвал самым заглавием своего исследования, *кризисом* ее, и нельзя сказать, что Шеллинг был совершенно чужд и никак не причастен этому явлению. Сами всеобщность, универсализм, антииндивидуализм у Шеллинга, как и у Гегеля, несут в себе, по словам Соловьева, «ясные следы» того, против чего они заострены.

Насущной и необходимой нравственной потребностью западной мысли того времени было выйти из продолжавшегося кризиса, и первым делом — отреагировать на собственное развитие, перейти к «реакции», т.е. к ответным мерам, к протесту против господствующего стиля жизни и мышления, что так или иначе, особенно у Шеллинга и Гегеля, имело место, разумеется, в умозрении, на философский лад, и признать, что, говоря словами Соловьева, заключающими его работу о кризисе западной философии, «последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного» (1, т. 2, с. 121).

В шеллинговской натурфилософии (какою она вошла в его систему абсолютного идеализма) умозрительно был уже предначертан в общем виде ориентир к решению проблемы единства в Абсолюте, решению в духе романтического «абсолютного синтеза абсолютных антитез» (Фр.Шлегель). «Только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено», — говорится в диалоге Шеллинга «Бруно» (8, т. 1, с. 508). Еще в «Письмах о догматизме и критицизме» (письмо 9) у Шеллинга имелось замечание об «исчезновении в Абсолюте всех противоположностей противоборствующих начал»; потом (в 1809 г.) он обозначил это как «явный зародыш» своих позднейших «более позитивных» взглядов (5, В. 1, S. 283).

Преодолевающая крайние противоположности и острейшие противоречия универсальная система тем и привлекательна, что оберегает от впадения в крайность или увязания в односторонности. Но она же страдает недостатками. И они заключаются не только в нечеткости и неопределенности. Перспективы универсального синтеза заманчивы и опасны. Ведь во всеобъемлющем целом, как предполагается, надо всему уделить место, а если дело касается человеческого содержания, то надо всем предоставить права и свободы и никого не стеснить, значит — всякому угодить.

Мы знаем, что в *философии тождества* Шеллинга, в его абсолютной философии есть «точка безразличия», пункт «индифференции», где примиряются все противоречия. От величественного до смешного один шаг. Шеллинг невольно содействовал появлению такой точки зрения на свою философию, с которой (точки) этот шаг легко делается, и получается то, что высказано на этот счет К.Марксом, именно, убийственная пародия на философию Шеллинга, примиряющую в себе все и вся. «Как ловко г-н Шеллинг поймал на удочку французов — сперва слабого эклектика Кузена, позднее даже даровитого Леру. Ведь Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг все еще представляется тем человеком, который на место трансцендентального идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облеченную в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию! Французским романтикам и мистикам Шеллинг говорит: я — соединение философии и теологии; французским материалистам: я — соединение плоти и идеи; французским скептикам: я — разрушитель догматики, одним словом: я... Шеллинг» (15, с. 258).

Чтобы отстранить подлинно примиряющее единство от злой сатиры на него, имеет смысл явить эту сатиру заранее, памятуя, что она — не вымысел, а реальность, и не смешная, а грозная и устрашающая. Поэтому стоит при-

влечь внимание к заключительным моментам этических размышлений Вл. Соловьева в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» об антихристовом обустройении жизни. Здесь персонаж «Повести об антихристе», т.е. повести, ему посвященной, заявляет: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем* человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым. Я буду настоящим представителем того Бога, который возводит солнце свое над добрыми и злыми, дожидет на праведных и неправедных. Христос принес меч, я принесу мир... Я всех различу и каждому дам то, что нужно» (1, т. 2, с. 741). Этот же *сверхчеловек* пишет свое знаменитое сочинение под заглавием «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию». Это создание «грядущего человека» претендует на «что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия».

Небезынтересно сопоставить приведенное с тем, что высказывает Шеллинг о собственной философии. В своей первой мюнхенской лекции 1827 года он выражает презрение к той «своего рода философии среднего уровня», которая «избегает крайностей и повсюду допускает лишь известную среднюю меру, как в самом предмете, так и в манере высказывать свои мысли о великих проблемах мышления... Ибо философия требует решительности, — а решительность всегда представляет собой крайность в каком-либо направлении. В философии нельзя сдаваться или неопределенно лавировать между противоположными системами, разве что свободно и открыто перейти к грустному нерешительному, мертвящему или во всяком случае изнуряющему дух и сердце скептицизму» (8, т. 2, с. 378).

Молодой Маркс выступал против половинчатости, компромиссов и середины, против лавирования между крайностями как политический революционер, ниспровергатель старых основ жизнеустройства. Шеллинг же был противником половинчатости, лавирования и компромиссов совсем на иных, можно сказать, противоположных основаниях: «Да, в такое время, когда все остальное стало неустойчивым, все положительное оспаривается и вызывает различного рода сомнения, особенно важно и необходимо, чтобы мужественная, проникшая во все глубины духа философия восстановила и укрепила колеблющиеся основы всех истинно человеческих убеждений» (8, т. 2, с. 378).

В переживаемое Шеллингом время неясности и колебаний он считает вдвойне необходимым, чтобы философствование было «ясным и решительным и именно в основных вопросах совершалось бы с полной определенностью и уверенностью, не оперируя половинчатыми и сомнительными понятиями, которые более, чем следовало бы, уступают противнику» (8, т. 2, с. 380). Дух протестантизма, проникнутый решительностью в принятии и осуществлении той или иной крайности, тот же самый дух, который испытывался и закалялся в полемике Лютера против Эразма Роттердамского (в вопросе о свободе или рабстве воли), действует у Шеллинга и у Маркса в очень разнящихся направлениях. Прежде чем склоняться к тому или иному выбору для решения проблемы, надо признать, что она существует именно как проблема. А она такова.

Единство остается проблематичным в двояком отношении к *противоположному*: противоположность единства должна быть либо отброшена (далее: побеждена и уничтожена), либо поглощена единством, растворена в нем. Прежде чем окончательно решать проблему, ее надо развернуть шире, раскрыть еще не учтенные ее моменты, как это имеет место у Вл. Соловьева, стремящегося глубже осмыслить единство, с которым он имеет дело, —

осмыслить *всеединство* как с положительной, так и с отрицательной стороны, имея целью отмежеваться от *ложного* всеединства. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*» (1, т. 2, с. 552).

Соловьев знает и *пародию* на это свое представление о положительном всеединстве и сам пишет ее, чтобы резко отгородить и обозначить всеединство подлинное, отличить его от компромиссного, от смеси общего с частным, от приспособления общего к частному. Книга «Грядущего человека», названная «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» (в «Краткой повести об антихристе»), изображена Соловьевым как сатанинское единение, как программа ложного, прельщающего всякую частную точку зрения, «синтеза».

«Здесь соединятся благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полной определенностью и жизненностью практических решений. И все это будет соединено и связано с таким гениальным художеством, что всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для *самой истины*, не возвышаясь для нее действительно над своим *я*, нисколько не отказываясь *на деле* от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочности своих взглядов и стремлений, ничем не

восполняя их недостаточность... И чудный писатель не только увлечет всех, но он будет всякому приятен, так что исполнится слово Христово: «Я пришел во имя Отца, и не принимаете меня, а придет *другой* во имя *свое*, — того примете». Ведь для того, чтобы быть *принятым*, — иронизирует Соловьев, — надо быть *приятным*» (1, т. 2, с. 743-744).

Но это речь о *пародии* на универсальный синтез, не просто об отклонениях от него в сторону партикуляризма и релятивизма, а о самых бесшабашных компромиссах и о полнейшем извращении всеединства; остановлюсь на обоих моментах: во-первых, на *компромиссах*, во-вторых, на *универсализме*.

1) Соловьев не отвергает компромисс полностью, не отвергает в той мере, в какой компромисс, будучи вынужденным средством борьбы, не означает отказ от абсолютного идеала, а означает лишь внешнюю уступку несовершенному, низшему началу. Компромисс не должен возводиться в принцип, он является, так сказать, необходимым тактическим средством. Вся наша жизнь является в каждом своем данном состоянии компромиссом высшего идеального начала с фактическими, не соответствующими ему условиями, в которых оно осуществляется, в которые оно претворяется. «[Здесь] есть только внешняя необходимость, а не внутренняя ложь. Здесь нет двоеверия. Считаться с дурною действительностью как с фактом не значит в нее верить; временно уступать ей в малой, чтобы окончательно упразднить ее в большом, не значит поклоняться ей» (1, т. 2, с. 343-344).

2) Вместе с тем надо сказать, что и в устремленности к истинному универсальному синтезу должна быть, как представляется, *мера*; и ни Соловьев, ни Шеллинг (не говоря уж о Гегеле) не могли вполне соблюсти ее. Например, у Соловьева (в частности, в вопросе об объединении церковей) универсалистский пафос доходил, по верному замечанию А.Ф.Лосева, «до самого настоящего легкомыслия и почти детской наивности» (14, с. 331)¹³.

Нетрудно заметить, что в «Краткой повести об антихристе» объединение католической, протестантской и православной церкви Соловьев строит лишь на *отрицательной* основе, на общем отвержении всеми антихриста, что для подлинного синтеза явно недостаточно. Это значит, что и в других вопросах, тем более в устремленности к синтезу в этике (особенно относительно категорий добра и зла), следует проявлять крайнюю осторожность и осмотрительность. Ведь надо установить отношение, в котором находится *зло* к этому всеединству, указать, где его место. У Соловьева есть пробный вариант: зло должно быть вытеснено за пределы всеединства. «Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, что оно может всё совместить и ничего не исключает, кроме злобы и греха» (1, т. 2, с. 307). Однако тем самым зло само по себе ничуть не затронуто, оно только отстранено, но не побеждено и даже не преобразовано, оно продолжает пребывать, стоять где-то вне единства, наряду с ним, посрамляя его претензию на всеохватность: в нем не уделено места злу, все еще остающемуся пока что непреложной реальностью, существующей бок о бок с ограниченным, и потому не оправдывающим своего названия, *всеединством*.

Мы уже встречались с постановкой Шеллингом проблемы зла и с необходимостью ее монистического решения. Если зло реально, т.е. не есть просто некоторый недостаток или несовершенство добра, то как может оно быть независимым от Бога началом, началом наряду с Богом? Во всеблагом Боге такого начала нельзя предполагать, но и вне его — тоже. Недействительность зла справедливо отвергается, но признание действительности его порождает соблазн к дуализму. С другой стороны, взгляд на «отпадение» вещей от Бога может удовлетворить только точку зрения демонического происхождения зла, т.е. удовлетворить тот пандемонизм, который сам уже есть определенная форма и известное проявление зла.

Ставя проблему *таким* способом и подготавливая решение ее, Шеллинг напоминает о своем натурфилософском различии между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основание существования. «Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом... Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» (8, т. 2, с. 107). Спиноза не различал Бога от его природы, у него между тем и другим — равенство: «Бог, или (*sive*) природа», — говорит он. Шеллинг следует Якобу Бёме, немецкому теософу, у которого это различие впервые определенно обозначено.

Основа вещей содержится в его природе, в том, что в самом Боге *не есть он сам*, т.е. в том, что есть основа его существования. Шеллинг считает это единственно верным дуализмом, который одновременно допускает единство. Эта природа в Боге, эта «темная основа» в нем разрушает обычное представление об изначальной гармонии, которая только со временем претерпевает разлад, «порчу», что ведет к хаосу и порождает зло. Хаос, по Шеллингу, изначален, он — в природе Бога, а порядок и гармония — нечто ставшее, произошедшее из хаоса.

В Боге это — бессознательное, влекущееся к свету сознания; это — темное основание в Боге, стремящееся к возникновению и откровению; это не освещенная разумом темная воля, смутно предчувствующая свою цель — выход из тьмы и просветление в разуме. Шеллинг поясняет это стремление Бога к порождению себя из собственной основы, к откровению себя из своей природы: «Мы не знаем ничего, что могло бы более побудить человека всеми силами стремиться к свету, нежели сознание глубокой ночи, из которой он был вызван к бытию...

Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ. Человек формируется во чреве матери, и лишь из мрака неразумного (из чувства, из желания — прекрасной матери познания) вырастают светлые мысли. Следовательно, изначальное стремление, движущееся к разуму, которого оно еще не знает, следует представлять себе подобно тому, как мы жаждем неведомого, безымянного блага; влекомое предчувствием, оно движется, как бурно бушующее море» (8, т. 2, с. 109)¹⁴.

Шеллинг берется доказывать большее, чем ему необходимо для понимания основы зла. Основе зла совсем не обязательно быть темной, иррациональной, неразумной, хаотичной, безобразной (Люцифер был умнейшим и прекраснейшим из ангелов). Кроме того, из божественной основы, что Шеллинг считает основой зла, является также на свет добро или, по меньшей мере, как он сам же показывает, рождаются прекрасные образы и светлые мысли, и сам Бог порождает себя из той же основы, из собственной своей основы, которой для этого вовсе нет надобности быть непременно мрачной.

В этом пункте Вл. Соловьев расходится с Шеллингом. И разошелся бы с ним еще дальше, не будь у Шеллинга существенных оговорок и уточнений. Именно. Основа в Боге есть основа зла, но не само зло. Больше того: «Зло как таковое основа творить не может... оно всегда остается следствием собственного выбора человека» (8, т. 2, с. 128). И чуть дальше Шеллинг повторяет: «Нельзя утверждать, что зло исходит из основы или что воля основы — источник зла. Ибо зло может возникать лишь в сокровенной воле собственного сердца и никогда не совершается независимо от собственного деяния человека» (8, т. 2, с. 143-144).

Из *основы*, по Шеллингу, порождается природа (мир), божественная воля господствует над волей основы, которая только вне этой подчиненности и была бы непросветленной, неразумной, действительно *темной* основой. Зло появляется тогда, когда произведенная на свет частная воля стремится стать господствующей, подчинить себе волю божественную, универсальную, всеобщую, поставить на ее место себя. Это извращает нормальное отношение между общей и частной волей. Зло возможно лишь там, где нарушается необходимое отношение, необходимое единство частной воли с всеобщей, где разрывается их связь и нарушается, перевертывается отношение субординации.

А это происходит в человеке, в естественном индивидууме, обособляющем и разделяющем силы, находившиеся прежде в единстве. Человек происходит из основы и заключает в себе относительно независимый, наряду с божественным, принцип. Человек возвышается над природой, он есть самость, восшедшая к духовности, или личность, самосушее, отличное от Бога существо, поэтому его своеволие не связано уже с универсальной волей, он может установить себя в качестве центра, центра ложного, и выдать его за божественный, а это и есть зло.

Зло справедливо сравнивают с болезнью, это болезнь себялюбия, нарушающая нормальное соотношение части и целого в организме, поставляющая часть на место целого, частное на место общего. Зло есть извращение, есть утверждение ложного единства. Зло есть даже не своеволие, а господство своеволия. К злу из всех известных тварей способен один человек. В человеке — свободная связь принципов: он способен к добру и злу.

Непрекращающаяся в мире борьба сил добра и зла требует объяснения: как появляется зло в человеке, как оно оказывается способным проявить себя в нем?

Пока Шеллинг в «Философских исследованиях» занят вопросом природы и происхождения зла, читателя постоянно занимает вопрос, как же оно *появляется*, ка-

ким образом оно из возможности переходит в действительность? Предпосылки и условия для зла и сама основа его еще не суть само зло. Возможность зла абстрактна, всеобща, а действительность его конкретна, так или иначе индивидуализирована, и возникает вопрос, почему именно в данном случае зло актуализовалось, а в другом нет? По Шеллингу, возможность и действительность зла — предметы совершенно отличных друг от друга исследований.

Неясным остается сам переход от возможности зла к действительности, и Вл.Соловьев совершенно верно именно здесь усматривает основную трудность. В его «Трех разговорах» *генерал* очень точно выражает ее: «Помоему, важно не то, что во всяком человеке есть зачатки и добра, и зла, а то, что из двух в ком пересилило. Не то интересно, что из всякого виноградного сока можно и вино, и уксус сделать, а важно, что именно вот в этой-то бутылке заключается — вино или уксус».

В шеллингианском контексте «темная мощь природы», конечно же, знаменует лишь возбуждение своеволия, произвольную склонность к злу, но ничего не говорит нам об осуществлении злого поступка. Внешние условия и предпосылки зла указывают лишь на возможность его проявления, а не на то, как они реализуются. Верно, что здесь оказывают влияние внешние и даже внутренние условия, но в последней инстанции поступок зависит от самого человека, от его воли, которой Соловьев, как и Шеллинг, придает чрезвычайно важное значение в нравственных вопросах.

ГЛАВА IV

РОК И МОРАЛЬНАЯ СВОБОДА

По глубокой и верной мысли Вл. Соловьева, даже мотивы, и порой очень сильные, сопровождающиеся напряженной борьбой их за преобладание, остаются только условиями, которые могут влиять на поступок, но не определять его. Отрицательные, именно побуждающие к преступлению, условия и мотивы не определяют поступок, а сами определяются человеком — дать им доступ в себя или противодействовать им; злодею даже благоприятствующие предпосылки для нравственного поступка все не впрок, его легко соблазняют иные предпосылки и мотивации — не потому, что они сильнее, а потому что он к ним предрасположен, потому что он сам по природе своей слабее к добру. — А вот к злу... В «Трех разговорах» Соловьева читаем: «Зверский человек отличается от нас с вами не отсутствием разума и совести, а только своей решимостью действовать им наперекор, по прихотям своего зверя. А зверь такой же точно и в нас сидит, только мы его обыкновенно на цепи держим, ну а тот человек, значит, спустил его с цепи и сам тянется за его хвостом; а цепь-то и у него есть, только без употребления».

Так что же, у разных людей разные нравственные натуры: одни по своей особой природе склонны и даже predeterminedены к добру, а другие к злу? Этот острый вопрос одинаково вдумчиво прорабатывается и Шеллингом, и Соловьевым. Вслед за Спинозой Шеллинг считает свободой действие в согласии со своей природой, он до-

пускает свободу зла в злом человеке, без чего моральная свобода не имела бы смысла; он настаивает также на свободе добра в человеке добром по натуре. Так что же, склонность к добру в одном человеке, как и склонность к злу в другом, изначально и предопределена? Оба мыслителя подробно обсуждают этот вопрос и, каждый своим путем, приходят к одному и тому же решению. Да, есть в самой природе каждого человека, в метафизической его природе, предопределенность либо к добру, либо к злу.

Тот или иной человек совершает злодеяние потому, что он предвечно определен к этому; согласно Шеллингу, таков уж он по своему характеру, по своей сущности, которая в нем коренится независимо от его сознания. Поступок человека определен уже до его сознательной воли (воля изначально сознания), предопределен предвечно его сущностью, а нравственная сущность реализована им уже вместе с творением. Она не есть продукт обстоятельств и воспитания, как полагали просветители, она — результат его собственного — вневременного, предвечного — деяния, которым (а не Божественной волей, не Божественным решением, как думали протестанты, учившие такому пониманию Божественного предопределения) впервые сформирована его нравственная сущность, его предназначение быть таким, каков он есть теперь, — либо добрым, либо злым по натуре. Сущность того или иного человека — его деяние, но деяние, совершившееся в жизни до жизни, во вневременности, таким деянием он и предопределил свою сущность, предначертал свой нравственный облик, свой характер, склад души, даже свою телесную конституцию, и быть иным — уже не в его власти. Своим предвечным действием он не проявил, а создал свою сущность, свою натуру. И вот он действует теперь в соответствии со своей природой, и в этом смысле свободно. Он свободен к злу, и если изначально зол, то по собственной вине.

Так разрешает Шеллинг давнишний, еще со времен Августина, спор о Божественном предопределении и нравственной свободе человека: помещает «предопределенность одних людей к добру, других к злу» в деятельность человеческой воли, принимая всерьез и в самом глубоком смысле тезис о том, что «сначала было дело». Последующее определяется этим бессознательным деянием нашей первоволи, развертывается во временной последовательности в эмпирическом существовании умопостигаемый, т.е. вневременной первый акт человека, сопутствовавший его сотворению: «Человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не *становится*, так же как и он не *становится* в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно. Тем самым отпадает и тот мучительный вопрос, который часто приходится слышать: почему именно этот человек определен быть злым и подлым, а тот, другой — благочестивым и справедливым в своих действиях? Ибо данный вопрос основан на предположении, что человек не был уже от начала действующим и деянием и что он в качестве духовного существа обладает бытием до своей воли и независимо от нее, а это, как мы показали, невозможно» (8, т. 2, с. 133).

Снимается ли тем самым вина за проступок? Никким образом. Можно объяснять свой злой поступок: такой-де уж я по натуре, — но в глазах других это не служит оправданием. Человек — автор своего деяния и ответственен за него. Его поступок был необходим, и тем не менее он действовал не по принуждению, а свободно¹⁵; ему надлежит нести ответственность за содеянное, хотя бы он и не мог поступить иначе.

Здесь определенно обозначается еще одна проблема. Ведь признается, с одной стороны, свобода зла, а с другой стороны, считают (не в одной только протестантской традиции), что зло — это сфера нравственной несвободы. Корень нравственности — это свобода к добру.

Значит, злой человек, с этой точки зрения, должен бы быть несвободным. Еще из этики Канта известно, что нравственная свобода состоит не в подчинении природной необходимости, хотя бы и внутренней, а в преодолении этой необходимости и подчинении себя необходимости высшей, — не природной, а нравственной. Подчинение природной, естественной необходимости есть рабство. Подчинение же высшей необходимости, следование нравственному закону, есть свобода. Нравственный закон ничего не говорит нам о том, какова природа человека, добрая или злая, он говорит о нравственной обязанности, о том, что должен делать человек независимо от того, добрая его природа или злая. Злой человек действует по внутреннему закону своей метафизической природы, совершает зло по своей злой природе, но он действует против нравственного закона. Он, вообще говоря, свободен, поскольку действует по закону своей природы (злой природы), но он несвободен, потому что действует не по закону своей высшей нравственной природы, а против этого закона, против собственной нравственной природы. Но свою метафизическую (злую ли, добрую ли) природу эмпирический человек не выбирает, она ему, как эмпирическому индивиду, предпослана, он ее только осуществляет.

Конечно, надо различать свободу как действие в соответствии со своей физической природой вообще (а так действует не только человек) и свободу как действие в соответствии со своей метафизической природой, а она бывает и нравственно доброй, и нравственно злою. Объяснение поступка из метафизической природы будет в известном отношении сродни естественно-природному истолкованию, физическому объяснению из причин. По Шеллингу, так оно и должно быть: детерминизм всеобщ и простирается в моральную сферу. Но он никак не согласен с выводом, что этим якобы будет устранено и

зло как проблема, и моральная свобода человека, и моральная ответственность, и даже само сознание как нечто излишнее.

Примечательно, что Фихте, апостол свободы, подчинившись филантропизму в учении о метафизической природе зла, возвратился к объяснению его не из умопостигаемого акта человеческой свободы как основы всех человеческих поступков, а лишь из косной сущности человеческой природы, которой надо противостоять, как и внешней природе, которую надо преодолевать как зло, предшествующее всякому эмпирическому действию. Следуя этому пониманию, зло следовало бы объяснять только нашей пассивностью, но это опять-таки не означало бы еще, что активность есть непременно добро, ибо моральная свобода есть способность не просто действовать, но действовать в сторону добра или зла, и вопрос снова приводился бы к нерешенной еще проблеме зла, сосредоточенной преимущественно в человеческой свободе, а не в одной только «косной» природе.

Надо еще проверить, не закрадывается ли и в ходе рассмотрения, и уже в само желание познать причину, основу зла, природу злодеяния, также предвкушение *снятия* зла, умысел подменить этическому проблеме природы зла, стремление указать естественную причину, дать естественное (или по образцу естественного) объяснение и тем самым отвести виновность в совершенном поступке, показать, что зло не во мне как личности, а в чем-то независимом от меня, что поступок объясняется не из меня самого, а из внешних мне как личности, причин, что не я виноват или, по крайней мере, я без вины виноват, — попытка свети *поступок* просто к действию, к действию во мне естественной причины, нравственному суждению (осуждению) не подлежащей.

Но кто же всерьез станет оспаривать, что поступок не беспричинен? И злой поступок, и добрый Шеллинг признает *необходимым*, но не считает это оправданием,

не снимает моральной ответственности за злодеяние и на том основании, что данный человек не мог поступить иначе — даже не в силу обстоятельств, а в силу собственной природы. *Природность* (даже в смысле метафизической природы) злого поступка не служит оправданием моральному субъекту.

Шеллинг еще в молодости проработал философему с поступками героя Софокловой трагедии царя Эдипа: человек, даже сознательно стремящийся избежать зла в своих действиях и противоборствующий судьбе, именно действиями ради избежания зла совершает непреднамеренно и даже против своей воли тяжкие злодеяния и в результате оказывается повинным и — признает свою вину, принимает на себя ответственность и наказание, самую свою гибелью заявляя свою свободную волю, добровольным принятием кары за невольное тяжкое преступление доказывая реальность свободы, высшую победу ее¹⁶. Человек свободен и нравственно ответствен, — ни неведение, ни даже роковая судьба, ведущая его к преступлению, не могут, по Шеллингу, служить оправданием.

Не служит в таких случаях оправданием и то, что, по известному выражению, действовал не я, но угнездившийся во мне грех. Объяснение — не оправдание. Неведомая темная сила влечет человека в пучину зла, — к греху, к преступлению; от него зависит, сопротивляться или не противодействовать злу, как от него зависит, бороться или не бороться со своей судьбой, но от него не зависит — претерпеть или не претерпеть роковую свою судьбу. Получается, что какая-то необходимость совершается — независимо от того, сознаем мы ее или нет, подчиняемся ей или противодействуем: согласных (злых, подчиняющихся своей злой природе) она ведет своим путем, противодействующих — тащит. Но противоборство, даже безуспешное, доказывает наличие в человеке свободы.

Детерминированность не исключает человеческой свободы и не устраняет обращение человека от зла к добру. И такое обращение, а значит открытость воздействию на себя духа добра и духа зла, и сам этот доступ в себя, — все это заключено в том изначальном деянии, благодаря которому человек оказывается нравственно таким-то и таким, а не иным. «Поэтому в человеке, в котором еще не произошло такое преобразование, но и не вполне угасло доброе начало, внутренний голос его собственной лучшей, чем он есть теперь, сущности не перестает призывать к перерождению» (8, т. 2, с. 134). Предопределение в Шеллинговом его понимании совместимо с человеческой свободой. «В самом строгом смысле верно, что каков бы ни был человек, действует не он сам, но добрый или злой дух в нем; и тем не менее это нисколько не умаляет его свободу. Ибо именно это попустительство действия в себе доброго или злого начала есть следствие умопостигаемого деяния, которое определило его сущность и жизнь» (8, т. 2, с. 134).

Если бы рассуждения Шеллинга о посылах, возможности, условиях появления зла были на первом же этапе доведены до непосредственного его проявления, до анализа его обнаружения и до объяснения самого акта зла, то моральная свобода индивидуума и его ответственность за поступок были бы уничтожены и Шеллинг подвергся бы небезосновательным упрекам в натурализме, прилагаемом совсем неправомерно к делам нравственности.

С другой стороны, накопление посылок и оснований к злему поступку никак не указывает на действительное злодеяние, оставляя анализ проблемы зла в сфере *возможности* его, и не отвечает на вопрос о действительном появлении зла, о выступлении его в существование, — не дает понимания его актуализации, возможность остается все еще небытием зла, а не злом.

Естественная склонность человека к злу — еще не само злодеяние. Шеллинг толкует о пробуждении и усилении этой склонности, о подъеме своеволия в индиви-

де, стоящем на вершине природного развития, возвышающемся над всеми земными тварями, о произвольном влечении его к темной мощи природы. Его манит к себе с этой высоты глубокая пропасть, из которой он выбрался наверх. Так, охваченному головокружением человеку на вершине отвесной скалы кажется, будто тайный голос нашептывает ему низвергнуться вниз, или, по древнему мифу, мореплаватель слышит из глубины вод невыразимо обворожительную песню сирен, заманивающих его на погибель. Если он не противостоит искушению, он повинен в собственном падении и гибели, его падение — собственный его акт. Кроме того, страх перед добром, требующим самоотречения, гибели темного я, страх перед утратой этой своей самости, перед очистительным огнем самоотречения, толкает его назад, в руки темной природы, чтобы в ней спасти свою самость¹⁷.

Так человек спасает свою свободу, в данном случае свободу к злу, доказывая ее наличие действием, в котором она выявляется. Если акт моральной свободы понимать в смысле произвольного выбора между добром и злом, то этот индетерминизм, это отвержение необходимости, этот беспричинный выбор будет скорее таким же отрицанием свободы, как и абсолютный детерминизм. Все дело заключается в соединении свободы и необходимости. Разъединять их значит разрушать моральное достоинство поступка, низводить его к природному действию причин или к произволу неразумия. Как не следует сводить свободу к произволу, так не следует сводить и необходимость к принуждению.

Есть в человеке свобода, осуществление которой не подвластно случаю, и существует необходимость, не имеющая ничего общего с принуждением. Свобода здесь совпадает с необходимостью. Это — свободная необходимость. Она-то и составляет нравственную природу человека, сущность не человека вообще, а каждого единичного человека, не естественную, не эмпирическую, а умо-

постигаемую, метафизическую его сущность, данную не воспитанием, не рождением, а вневременным, за пределами всякой причинности, актом, вместе с первым творением, до всякого сознания. Человек действовал уже в начале творения: им самим заложен вместе с его предвечным действием свой собственный характер, положен бессознательной волей, он сам был изначальной причиной собственных действий и они ему вменяются, он виновен в них. Вина существует до рождения и состоит в том умопостигаемом акте, который определяет характер человека и составляет корень его нравственного бытия. Поэтому и зло носит изначальный и радикальный характер, так что не страсти, не плоть и кровь, а дух зла в нас есть то, с чем мы должны бороться. Зло коренится не в физическом или психическом бытии, а в умопостигаемом характере человека. Подчиненность духу себялюбия, выводящего себя из центра творения и ставящего себя таким центром, есть необходимое последствие первичного акта зла.

Шеллинг так изображает всеобщность, необходимость и радикальность зла в человеке, что может показаться, будто в природе человека он не уделяет никакого места принципу добра. Однако это не так. Моральная свобода остается свободой к добру и злу. В зле положительная свобода приглушается, но подспудно она все больше дает знать о себе как способности к добру, и человек может посредством внутреннего переворота (отнюдь не опровергающего, а подтверждающего предопределение, и в силу этого предопределения) обратиться к добру и встать на путь совершенствования в нем. Свобода может менять направление воли, и это обращение включено в план предопределения. Зло начинается с отрыва от Божественной воли. Обращение к добру не менее необходимо, чем впадение в зло. В добре мы подчиняем наше своеволие Божественной воле, Предоставление свободы действия не только злomu, но и добромu

принципу заключено в умопостигаемом характере человека, в том первоначальном акте воли, которым определена вся его жизнь, и произволу или случайности в его метафизической свободе нет места.

Шеллинг берется уточнить понятие Божественной необходимости. Совершенно верно, что из Божественной природы все следует с абсолютной необходимостью. Но необходимость в Боге не слепая, а освещена знанием: самооткровение и познание его в Боге суть вечные и нераздельные акты, необходимость акта творения не отделена от свободы, только необходимость эта носит не натуралистический, а этический характер. Если Бог — личностное существо (а Он — абсолютная личность), то Он творит свободно.

Поскольку со свободой связывают не только отсутствие принуждения, но и свободу выбора, и не было бы (как утверждают) ни выбора, ни свободы, если бы было возможно только одно, то на этом основании пришлось бы принимать либо понятую таким образом свободу и отвергать абсолютный детерминизм, либо наоборот, принимать этот абсолютный детерминизм и отвергать свободу Божественного творчества. Но для совершенной свободы в Боге выбор в собственном смысле не требуется. В Божественном разуме есть лишь один мир и лишь одна система мира. Бог в Своем совершенстве может хотеть лишь одного (лейбницевского «лучшего из миров»).

Шеллинг усматривает недостаток Спинозизма отнюдь не в утверждении «непоколебимой необходимости в Боге», а в том, что он придает ей «безжизненный и безличный характер», что и приводит к «слепой и бессмысленной» необходимости (8, т. 2, с. 141, 142). Конечно, если, вслед за Спинозой, отождествлять Бога с природой или сводить к ней, или же, как делает Фихте, представлять себе Бога без природы, то он будет безличным. Вся суть личного Бога Шеллинг видит в связи в нем *основы и существования*, в соединенности природы и духа.

Вместе с личностью Творца полагается также нравственная необходимость его творения; мир, сотворенный им из своей природы — Божий мир, Его мир, Его нравственное осуществление. Поддерживаемая Шеллингом мысль Лейбница о том, что законы природы имеют не одну только геометрическую необходимость, но и нравственную, близка и Вл.Соловьеву.

Когда мы подчиняем свою волю нравственной необходимости, наша воля совпадает с Божественной; зло состоит в отрыве особенной воли конечной личности и противопоставление ее воле Божественной. Всякая личность, как и Божественная, покоится на природном основании. Вся беда в том, что западная цивилизация именно в борьбе за личность стремится не только подчинить, но и разрушить это ее основание. Отсюда и фихтевское конкистадорское отношение к природе, натиск на природу, стремление господствовать над нею, покорять и, как последняя цель, подчинять ее себе. В *отношении* к ней есть большая разница между Богом и человеческим индивидом: человек тщетно домогается покорить природу как враждебную внешнюю силу, а Бог содержит эту природу в себе, обнимает собою всю ее и покоряет любовью, а не враждой. Указанное отношение человека к природе, в отличие от Божественного, помрачает природу, именно благодаря такому отношению к ней природа, по слову Шеллинга, представляется нам «темной», погруженной в глубокую неискоренимую меланхолию.

Светлую она, в Шеллинговом рассмотрении, являет себя только на отдельные мгновения, — так в ненастную погоду луч солнца лишь на миг проглядывает сквозь нависшие тучи, которые тотчас же снова заволакивают поднебесье, и природный мир предстает взору хмуры и угрюмым. В обоих случаях и помраченность природы, и стремление в ней к просветлению носят определенную этическую окрашенность. Шеллинг пытается точнее установить соотношение духовности и механичности (или

«геометричности») законов в ней, характер необходимости и свободы в природе, сознательного и бессознательно-го в ней и полагает в этих определениях некую середину, которую можно охарактеризовать так: не вполне то и не вполне другое (как у Лейбница), «но нечто среднее, подобно вожделению или стремлению, и ближе всего она к прекрасному порыву становящейся природы, которая стремится раскрыться и внутренние движения которой произвольны (не могут быть предотвращены), хотя она и не чувствует себя принужденной ими» (8, т. 2, с. 140).

Природа, какую она рассматривается Шеллингом в системе натурфилософии, не заключает в себе зла. При незаинтересованном, чисто умозрительном, теоретическом подходе (а также при эстетическом), — в интеллектуальном созерцании ее (как у Шеллинга) или идеальном созерцании (как у Соловьева), природа предстает прекрасной, органически целостной, в ней не усматривается ничего ни специфически нравственного, ни безнравственного, — она до-нравственна, и уж «злым началом сама по себе материальная природа быть не может» (1, т. 2, с. 348).

Зло в природе видится при другом отношении к ней, при другом подходе, и эта вполне реальная видимость проистекает не из нее самой, а именно из человеческого отношения к ней, отношения жизненно-практического, обособляющего, разрознивающего природу (целостную, в которой все взаимосвязано и не существует в своей отдельности) на отдельные частичные существования и превращающего их в образ и подобие эгоистического человека, соответственно и относящегося к ней, т.е. как к *себе* подобному. Так смотрят на дело и Шеллинг и Соловьев.

Не все, однако, в этом вопросе между ними сходно. Есть и существенное различие. В следующем замечании Соловьева это различие едва намечено, но потом его придется припомнить. «При чисто теоретическом отношении к природе как только созерцаемой и познаваемой ум

не находит ничего, что бы вызвало осуждение и требовало оправдания... Всякая индивидуальная отдельность, всякая особенность реального явления есть только «сон мимолетный», только безразличный и преходящий случай или пример всеобщего и единого... Но если в чистом созерцании и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической жизни, для нашей деятельной воли (в субъективном отношении), это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и существенное; здесь мы должны во всяком случае с ним считаться» (2, т. 2, с. 121).

Еще будучи непосредственным учеником и последователем Фихте, видевшего в природе дикого зверя, которого надо укрощать, и не став еще натурфилософом, по-этом природы, юный Шеллинг уже очерчивал путь к созерцательному отношению к природе («созерцательность» не как противоположность деятельности, не пассивность, а ненасильственность, бескорыстность). Прежде чем высказываться о природе, разившейся и восшедшей до человека, в котором она созерцает себя, и о людях, которые в своем созерцании сделали природою, Шеллинг еще в «Философских письмах о догматизме и критицизме» давал два возможных толкования созерцания, имея в виду не чувственное, а интеллектуальное созерцание: либо я становлюсь тождественным Абсолюту, либо Абсолют становится тождественным мне.

Первое принималось Спинозой. Но в своем созерцании абсолютного объекта (т.е. природы) он впадал в иллюзию, полагая, что растворяет свое я в этой божественной субстанции. Находясь в этом состоянии, он, по уверению Шеллинга, не терял своего я, а по существу расширял до пределов абсолютного Я и продолжал в этом абсолютном состоянии все еще созерцать свое я — он не мог созерцать свое уничтожение, не мысля себя вместе с тем все еще существующим¹⁸.

Но чтобы избавиться от этого противоречия, надо перейти от системы догматизма, стремящегося растворить все в абсолютном объекте, к системе критицизма, цель которого — растворить объект в я, в субъекте, в интеллектуальном созерцании самого себя. Между тем и эта система, стремящаяся утвердить субъект ценою уничтожения объекта, утрачивает вместе с объектом и субъект (без объекта нет субъекта), так же как система догматизма ценою растворения субъекта в абсолютном объекте в осуществлении этой цели приходит к отрицанию именно того, что бралось утверждать (ибо без субъекта нет объекта). «Я не могу, — совершенно справедливо утверждает Шеллинг, — снять субъект, не сняв одновременно и объект *как* таковой, а тем самым также всякое самосознание, и не могу снять объект, не сняв одновременно субъект *как* таковой, т.е. как личность» (8, т. 1, с. 76).

Отсюда у Шеллинга происходит движение к абсолютному тождеству (к которому устремляются обе системы), возвышающемуся над противоположностью субъекта и объекта. Но для нас важно здесь другое: страх перед исчезновением партикулярного я, перед потерей себя в интеллектуальном созерцании абсолютного тождества. «Из интеллектуального созерцания мы пробуждаемся, как из состояния смерти. Мы пробуждаемся благодаря рефлексии, т.е. благодаря вынужденному возвращению к самим себе» (8, т. 1, с. 74). А эта наша самость понимается как я.

Шеллинговское «интеллектуальное созерцание» реинтерпретировано нашим мыслителем во вполне русском духе. В «Чтениях о Богочеловечестве» он пишет: «В свете идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем свое существенное единство со всем другим. Но такое идеальное состояние есть в нас только минутное: кроме же этих светлых минут, во всем остальном течении нашей жизни

идеальное единство наше со всеми другими является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное *я*: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас... Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, все-сильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других — и является коренным *злом* нашей природы» (2, т. 2, с. 132).

Зло и проистекающее из него страдание хотя и видится как «общее свойство всей природы», но распознается совсем не как норма, а как нечто чуждое и враждебное идее, как нечто «недолжное и дурное», как необходимое следствие нравственного зла.

Если бы индивид пребывал во внутреннем и действительном единстве со всеми другими, если бы он чувствовал себя во всем, то для него, Соловьев уверен, «не было бы ничего безусловно чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого на себя ощущал бы как согласие с своей собственной волей, как приятное себе» (2, т. 2, с. 123). Зло и страдание проистекают совсем из другого состояния индивидуального существа, именно: из напряженного состояния его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли...». Отношению к другому человеку подстать и отношение к природе, поэтому «страдание, составляющее один из характеристических признаков природного бытия, является лишь как необходимое следствие нравственного зла» (2, т. 2, с. 123).

Мы видели, что у Шеллинга покров печали и скорби, окутывающий природу, есть следствие определенного этического отношения к ней и появляется не в натур-

философском («теоретическом») рассмотрении природы, а в этическом («практическом») контексте, в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы», где рассматриваются проблемы морального зла. При аналогичном видении Соловьевым зла как состояния индивидуальных существ, т.е. состояния не природного, а морального, у него есть важная конкретизация, у Шеллинга отсутствующая: зло есть не просто определенное состояние индивидуальных существ, а известное отношение их друг к другу, именно отношение отрицательное; не особая «сущность», а отношение, притом недолжное, — «недолжное *взаимоотношение*» элементов или существ. В природе это недолжное взаимоотношение выступает как «разрозненное и враждебное друг к другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного» (2, т. 2, с. 123-124).

Итак, эти два мира различаются между собою: «один из них представляет единство всех сущих, или такое положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, — другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе и в своей воле утверждает себя вне других и против других» (2, т. 2, с. 124). Основательный подход не может объявлять «нереальным» один мир, и не может не считаться с реальностью другого мира. Оба подлежат более детальному анализу.

ГЛАВА V

СВОБОДА ЕСТЕСТВЕННАЯ И ПРАВСТВЕННАЯ. НЕОБХОДИМОСТЬ ЕСТЕСТВЕННАЯ И ПРАВСТВЕННАЯ

Соловьев считает нужным раскрыть, конкретизировать свое понимание достодожного и недолжного положения «элементов» (прежде всего человеческих индивидов), различие истинного и ложного отношения их друг к другу и к целому.

Истинное бытие, нормальное положение сущих, должное отношение между ними, гармоничная их связь имеет место, «когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе» (1, т. 2, с. 394). Такое бытие является для воли — высшим благом, для мышления — абсолютной истиной, для чувства — красотой.

Тождеству трех указанных определенностей противостоит столь же существенное тождество между соответствующими отрицательными началами, полагающими *зло* в этической сфере, *ложь* — в теоретической и *безобразие* — в эстетической. «Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей целого; и к тому же в сущности сводится всякая ложь и всякое безобразие. Когда частный или еди-

ничный элемент утверждает себя в своей особенности, стремясь исключить и подавить чужое бытие, когда частные или единичные элементы порознь или вместе хотят стать на место целого, исключают и отрицают его самостоятельное единство, а через то и общую связь между собою и когда, наоборот, во имя единства теснятся и упраздняется свобода частного бытия, — все это: и исключительное самоутверждение (эгоизм), и анархический партикуляризм, и деспотическое объединение мы должны признать *злом*» (1, т. 2, с. 395).

Источник зла и энергию его Соловьев также усматривает в *эгоизме*, в стремлении разъединиться, обособиться, замкнуться от других в себе; эгоизм — «это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других» — является коренным злом не только человеческой природы, но есть общее свойство всей природы, всего живущего, «так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое» (2, т. 2, с. 122).

Где человеческий эгоизм *натурализован*, т.е. признан за нормальное природное свойство, там природные существа *эгоистичны*, т.е. в разрозненных и обособленных своих формообразованиях природа чужда сущностной своей целостности, враждебна своей собственной «*всеединой* идее».

В натуралистической концепции эгоизма эгоизм как *моральное зло* не представляет собой проблемы, вернее, она затушевывается. Испытывая до последних пределов эту точку зрения, Соловьев показывает, что натурализм не улавливает специфику *морального зла*, которое при этом подходе растворяется в общей формуле зла. Оно, в этом восприятии, есть только разлад, беспорядок, хаос, дезорганизованность бытия, ложное положение *тех же самых элементов*, которые содержатся и в стройном, гар-

моничном, истинном бытии. Падшая природа, тот мир, который, по слову апостола, «во зле лежит», есть (в натуралистическом усмотрении) «только другое, должное, *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного» (2, т. 2, с. 123), только «*перестановка*» элементов, субстанциально пребывающих в мире божественном. Существующее отлично от должного «*только по положению*».

Преодоление «зла» заключается, таким образом, в преодолении разлада и установлении стройного гармоничного сочетания элементов, в ре-организации, т.е. в организации мира, в наведении порядка в нем. Совершается это (все с той же натуралистической точки зрения) уже самым естественным развитием. «На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разрозненные черты вселенной в стройные образы», появляется прекрасное органичное целое, по поэтическому слову Соловьева, «темного хаоса светлая дочь», – космос. Зло эгоистического бытия исчезает, как «сон мимолетный» (2, т. 2, с. 121). «Разрозненное бессмысленное бытие существ» есть только их *ложное положение*, призрачное и преходящее. Окончательная завершенность эгоистического самоотчуждения (солипсизм) неосуществима, это, по Соловьеву, «роковая невозможность» (2, т. 2, с. 138). Стремление к отчуждению всегда пересиливается стремлением к единению, «невольное влечение единящей силы» всегда сильнее, и уже закон всемирного тяготения указывает на естественную солидарность мира. *Смысл* всегда и непременно торжествует над *бессмыслицей*. Г.В.Флоровский подмечает, что у Соловьева эта неизбежность «явно преувеличена, получает характер натуральной необходимости» (33, с. 360).

Сведение морального зла к натуральному делает зло лишь отрицательным моментом, целиком принадлежащим общему положительному развитию, необходимой

ступенью продвижения к гармоническому целому. Исчерпав себя в крайностях самоутверждения, зло устремляется к самоотрицанию. В этом смысле *зло необходимо*. Без падения не было бы искупления. При *теоретическом* подходе (в отличие от *практического*, нравственного подхода) водворение эгоизма и последующее устранение этого зла — совершенно не зависящий от нашей воли ход вещей; «и если это эгоистическое бытие есть сон, то сон тяжелый и мучительный, от которого мы сами не вольны избавиться, который подавляет нас, несмотря на наше сознание его призрачности (если и является такое сознание)» (2, т. 2, с. 121). Самоутверждение, а затем и самоотрицание эгоизма как космического зла происходит вполне объективно, само собою, независимо от сознания, которое здесь едва ли не излишне.

Русский философ признает — и в таких же, что у Шеллинга, выражениях — недостаточность данного этапа рассуждений, которые все же необходимо было провести; но столь же необходимо и преодолеть точку зрения, с которой они проводятся, возвыситься над ней. Шеллинг тоже говорил, что «в разъединенном целом содержатся те же элементы, которые были в едином целом» (8, т. 2, с. 118), и только иная оформленность этих элементов превращает гармоничное целое в дисгармонию, которая сама по себе есть не разъединение элементов или сил, а только их «ложное единство», некоторого рода «болезнь» целого, — еще не смерть, полагающая конец и противоречию, и проблеме. «Со смертью приходит конец болезни, и отдельный звук для себя никогда не образует дисгармонию». — И вот за этими трюизмами Шеллинга следует взлет его мысли. — «Однако именно для того, чтобы объяснить ложное единство, необходимо нечто положительное; следовательно, его необходимо допустить в зле» (8, т. 2, с. 118).

Что же представляет собою *положительное* в зле? Это та сущность, которую не знает и знать не желает философия, отрицающая *самость*, личное начало в зле, сво-

боду, без которой проблема зла просто устраняется, а не решается. Морально свободное действие по необходимости есть действие определенное, именно доброе или злое. Этот вот человек добр, и его добрый поступок — *свободное* его деяние; а другой зол, и его злодеяние есть *свободное* деяние злого человека, он совершает свой поступок по своей воле, а не против воли. «То, что Иуда предал Христа, не мог предотвратить ни он, ни кто-либо другой из созданных существ, и все-таки он предал Христа не вынужденно, а добровольно и вполне свободно. Так же, — продолжает Шеллинг, — обстоит дело и с добрыми поступками; добрый человек добр не случайно и не произвольно, и тем не менее он настолько не испытывает принуждения, что никакое принуждение, даже сами врата ада, неспособно было бы заставить его изменить свое убеждение» (8, т. 2, с. 131-132). Это значит, что Шеллинг занят другим добром и злом, уже не естественным, а моральным, и ведет речь о *свободе зла*, исследование чего должно оставить далеко в стороне или позади зло естественно-природное.

Если нет свободы зла, то зло не может быть деятельным началом, оно тогда не более, как пассивный фактор, результат слабости положительного начала, добра, да и сам человек, совершающий злой поступок, был бы только определяемым, страдательным существом, лишь по естественно-природной необходимости осуществляющим нечто такое, что только условно можно было бы назвать злом. Поскольку же то, что следует из естества человека или окружающей его природы, объективно не может быть злом, то зло, по доводимому до логического конца рассуждению Шеллинга, вообще не имеет никакого смысла. Значит в природе зла надо предположить начало *самости* и признать, что «так же, как существует энтузиазм добра, существует и воодушевление злом» (8, т. 2, с. 120).

Это очень важный момент. Мы видели, что порой в качестве ли убеждения или методологического приема приходится, утверждая активность добра, утверждать зло как не-деятельное начало, лишенное «субъективности», представляя его лишь объектом воздействия добра. И обратно, утверждая наличие деятельной сущности зла, оставлять в стороне или отвергать в добре активизм, самость. Разве не признаем мы в добре пассивность, когда с сожалением и укоризной констатируем: «Добродетель ораторствует, а порок действует». И разве не признаем в зле несамостоятельность, когда полагаем *зло* как одну только лишенность или меньшую степень добра?

Где добро расслабляется и не используется в его возможностях, где оно уходит в потенциальность и бездействует, там зло усиливается, вступает в действие, переводит свою энергию в актуальную и, по словам Соловьева, получается, что, подобному тому как сила всякой лжи состоит в бессилии истины, сила зла измеряется бессилием добра (см.: 2, т. 2, с. 26).

И вот на новом этапе осмысления Шеллинг (и, как мы увидим, Соловьев) признает как в сущности *добра*, так и в сущности *зла* спонтанную активность свободную деятельность субъекта. Злодеяние — свободное деяние человека злого. Однако свобода здесь — не дело случайности или произвола, как не есть она и действие, определяемое внешней необходимостью. Поскольку речь идет о моральной свободе, то свободное действие проистекает не из эмпирических детерминант, а из умопостигаемой сущности самого действующего лица, и его свободное действие необходимо есть действие доброе или злое.

Соловьев восходит, как и Шеллинг, по ступеням сознания зла. Дисгармония тех же элементов, которые содержатся в едином, стройном целом, перестает удовлетворять ищущий разум и признаваться исчерпывающим объяснением зла. Где обнаруживается лишенность, изъян, дисгармония, там же подразумевается и нечто

положительное, которым эти дефекты как таковые выявляются. Живое и свободное единство служит мерилom себя и другого (как истина — мерило себя и лжи). Но ведь *другое* включает в себе (как установлено Шеллингом в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы») именно свободную сущность, тоже положительную, образующую некоторое единство. Ибо дисгармония — это не разъединение сил само по себе, а их ложное единство. Все же *единство*. Соловьев тщательно выбирает термины для выражения Шеллинговой и своей мысли: в зле, как извращении принципов, единство «будет разрушено, но не уничтожено» (4, с. 275).

Явится другое единство. Но какое? Сплоченность в шайке разбойников — тоже единство; ложное, но единство. А чтобы объяснить его *природу*, одной *природной необходимости* уже не достаточно. Там, где ложное единство носит моральный характер, оно выступает как зло, — уже не «природное». Единство не может быть ни безусловным критерием, ни верным признаком морального добра. Единство теперь само подлежит моральной оценке. Даже *органическое* единство — не надежный показатель, ибо химерическая сращенность — тоже органическое единство. Когда призывают к единству, всегда следует задаваться вопросом: к единству в чем, в добре или в зле?

К процессу объективного, естественно-природного способа преодоления зла у Соловьева определенно присоединяется и укрепляет этот процесс сверхприродный фактор, *субъективный*, принципиальное значение которого для выявления морального зла и борьбы с ним уясняется в ходе дальнейшей разработки этической проблемы. Этот фактор — *свобода*. В природе она натуральная, а в человеке еще и моральная.

Свобода служит ответом на вопрос, зачем природа, прежде чем стать совершенным организмом, производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибаю-

ших? Зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем Бог допускает, чтобы природа осуществляла свою цель столь дурными средствами? Для чего это безобразие в природе (см.: 2, т. 2, с. 137). Соловьев задается вопросом о космическом зле: чем оно оправдано? И отвечает по Шеллингу: зло есть нечто вроде выкупа за свободу.

Уже использованные ранее и (к сожалению) ничуть не продвинутое и не развитые философы, касающиеся «утверждения через отрицание» и «отрицательного как предпосылки утверждения», утверждения как результата «исчерпанного негативного», которое переходит в «самоотрицание», — все эти обороты, утвержденные в натуралистическом видении хода преобразований, применяются Соловьевым, как и Шеллингом, в этическом рассмотрении, при анализе моральной свободы, и используются слишком настойчиво, чтобы не обратить на это внимание.

Например, у Шеллинга: «...Только тогда, когда решительно выступает добро, выступает вполне решительно и в *качестве* такового зло (не потому, что оно возникло только теперь, а потому, что только теперь дана противоположность, в которой оно может явиться полностью и в *качестве* такового)» (8, т. 2, с. 126). «Лишь познав всеобщее зло, можно также понять добро и зло в человеке» (8, т. 2, с. 127; см. также там же, с. 121 сл., 126-127, 146; т. 1, с. 466).

И у Соловьева: «Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом» (2, т. 2, с. 15; 135, 150-151, 167, 170).

Зло снова оказывается необходимой предпосылкой (не причиной) для устремленности к добру, но уже не столько для этой устремленности, как для естественной, натуральной тенденции, сколько ради сознательного морального действия, для возбуждения субъективного усилия к нему.

Когда выступает «сознательное свободное требование» поворота к добру, поворот этот — Соловьев прав — *может* реализоваться, на моральном уровне — *должен* совершиться, но может и не произойти. Ибо человек способен выбирать между добром и злом. Зло принято за столь же самостоятельное начало, столь же свободное, как и добро. Моральное сознание предстоит обоим началам и необходимости выбирать между ними, — это его стихия, без *свободы* выбора *зла* мораль — не мораль. Без долга выбирать *добро* — нет морали. Моральная *необходимость* предлагает, приглашает (по Канту даже императивно требует, диктует) выбрать *добро*. Именно на этом уровне, т.е. на ступени морали надо рассматривать отношение между свободой и необходимостью как проблему, которая, после успешного разрешения ее в системе натурфилософии, снова тревожит Шеллинга и требует новой постановки ее, иной постановки и, может быть, иного решения.

В начале «Философских исследований о сущности человеческой свободы» Шеллинг заявляет, что «настало время для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности — противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит в глубочайшее средоточие философии» (8, т. 2, с. 86).

Если невзначай упустить из виду, что рассуждение это будет вестись применительно к системе не «реальной философии», а к идеальной части философии, т.е. что здесь речь пойдет не о натурфилософском исследовании, а о более возвышенной, духовной сфере изысканий, где затрагиваются проблемы свободы воли, добра и зла, личнос-

ти, — если не учитывать всего этого, то можно неправильно понять Шеллинга. Ведь по крайней мере со времен Спинозы и вплоть до работ самого же натурфилософа проблема свободы и необходимости уже решена. Однако то было решение в общей форме, а по отношению к области морали оно было далеко еще не окончательное и не в полной мере к нему применимое, и не совсем точное.

Имея в виду сказанное, стоит взглянуть и на проявленную решительность, с которой Вл. Соловьев погружается, подобно Шеллингу, в этико-религиозную проблематику, в вопросы добра и зла, когда он приступает к своим знаменитым «Трем разговорам». В «Предисловии» он сразу же ставит вопрос о зле, важный, как он справедливо считает, не только для тех, кто способен и склонен к умозрению, но для всех, и должен затрагивать всякого. Поэтому наиболее подходящей и простейшей формой для выражения своих мыслей он нашел форму не ученого трактата, не проповеди, а именно *разговора*, беседы. Он хочет выставить в ярком свете вопрос: «Есть ли зло только естественный *недостаток*, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» (1, т. 2, с. 636).

Принципиально сходное этому умонастроение складывалось у Шеллинга и до написания им своего этического трактата. Приверженец его учения К.А.Эшенмайер уже приходил к мысли, что эта философия способна понять и разъяснить лишь *развитие* явлений в природе и истории; первоначальное же происхождение их из Божества остается для нас непонятным. Вопрос этот должен быть разрешен религией. В том пункте, где отдельные явления соприкасаются с Божеством, рациональное мышление отстывает, и философия должна дать место религии. Шеллинг ответил тогда Эшенмайеру в работе «Философия и религия» (1804), где проведена мысль, что

философия и религия могут и должны работать совместно для разрешения высших проблем, что философское и религиозное мышление должны быть не расторгнуты, как хотел того Эшенмаейр, но, напротив, соединены в одно целое. Религиозная проблема должна рассматриваться как *высшая* задача философии. Примечательное место в постепенном смещении интересов Шеллинга — письмо И. Виндишману (от 16 января 1806 г.), где говорится: «В своем уединении в Иене я думал не о жизни, а о природе, на ней сосредоточились все мои размышления. С тех пор я понял, что религия, публичная вера, жизнь в государстве — вот ось, вокруг которой все вращается, и именно сюда надо приложить рычаг, чтобы встряхнуть косную человеческую массу» (6, В. 1, S. 78).

Вполне определенная этическая проблематика вызывает этот мировоззренческий сдвиг. Когда Шеллинг обращался к объяснению явлений общественной жизни, он чувствовал недостаточность натурализма, лежавшего в основе его взгляда. Общественная целостность, по его представлению, должна строиться на принципах свободы, а предпосылка такого построения, естественно-природная целостность, включает в себе лишь принцип необходимости. Для натуралистического идеализма Шеллинга переход из области природы в область человеческой истории не встречал бы затруднений, если бы человеческая свобода, именно свобода моральная, не заявляла о себе в этой области самым решительным образом. Надо было либо отрицать эту свободу, объясняя ее как всего лишь иллюзорную видимость, либо отказываться от натуралистического принципа объяснения если не полностью, то по крайней мере в применении к моральным поступкам, и тогда этот принцип не был бы всеобъемлющим; либо, наконец, модифицировать его.

Свободные моральные отношения между людьми хотя и имеют предпосылкой естественно-природную связь, но не сводятся к ней и не объясняются из нее.

Шеллинг считает, что человечеству предназначено было жить в полном единении с Божеством. С грехопадением эта связь рушилась; взамен внутреннего единства человек принужден был искать единства внешнего и находил его в государстве, которое поэтому является последствием лежащего на человеке проклятия.

В государстве человек создает себе не моральное, а естественное единство, действующее посредством физической силы. Оно воздвигается над ним как власть. Но в этой власти есть внутреннее противоречие, ибо естественное единство недостаточно для объединения свободных лиц. Физическая сила не в состоянии установить нравственный порядок. Поэтому все попытки соединить то и другое, чтобы придать государственной жизни «истинные начала», должны оставаться тщетными. В самом деле. Целью государства должно быть предоставление возможно большей свободы лицам, но с расширением такой свободы государство лишается надлежащей силы; если же устанавливается прочная власть, то она становится деспотической.

Не вдаваясь в обсуждение вопроса о правомерности сближения государственного порядка с природным: будь то отождествление их, уподобление или проецирование природного порядка на государственный, — обратим внимание на весьма характерное установление рамок отношения между свободой и природностью, на придание непременно конфликтного смысла отношению между ними. Торжество свободы над природой означает разрушение природного порядка, а утверждение природного порядка означает господство его над моральным порядком, означает попрание моральной свободы. Деспотизм природности служит ложной альтернативой столь же ложному полаганию деспотизма свободы (насилие над природой). Если Шеллинг бросает упрек Фихте: у него рабство природы простирается в бесконечность, — то последнему было что возразить на это встречным упреком, обличающим «рабство перед природой».

Проведем, однако, надлежащее расчленение. Есть вопрос о естественной свободе и естественной необходимости; другой вопрос — о моральной свободе и моральной необходимости. Вопрос о благе в одном проблемном поле отличается от вопроса о благе в другом проблемном поле. В одном случае вопрос касается благ преимущественно естественных, материальных и связан с наслаждением и отвращением; в другом вопрос касается морального добра в противоположность моральному злу и свободы выбора между тем и другим. Естественная свобода состоит в познании природной необходимости и действии в соответствии с познанными естественно-природными закономерностями. Моральная свобода состоит в знании что́ добро и что́ зло и в способности выбирать между ними и решать творить добро или зло.

В одном случае вопрос касается познания *существующего* и действия в соответствии с ним, а в другом — познания *должного* и действия в соответствии с ним. В последнем случае, правда, тоже говорят о «естественном», но это имеет тот смысл, что поступать в соответствии с долгом нормально, естественно, как должно (нравственная необходимость), и *эта* «естественность» — духовная, порой перечашая необходимости природной, натуральной, следование которой бывает нередко как раз нравственной несвободой, рабством, и противоречит нравственной необходимости, долгу.

Соловьев и сам отдает себе отчет, что при чисто *теоретическом* подходе к природе (включая естественнонаучное познание, идеальное созерцание, натуралистическое и эстетическое видение), откуда видение этическое, т.е. *практическая* философия, еще не вступает в свои права, для собственно морального поступка и моральной оценки еще нет основания, «ум не находит ничего, что бы вызывало осуждение или требование оправдания» (2, т. 2, с. 121) происходящего. Скажем еще иначе. Восхождение (даже прогресс к единству) в природе (включая и нашу

антропологическую природу) еще не носит морального характера, и вопрос о свободе к добру и злу, т.е. вопрос о моральной свободе, еще не возникает.

А между тем собственный основной принцип подхода у Соловьева не естественно-антропологический, а нравственно-религиозный, и русский мыслитель проникает в первый не для того и не настолько, чтобы самому проникнуться им, но с тем, чтобы преодолеть, превзойти¹⁹. Ибо откуда может появиться уверенность, что одно приходящее к отрицанию себя зло (эгоизм) непременно приведет именно к добру, а не к другому (может быть, еще большему) злу? Сам по себе *естественный, природный* ход развития должен бы настораживать, не обманет ли он оптимистические ожидания? Тем более это касается уровня *морали*, моральной ступени, где свобода выбора не дает никакого ручательства, что будет выбрано добро, а не зло. Шеллинг это уже показал.

Когда в «Системе трансцендентального идеализма» он подвергал проблему преодоления эгоизма натуралистическому способу рассмотрения, то эгоизм не представлялся ему таким уж превеликим злом, и свобода выбора зла в конце концов вела у него к некоторой положительной общей цели, к состоянию, которое хотя и называлось у него *моральным порядком*, но на деле оказывалось некоторого рода природным порядком, осуществлением «плана природы». Так он толкует о расширившей свои пределы Римской республике, когда слепая *судьба* открывается как *природа* с ее законами. Природный закон заставляет свободу и необузданный произвол служить *замыслу природы* и таким образом постепенно привносит в историю хотя бы механическую закономерность. «...С этого времени разнузданнейший произвол, который выражался во всеобщей жажде завоеваний и угнетения, впервые объединив народы... вынужден был бессознательно и даже против своего желания служить выполнению плана природы, который в полном своем раскрытии должен завершиться созданием всеобщего союза народов и всемирного государства» (8, т. 1, с. 466).

Речь идет у Шеллинга в сущности об установлении не морального порядка, а государственно-правового, от моральности настолько далекого, что Шеллингу придется настаивать на неприложимости моральных оценок к происходящему в нем. Шеллинг устраняет всякую возможность относить моральные суждения к *этому* целому, к Римскому «союзу народов и всемирному государству»: «Все события этого периода надлежит рассматривать просто как результат действия законов природы, и даже в падении Римской империи не надо искать ни трагической, ни моральной стороны, а просто видеть в этом необходимое следствие законов природы и по существу лишь уплаченную природе дань» (8, т. 1, с. 466).

Говоря о «замысле природы», который осуществляется в истории, Шеллинг имеет в виду цель природы не внешней, и не индивидуальной человеческой природы (эгоистичной), а родовой цели, цели человеческого рода. Но это — не моральная природа, а антропологическая. Если бы все индивидуальные целеполагания и действия людей совпадали с целью рода, она бы осуществлялась прямо и непосредственно. «Успех моей деятельности зависит, таким образом, не от меня, а от воли всех остальных, и я несколько не продвинулся к достижению этой цели, если к ней не будут стремиться все. Но это-то сомнительно и неопределенно, более того, невозможно, поскольку подавляющее большинство людей далеки даже от мысли о такой цели» (8, т. 1, с. 459).

Люди свободны, их воли не совпадают, и их цели и действия, часто далекие от моральности, расходятся друг с другом, сталкиваются и перечат друг другу. Морального порядка из этого не произойдет, но надо предположить, что реализуется в результате этого по крайней мере некое уравновешенное и стройное целое, не зависящее от воли действующих лиц, объективное. Морального добра из этого не получится, но получится нечто «разумное и закономерное», и это будет правовой строй, действующий наподобие природы, независимо от человеческих волений и

целеполаганий, и направляющий все субъективно свободные действия к единой объективной цели, составляющей общее во всех поступках, притом бессознательное в них.

Люди свободны вплоть до произвола, далеко выходящего за пределы моральности. Но «какие бы поступки они ни совершали и сколь бы безмерен ни был их произвол, они независимо от своего желания и часто против своей воли действуют под давлением некоей скрытой необходимости; ею заранее определено, что своими незаконными действиями, и чем они незаконнее, тем вернее, они поведут развитие по пути, избрать который они не могли, и придут к тому, к чему они не стремились» (8, т. 1, с. 461).

Цель и критерий исторического прогресса — постепенная реализация правового устройства, постепенное формирование гражданского устройства. Цель создания всеобщего правового порядка есть единственный подлинный объект исторического рассмотрения, единственное основание истории (см.: 8, т. 1, с. 455, 456).

В практическую философию ранний Шеллинг включает *право*, но вместе с тем минимизирует в ней мораль; он, правда, рассматривает ее в аспекте *свободы в форме произвола*, но оставляет в стороне обязанности, долг; «мораль» берется им почти исключительно в аспекте имморализма, что для натурфилософского подхода оказывается просто *природностью* в человеке, *этически нейтральным* в нем.

Если эгоизм и приходит к «самоотрицанию» в праве, то лишь путем смены формы: моральный эгоизм переходит в правовой эгоизм; эгоизм утверждается в новой форме, а не «исчерпывается» (и не отрицается, как думает Соловьев). Эгоизм становится сдержанным, вернее, сдерживаемым, ограничиваемым внешними правовыми рамками. Но зато уже в тех пределах, в каких он допускается и не подвергается ограничению, он всюду дает себе волю: «Что не запрещено законом, то дозволено».

ГЛАВА VI

«ИСКАТЬ ТО, ЧТО ЛЕЖИТ ВНЕ И ВЫШЕ ВСЯКОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ» ВСЕОХВАТНА ЛИ ДИАЛЕКТИКА?

Для дальнейшего сопоставления этических учений двух мыслителей нам надлежит теперь несколько подробнее остановиться на первом из них и определить ближе развиваемое в нем представление о «статусе» зла.

Зло есть дурное употребление добра, действует оно путем злоупотребления добром. Оно есть паразитирование на добре. Борьба зла против добра есть не война, а бунт. Универсальной воле противостоит своеволие, вселенной противостоит жалкий и слабый индивидуум, Богу — человек. Исход борьбы предрешен. Шеллинг в этом не сомневается. Он лишь хотел показать реальность и действенность зла, чтобы затем раскрыть его существенное бессилие.

Зло само по себе — *ничто*. Шеллинг как бы возвращается к раннему своему воззрению на зло как отсутствие или меньшую степень добра. Но это первоначальное его воззрение теперь уточнено и конкретизировано. *Ничто* — не просто лишенность чего-то, в данном случае добра, не просто отсутствие. *Ничто* реально, дух зла действителен, хотя, как и в первоначальном воззрении, зло понимается лишенным *собственной* сущности, десубстанцированным, имеющим опору не в себе, покоящимся лишь на противоположной себе основе.

Уже уяснено, что общая возможность зла состоит в том, что человек стремится возвысить свою самость до господствующей, до всемогущей воли, духовное же в

себе, напротив, низвести до простого средства. Посмотрим, как следствия этого приводят к пониманию зла *ничтожным*.

«Если в человеке темное начало самости и своеволия полностью пронизано светом и едино с ним, то Бог как вечная любовь или как действительно существующий есть в нем связь сил. Если же оба начала находятся в разладе, то место, где должен был бы быть Бог, занимает другой дух, а именно обратная сторона Бога... сущность,.. которая никогда не есть, но всегда хочет быть... Поэтому такая сущность, не будучи сама сущей и заимствуя видимость у истинного бытия, подобно тому как змея заимствует краски у света, стремится с помощью отраженных представлений привести человека к неразумию... соблазняет его познать ложные радости и допустить в свое воображение не-сущее; этому способствует собственная склонность человека к злу, чей взор, не способный длительно созерцать сияние божественного и истины, всегда обращается на не-сущее. Таким образом, начало греха состоит в том, что человек переходит из подлинного бытия к небытию, от истины к лжи, из света в тьму, чтобы самому стать творящей основой и посредством содержащейся в нем мощи центра господствовать над всеми вещами... Возникает голод себялюбия, которое в той мере, в какой оно отрывается от целого и от единства, становится все более скудным и жалким, но именно поэтому все более алчным, голодным, ядовитым» (8, т. 2, с. 135-136).

Углубляясь в этическую проблематику, немецкий философ делает огромный шаг вперед. Зло не в недостатке или лишенности добра, как и безобразие — не ущербное благообразие, а нечто совершенно отвратительное, отвратное, не недостигнутая красота, а отвращенность от нее и противоборство ей. Недостаток гармонии, дисгармония, диссонанс — это все еще нечто измеримое гармонией, созвучием, стройностью, порядком. Но явный грех, в отличие от простой оплошности, слабости или

неспособности, есть покусение на самое святое, есть сознательное и целенаправленное стремление профанировать Творца, посягнуть на творение, сокрушить Слово Божие, и потому вызывает не сожаление, а страх и ужас. Моральная свобода — прекрасное начало, но и оно требует развертывания и уточнения своего содержания. Свобода к злу реальна, но это неистинная свобода. Это, по Шеллингу, как раз, как мы увидим далее, потеря истинной свободы, и эту самую утрату ложное познание принимает за ценное приобретение, за дар свыше. Зло — всегда подделка под добро, всегда неистинное благо, выдаваемое или принимаемое за настоящее благо, подстановка не-сущего, принятие его за истинно сущее. Поэтому зло, как Протей, всякий раз принимающий иное обличие, не дается познанию в его (зла) собственном виде, оно не имеет собственного вида, ибо само по себе оно — не сущее, ничто, всякий его облик есть заимствование от бытийственного.

Конечно, это только описание зла как не-сущего самого по себе, но и к этому описанию надо как-то прийти не через выдумку (ибо как можно изобразить *ничто*, не постигнув его? И как постичь, если оно ничто?). Но на то и принято Шеллингом положение о деятельности как *начале* («Сначала было дело»). Это воспринимается как правило с превеликим воодушевлением, пока не уточняется нравственное его достоинство. А Шеллинг конкретизирует: выхождение человека из Божественного центра, попытка твари самой стать таким центром, заместить собою Творца. *Дело*-то — греховное. Таким путем и приходит человек к постижению не-сущего как якобы сущего, — к ложному познанию, посредством которого постигается неистинное бытие, открывающееся человеку через его собственное деяние.

Если Шеллинг связывает истинность или ложность деяния с положением дела в познании, то Соловьев — также и с моральным злом и добром: «Пока темная ос-

нова нашей природы, злая в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления» (1, т. 2, с. 311). И далее Соловьев подробно разворачивает эту тему, которая по существу соприкасается у него теснейшим образом с шеллинговской.

Из деяния человека, оторвавшегося от Божественного центра, из порочной его практики вытекает, по Шеллингу, и соответствующего рода познание, т.е. познание неистинное. Это значит, что ложным образом постигается и основа Бога, как *темная* основа, как якобы сущность сама по себе, существующая как бы до Бога. А в оторванности и независимости от Бога, не овеянная Божественной любовью, она и в самом деле *страшна*. «Ибо Бог сам объемлет в твари это начало, облекая его любовью, и превращает его в основу и как бы в носителя существ. Актуальным оно становится для того и против того, кто возбуждает его, злоупотребляя превращенным в самобытие своеволием» (8, т. 2, с. 136).

Шеллинг отграничивает это своеволие от того, что обычно понимают под произволом. Добро по произволу так же невозможно, как и произвольное принятие решения к злу. Шеллинг снова и снова настаивает, что свободное решение и действие, направленное к злу, не противоречит необходимости, но теперь пришло время подвергнуть эту свободу проверке на ее истинность. Уже установлено, что «вследствие ложного воображения и познания, направленного на не-сущее, дух человека открывается духу лжи и лицемерия, и... зачарованный им, он вскоре теряет первоначальную свободу» (8, т. 2, с. 136).

Речь идет о сфере ложного бытия, о не-сущем, о ложном познании в этой сфере, о неистинной свободе в ней. Истинная же свобода состоит в согласии со «святой» (а не со всякой!) необходимостью, которую мы ощущаем в «сущностном» познании» (а не том познании, которое относится к сфере не-сущего, к *ничто*, лишенному сущности), «ибо дух и сердце, подчиняющееся только своему собственному закону, добровольно утверждают то, что необходимо», заметим опять: утверждают не что придется, не всяческую, а именно «святую» необходимость (см.: 8, т. 2, с. 136).

Добро состоит в согласии начал (свободы и необходимости), в их безусловной Божественной связи, зло — в разладе. Мы видели, каким превратным, т.е. ему собственно и свойственным способом зло связывает себя с добром, именно через принятие личины добра, подобно тому как тьма сама по себе не может светиться. Добро же светится своим собственным Божественным светом, а не заимствованными или отраженным. Добро носит Божественный, субстанциально действенный характер. В нем совершенно иное, нежели в зле, начало деятельности. В нем свет Божественной любви. Шеллинг неспроста связывает истинное добро с *религиозностью* в коренном («практическом») значении этого слова, проводя следующее прекрасное рассуждение на этот счет.

«Под религиозностью мы понимаем не то, что именует под этим словом болезненная эпоха, — праздные размышления, ханжеское предчувствие или желание чувствовать божественную близость. Ибо Бог есть в нас ясное познание... и тому, в ком это познание есть, он воистину не позволяет быть праздным и бездеятельным... Человека, для которого невозможность действовать иначе определяется не человеческими, физическими или психологическими, а божественными причинами, называют религиозным, совестливым в высшем смысле этого слова... Уже по самому значению слова религиозность не

допускает выбора между противоположными решениями, не допускает *aequilibrium arbitrii* (чумы всякой морали), а требует высшей уверенности в том, что правильно, исключаяющей какой бы то ни было выбор» (8, т. 2, с. 137).

Вводя *религиозность* в безусловно доброе дело, в благонамеренные помыслы, которые не остаются в одном только умонастроении, но реализуются в поступках, Шеллинг также сближает нравственность (в отличие от моральности, требующей непременно свободы выбора между добром и злом) с религией, как затем и Вл. Соловьев, утверждающий религиозно-нравственное начало: «Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле верю, напр., в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл» (1, т. 2, с. 345).

У обоих мыслителей истинная нравственность (в отличие от моральности, настаивающей на выборе добра *или* зла, на осуществлении в поступке добра *или* зла) есть непреложное претворение добра.

Теперь ясно, в каком смысле говорится о «ничтожности» зла, — оно безусловно вытесняется за пределы поступков у людей, достигших нравственной зрелости. Борьба со злом оканчивается не восстановлением добра из зла, а уничтожением *силы* зла, зло полностью теряет действенность, обессиливает в борьбе и целиком уходит в потенциальность, а добро в полной мере актуализуется и торжествует. Происходит полное и окончательное отделение добра от зла. Зло было могущественно своею связью с добром, связью неорганичной (хотя и тесной), примешанностью к добру, использованием добра, подделкой под него.

Своею разработкой проблемы зла Соловьев в «Трех разговорах» тоже стремился показать зло как подделку под добро, разоблачить эту подделку приведением к про-

стой мысли: не все то золото, что блестит. У обоих мыслителей звучит тема окончательного разделения между добром и злом и погибели зла. Остается жизнь в Боге, вечная и бессмертная, называемая Шеллингом Любовью. Совсем вплотную подходит Шеллинг к основной теме последующих соловьевских этических размышлений о «лично-общественной среде», о свободном соединении таких существ, из которых каждое, как он представляет себе, могло бы существовать само по себе и тем не менее не существует и не может существовать без других, ибо в этом нравственном порядке уже не дух (ведь наряду с добрым есть и злой дух), а любовь связывает их, любовь, которая и есть высшее начало (см.: 8, т. 2, с. 149).

Любовь возносит мораль на более высокий уровень, где преодолевается противоположность добра злу, где утверждается не то добро, которое существует только в противоположность злу, а то, которое не втянуто в это противоположение, которое выше противоположения, или, если можно так выразиться, противоположно противоположению добра и зла, хотя и не есть единство их. Мы имеем здесь не частый случай, когда приходится по необходимости различать мораль и ту высшую ступень ее, которая одновременно превосходит мораль и есть уже нравственность. Мораль уже оказывается ветхим заветом нравственности.

В нравственном состоянии (которое совсем не достаточно просто обозначить, общество должно его достичь) снимаются многие моральные проблемы. В частности, проблема добра и зла по отношению к Божественному откровению; скажем здесь о Шеллинговом ее решении, вернее, упразднении, благодаря чему и теодицея Лейбница оказывается едва ли не излишней. Шеллинг представляет Бога не как моральное, а скорее как нравственное существо. Зло, считает он, не было ни предметом Божественного решения, ни тем более позволения. «Вопрос же, почему Бог, необходимо предвидя, что

зло будет хотя бы побочным следствием самооткровения, не предпочел вообще не открываться, действительно не заслуживает ответа. Ибо это было бы равносильно тому, чтобы во избежание противоположности любви не было бы и самой любви, другими словами, чтобы абсолютно положительное было принесено в жертву тому, что обладает существованием лишь в качестве противоположности, вечное — лишь временному... Если бы Бог, желая избежать зла, не совершил откровения, зло победило бы добро и любовь» (8, т. 2, с. 146).

Бог не препятствует воле основы и не снимает ее, ибо ему пришлось бы отменить условие своего существования, т.е. свою собственную личность. «Следовательно, чтобы не было зла, не должно было бы быть и самого Бога» (8, т. 2, с. 146). Зло следует из откровения только в качестве спутника. Чтобы воспрепятствовать появлению зла, Бог должен был бы отказаться от своей природы, перестать быть личностью, вообще перестать существовать. Но ведь если природа в человеческом своеволии принимает характер зла, то это есть акт самого человека, а не дело природы и воли Бога.

Когда Шеллинг говорит о независимой от Бога основе его, об основе как возможности зла, он сближает оба понятия, когда же говорит об этой основе и действительности зла, он определенно разводит то и другое: основа не есть само зло. Первооснова существования если даже и не есть благо, она все же есть нечто необходимое и в известной степени, покуда она не отделяется от Божественной любви, есть нечто положительное: она «продолжает действовать и в зле, подобно тому как в болезни продолжает еще действовать здоровье, и даже самая разрушенная, испорченная жизнь остается и движется еще в Боге, поскольку Он есть основа существования» (8, т. 2, с. 147).

Наступит ли конец злу?

Если Бог ставил конечную цель, то почему не осуществлялась она прямо и непосредственно? Ответ Шеллинга: Бог есть не только бытие, но и жизнь, которая

подвержена страданию (тема страдающего Бога) и становлению (разделение света и тьмы, а потом соединение их в духе). «Добро должно быть поднято из тьмы к актуальности, чтобы жить в непреходящем единстве с Богом; зло же должно быть отделено от добра, чтобы навек быть низвергнуто в небытие... Ибо зло, если оно полностью отделено от добра, уже не *есть* зло. Оно могло действовать только посредством добра (злоупотребляя им), которое, не осознанное им самим, пребывало в нем... Умирая же, оно полностью отделяется от добра и хотя еще остается в качестве вожделения вечного голода и жажды деятельности, но выйти из состояния потенциальности уже не может... сведенное же к небытию или состоянию потенциальности, оно есть то, чем всегда должно быть, т.е. базисом, подчиненным и в качестве такового уже не находящимся в противоречии ни со святостью, ни с любовью Бога. Поэтому конец откровения есть отторжение зла от добра, объявление его полнейшей нереальностью. Напротив, поднятое из основы добро связывается в вечное единство с изначальным добром» (8, т. 2, с. 148).

На этом пути Шеллинг превозмогает крайности — абсолютного дуализма и абсолютного тождества света и тьмы, добра и зла. Он решает дело так: *до* всякой основы и всего существующего, следовательно, вообще до всякой двойственности должна быть некая сущность, которую он называет «праосновным», или «безосновным» (Ungrund), — не тождество обоих начал, а только их «абсолютная *неразличенность*»; это не продукт и не субъект противоположностей. Противоположности присущи этому безосновному не *как противоположности*. Без безосновного не было бы двоичности начал. Оно не только не снимает их различие, но предполагает и подтверждает его. Таково *диалектическое разъяснение*, даваемое Шеллингом. Однако диалектика, на наш взгляд, уже теряет здесь всякую предметность, кроме воображаемой, и разъяснение сводится к субъективному уверению, что

дело обстоит именно так. «Безосновное делится на два одинаково вечных начала только для того, чтобы эти два начала... стали бы едины посредством любви, т.е. чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование... Тайна любви в том, что она соединяет такие противоположности, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой» (8, т. 2, с. 151; 157). Первая фраза понятна только как фраза; вторая — глубоко верная, хотя бы и была мало понятна.

Итак, добро и зло, по Шеллингу, отнюдь не составляют ни изначальную противоположность, ни изначальную двойственность. «Двойственность есть там, где две сущности действительно противостоят друг другу. Но зло не есть сущность, оно не-сущность (Unwesen) и обладает реальностью только в противоположении, а не само по себе» (8, т. 2, с. 152). Противоположность двух основных моральных категорий не изначальна и не окончательна. Зло реально, действенно и являет свою силу лишь в отношении к добру, но само по себе не есть сущность, не есть действительная противоположность добру и исключена из Абсолюта. Это усмотрение еще не было заключено в начале Шеллинговых основоположений, но завершение и не может быть дано сразу же после них, а требует кропотливого исследования, развертывания начал, последние выводы из которых не суть повторение этих начал, а начало еще не есть целое.

Шеллинг пытается утвердить диалектику в предметности, самой затруднительной для нее, там, где она достигает своей вершины и вместе с тем, по-видимому, своего конца. Негативная диалектика держится противоречия и экзальтируется в нем, принимая его за норму, наслаждаясь пребыванием в нем и романтически эстетизируя это состояние (в гегелевской терминологии это — «разорванное сознание»); выход за пределы противоположностей считается смерти подобным. Философия тождества Шеллинга меняет представление об этом. Завер-

шающий пункт ее, в противоположность расколу и распаду, — единство, целостность (в любви), избавление от противоречий, величественный покой, невозмутимость; и «высший триумф истины состоит именно в том, что она все-таки победоносно выступает из крайнего разделения и обособления» (8, т. 2, с. 157). Опосредованное противоречиями выступает при этом уже освобожденным от них, непосредственно. Истина оказывается нам ближе, чем представлялось, так что эта мысль Шеллинга заслуживает пристального внимания, — «решение всех проблем, возникших в наше время, следует искать сначала у нас самих, на нашей собственной почве, прежде чем обращаться к... отдаленным источникам... Теперь не время вновь пробуждать старые противоречия; задача состоит в том, чтобы искать то, что лежит вне и выше всякого противоречия и возвышается над ним» (8, т. 2, с. 158).

Зло плодит только зло, добра из него не получится. Отрицать это напрямую Шеллинг не берется. Но из предпосылок зла, из потенциального зла, из прообраза и аналога зла он выводит противоположные этому предпосылки добра, прообразы добра, аналоги добра, чтобы затем уже более прозрачно высказаться о порождении добра из зла. Вот одно из таких его рассуждений. «В мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное, все время представляется, будто упорядочено лишь нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей» (8, т. 2, с. 109).

Или еще более показательное место обоснования «по сходствам»: «...Оно (зло) было необходимо для откровения Бога... Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство — в борьбе. Если бы не было разъединения начал,

единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь» (8, т. 2, с. 121).

Отвергая «нравственные доводы» против происхождения человека из «темной основы» и «малодушные сетования» на то, что тем самым неразумное становится корнем разума, ночь — началом света, Шеллинг развивает далее свои диалектические аналогизирования связей добра и зла с разумом и неразумием, с светом и тьмой, с другими сочетаниями противоположностей, живыми и органичными (8, т. 2, с. 109), как если бы добро и зло представляли собой такую же живую и органичную связь через взаимопереходы и взаимопревращения, как если бы добро и зло так же предполагали и обуславливали друг друга, как полярности в организме, как если бы связь между добром и злом была внутренней и свободной, а не внешней, насильственной, искусственной и химеричной.

Шеллинг уже оттеснил настоящее существо дела — отношение добра и зла — аналогиями этому отношению, аналогиями, слепящими взор, приковывающими к себе, а не к предмету аналогизирования, так что действительная предметность теряется, предмет рассмотрения, добро и зло, подменяется и заслоняется другим, с совсем иными связями и отношениями, которые должны бы положить конец аналогизированию. Но философ уже не может остановиться на проложенном им пути уподоблений. И, наконец, вместо того, чтобы уяснять влечение от зла к добру, уяснять с помощью сравнений со стремлением от неразумия к разуму, Шеллинг, наоборот, меняет местами функции сравниваемых сторон и поясняет ясное посредством уподобления его тому, что само как раз требует уяснения (см.: 8, т. 2, с. 109).

Аналогии указывают на сходства явлений, а не на специфику их, не на своеобразие. Выявление диалектических отношений в одном предмете еще ничего не говорит о наличии тех же отношений в другом, в котором

ведь требуется выявить специфическую диалектику, соответствующую специфической сущности этого предмета. Правомерно ли трансплантировать почерпнутую из разрозненных явлений диалектику на данный конкретный предмет? Будет ли диалектика, как особый способ подхода, имманентной данному предмету, диалектикой самого этого предмета? И еще вопрос: диалектична ли вообще данная сущность? Простирается ли диалектика в полной мере на наш предмет? Ясно, что в данном случае вопрос встает о морали, о своеобразии отношения в ней между добром и злом.

Если диалектика носит всеобщий, всеохватывающий характер, то нет надобности *доказывать*, что это относится к добру и злу, достаточно лишь пояснить аналогиями, как это делает с большим успехом Шеллинг. Но если отношение между добром и злом еще подлежит доказательству как диалектичное, то диалектичности не следовало бы придавать с самого начала всеобщий характер, чтобы в обосновывающее не включать заранее то, что как раз предстоит еще обосновать и доказать.

А у Шеллинга «каждая сущность» открывается не иначе как через свою противоположность²⁰, — значит за *доброт* это свойство (причастность всеобщности) уже закреплено, хотя это-то (т.е. что *добро* так же диалектично, как и всякая другая сущность) и требуется доказать, и задача эта тем более затруднительная, что противоположность добру признана не имеющей *собственной* сущности (зло — не-сущность). Кроме того, вопреки утверждению Шеллинга, сущность может раскрываться не только через свою противоположность, а (как это будет показано потом Соловьевым) просто через другое, не обязательно противоположное.

При всей широте диалектики она имеет свои границы. Продолжив шеллинговскую критику гегелевской науки логики, т.е. диалектической логики разума, Вл. Соловьев применил эту критику по сути дела и к самому

Шеллингу, не называя его по имени. Признавая вслед за поздним Шеллингом мышление, хотя бы и диалектическое, только одним из видов или образов проявления сущего, Соловьев делает важное добавление: «диалектика не может покрывать собою всего философского познания» (1, т. 2, с. 229). Диалектическая логика не может быть всей философией, она — только часть ее и в таком виде не может целиком простираться на другие части философской системы, в особенности на этику (1, т. 2, с. 229), и безраздельно в них господствовать. Ибо в нравственной области есть вечные истины, есть незыблемые устои, есть понятие неизменного бытия, не подверженного становлению, изменению, развитию (что признает и Шеллинг), а значит, не все подчинено диалектике, пристрастию к которой порой без меры отдается Шеллинг, хотя и оговаривается, что диалектическая философия, как наука, не простирается на все подряд, «как утверждают авторы столь многих работ, в которых делается попытка перемешать все, что можно» (8, т. 2, с. 157). Порой Шеллинг устраняет из самого разума *становление*, деятельность, лишает его диалектичности, делает его областью *спокойного* бытия (8, т. 2, с. 157). По-видимому, он находит какие-то пределы «диалектическому искусству». Искусство диалектики братает не всякие противоположности, иначе оно превращается в эклектику и софистику.

Между тем экспансия искусства диалектики в этику у Шеллинга прямо-таки безудержная. По аналогии с теплом и холодом, с притяжением и отталкиванием и т.п., он заключает о диалектическом единстве добра и зла: «Диалектически совершенно верно утверждение: добро и зло суть одно и то же, лишь рассмотренное с разных сторон, или зло само по себе, т.е. рассмотренное в корне своей тождественности, есть добро, как и обратное — добро, рассмотренное в своей раздвоенности или не-тождественности, есть зло» (8, т. 2, с. 144).

Шеллинг чувствует, что эти положения можно понять крайне релятивистски и субъективистски: все зависит от *нашего рассмотрения*, — с одной стороны, единство и добро, с другой — раздвоенность и зло. Не как на самом деле, а «как посмотрим». — Но немецкий философ отвергает подобные превратные толкования. Единство и раздвоенность суть *объективные* категории, наполненные реальным содержанием. «Если Бог в качестве Духа есть нераздельное единство обоих начал и то же единство действительно только в духе человека, то, будь оно столь же неразрывно, как в Боге, человек ничем бы не отличался от Бога; он растворился бы в Боге, и не существовало бы ни откровения, ни движения любви» (8, т. 2, с. 121). Зло не зависит от нашего усмотрения, оно — объективный феномен, и преодолевать его — не значит изживать только обман видения.

ГЛАВА VII К ПРЕОДОЛЕНИЮ ЗЛА

Натурфилософия раннего Шеллинга изображает путь восхождения природы к человеку, путь бессознательного (лишь с намеками на появление сознания, аналогами и проблесками его) к собственно человеческому сознанию. Но человек, как природное существо, еще понимается — в натурфилософии и должен пониматься — как существо природное, его сознание — как природное сознание; человек постигается еще в рамках натурфилософских категорий, натуралистически, или, говоря более конкретно (поскольку речь идет о высшей ступени природного развития), — постигается антропологически, таким, каким он вышел из рук природы. Природа — это *его природа*, его генетическая сущность, его основа, которую он несет в себе.

Сознание человека — и человека *вообще*, и каждого *отдельного* человека — признается в философской антропологии, как и вообще в натурфилософии, *одним и тем же*; человек познает одним и тем же природным разумом себя, свою природу как свою натуру, свою природную сущность. Как и обратно: в человеке природа приходит к самосознанию, в человеческом глазе природа видит себя, заглядывает в свою сокровенную сущность, в человеческом ухе — слышит себя, в человеческом разуме познает себя, познает свой природный разум, свои законы. Природность продолжает развиваться далее, но уже

в человеке, через человека. В нем — природные потребности, природные стремления, природная воля. Это — естественный человек, и в нем все естественно.

В отношении человека к природе его познание — познание одной и той же природы, познание одним и тем же общим всем людям естественным разумом, и в самом самопознании обнаруживается один и тот же природный человек, естественное существо. Натурфилософия и вырастающая на ее основе гносеология учат и убеждают, что не мы сознаем себя в отличие от природы, а природа сознает через нас себя, свое «я», приходит к сознанию своей самоидентичности и вешает об этом через фихтевское «я есть я» (хотя бы сам Фихте разумел под этим совсем другое). Указанные дисциплины имеют дело с человеком как с антропологическим существом, как с природным существом, с его «я» — как со всяким «я», ибо люди существенно одни и те же, по природе своей все одинаковы, все *равны*.

Идея *равенства* в человеческом обществе имеет (помимо прочего) натуралистическую основу: все люди *по природе своей равны*. Человек имеет *естественные права*, прежде всего права *естественного* человека, данные ему от природы. Человек по природе своей разумен, обладает природными потребностями, природной волей, природной, данной ему от рождения, свободой. Свобода есть сознание природной необходимости, есть действие человека в согласии с естественной необходимостью, в соответствии с ее законами, со своей природностью.

При этическом подходе вскрывается недостаточность этого натурфилософского понимания единения человека с природой. Такого же (как и натурфилософского) понимания можно достичь и при языческом, вполне обходящемся без личностного начала, слиянии с природой: человек здесь натуралистичен, а природность сакрализована, одно ведет к превращению человека в животное, другое в соответствующей мере обожествляет

(не обоживает) естественно-природное в нем, и итог, подмеченный Соловьевым в развитии древней мифологии, — обоготворение «зверя» в человеке. В «Мифологическом процессе в древнем язычестве» читаем: «Человек теперь чувствует божество внутри себя и притом как отрицающее его собственную личность, ибо оно вошло лишь в его животную природу, а не в человеческое нравственное лицо».

Натурфилософское созерцание природы в Боге нуждается в корректировке, вернее, в преобразовании, так как оно не улавливает ни отличия нравственной свободы человека от его естественной свободы, ни специфики морального зла, ни отличия личности от индивидуальности. Значит, существует опасность низведения этики до прикладной антропологии.

Конечно, человек зачастую действует по необходимости своего естества, своей собственной природы, и в этом смысле — и в согласии со Спинозой — действует *свободно*²¹, но в данном случае наша свобода, как замечает Фихте, «есть самое большее свобода себя самого образующего растения; она не выше ее по существу, а только приводит к более сложным результатам» (39, с. 172).

Иначе характеризует этот же философ свободу нравственную: ее природа — не *естественная*, «эта высшая природа — только Твоя воля, Бесконечный» (39, с. 187). Здесь мы действуем тоже *по необходимости природы*, но нашей высшей природы, нравственной, Божественной природы в нас, и действуем свободно; и свобода эта коренится в духовной, а не в естественной природе, это — *другая* природа, в ней заложена необходимость, отличная от естественной и находящаяся за пределами натуралистического способа понимания.

Натурализм допускает в природе и сознание, ее природное *Я*. Эту точку зрения Шеллинга совершенно верно отображал Фихте: «В человеке, в этом высшем и совершеннейшем ее (природы) творении, она созерцает и

познает себя; она в нем как бы удваивается и из простого бытия становится соединением бытия и сознания... Природа во мне познает себя саму... В каждом индивидууме природа видит сама себя с особой точки зрения... Это познание всех индивидуумов вместе взятых и образует полное сознание вселенной о себе самой» (39, с. 59-61). Точно так же: когда я действую, действует, по мысли Фихте, природа, она только возвращается в себя. Именно на этой мысли с энтузиазмом настаивал Шеллинг: глазами человека природа заглядывает в свою сокровенную сущность, и есть люди, которые в своем видении сделались природою. Природа и во мне сознает себя, соглашается Фихте, только это ведь, продолжал он, *ее*, а не мое сознание, *ее*, а не мое *я*, *ее*, а не моя свобода, воля, любовь.

В системе детерминированности природой всего во мне, как и во всяком другом человеке, рассуждение вели бы, по Фихте, так: ты — лишь холодное и мертвое зеркало, послушно отражающее природные явления; не ты сочувствуешь, страдаешь, радуешься, любишь, в тебе нет ничего, что не принадлежало бы природе, и тебя *самого* даже вовсе нет. «Ты не любишь себя, потому что ты вообще не *существуешь*; это не что иное, как *природа в тебе*, интересующаяся своим собственным сохранением» (39, с. 73). Такова система знания, в которой наше *я*, в сущности, *tabula rasa*, стертая доска, и всецело определяется в терминах природы.

Но есть выход за пределы этого натуралистического видения. Фихте отмечает пункт, где власть природы над человеком кончается: это момент самонаправления, избрания определенного пути. Фихте указывает на наличие воли («хочу»), на свободу отвергать свою определяемость и утверждать самостоятельность, господствовать над природой, ускользать от внешней природной необходимости, самому определять себе направление, не предуказанное окружающей природой, а иное, вопреки ей свободно принимаемое по своей воле, на принятие ко-

торого эта природа не имеет никакого влияния. Не природа воздействует по своим законам на себя через мнимого субъекта, а реальный субъект действует на природу через свою волю, свободно, через самостоятельное решение, через собственное целеполагание.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев определяет зло как намеренное противопоставление себя всему, а коль скоро акт воли свободен, то зло есть «свободное произведение индивидуальных существ» (2, т. 2, с. 125). Но могут ли, следует далее анализ и развитие этого отправного пункта, могут ли индивидуальные существа в качестве *физических* существ стать первоначальной *свободной* причиной зла, если они в качестве физических существ обусловлены в своих действиях внешней необходимостью? Скажут, что злая воля не спонтанна, а обусловлена определенными вполне естественными причинами (включая мотивы, — побуждения к деятельности, связанные с удовлетворением тех или иных потребностей), из чего вытекает именно злой поступок. Но будь деяние простым следствием мотива или борьбы мотивов, мы не вправе были бы осуждать злодеяние человека: зло заключалось бы тогда в мотиве как причине естественно-природной, от человеческой воли не зависящей и моральной оценке не подлежащей. Но зло-то все же реализуется не без участия субъекта. Это дает повод Соловьеву предаться дальнейшим размышлениям о злой воле.

Если злую волю нельзя объяснить из одних только материальных причин, то в субъекте она обнаруживается с очевидностью. А немецкий идеализм настаивает на том, что зло коренится в нем еще до того, как он стал сознательно волящим субъектом. Это коренное зло для естественно-природного физического существования есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не собственное свободное порождение конечного индивидуума. Человек как физическое существо не может обладать бе-

зусловной волей, ибо он всегда обусловлен и не действует «прямо из себя», он со своими мотивациями лишь звено в цепи причин.

Поэтому, решает Соловьев, зло, не имея физического начала, должно иметь начало *метафизическое*. «Производящею причиною зла может быть только индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа» (2, т. 2, с. 126). Библейским аналогом этого понимания служит представление о том, что начало греха и падения, первоначальное происхождение зла заложено не в нашем лежащем во зле мире, который есть лишь следствие падения, а в вечном доприродном мире, в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла.

Качество одной и той же силы в нас зависит от того, в чем она утверждается: если в своей отдельности, то это сила зла и корень зла; если она подчиняется высшему началу, то это сила мировой всеобъемлющей любви. Задача заключается не в уничтожении силы зла, а в подчинении человеком этой силы, этой энергии души нравственному началу. «Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т.е. эгоизма» (2, т. 2, с. 150). Энергия самоутверждающейся воли, энергия зла должна быть переведена в потенциальное состояние, для того, чтобы сила добра перешла из потенции в акт. Соловьев ссылается здесь на сходный процесс превращения энергии — кинетической в потенциальную, и его рассуждения очень напоминают шеллингианские.

Высказывание Соловьева о добре и зле не дает повода говорить об их *диалектике*. Он нигде не говорит о превращении зла в добро. Актуальное добро предполагает осиленную и ушедшую в потенциальность силу зла. Зло *возбуждает* энергию добра, но не является *причиной* последнего. Зло не *порождает* добра и не порождается им.

Между ними есть важные и очень тесные связи, но как бы они ни напоминали диалектические, их не следует смешивать с последними.

Соловьев остро высказывается о соотношениях добра и зла, о носителях и силах добра и зла, но нигде не говорит о диалектике переходов и превращений добра и зла самих по себе друг в друга. Такой диалектики в них не существует. Но есть другое: «В человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и в зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра» (2, т. 2, с. 151). Так и родился «новый духовный человек», — в народе, показывающем «самые худшие стороны человеческой природы», в народе «жестоковейном и с каменным сердцем».

Нравственно-духовный подвиг Иисуса Христа, одолевшего соблазны, должен быть усвоен всем человечеством, как телом Его, чтобы воссоединиться со своим Божественным началом. Конкретнее, — и в этом состоит завершающий момент согласования: человечество воссоединяется со своим Божественным началом через посредство Иисуса Христа в Церкви. «Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском Богочеловеческом организме» (2, т. 2, с. 160). И далее: «Если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело преимущественно внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический» (2, т. 2, с. 161).

Существуют необходимые ступени, или опосредующие формы этого процесса: общество, народ, различные типы цивилизации (напр., Восток, Запад), где основанием единения, по Соловьеву, оказывается «нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа» (1, т. 2, с. 318).

Соловьев, подобно Шеллингу, всерьез углубляется в первое послание апостола Павла к коринфянам, где сказано: последний враг, который истребится — смерть (1 Кор. 15, 26). Шеллинг понимает это так, что смерть необходима только для разделения: «Добро должно умереть, чтобы отделиться от зла, а зло — чтобы отделиться от добра» (8, т. 2, с. 149). Соловьев подробнее разъясняет нравственную сторону вопроса о необходимости смерти и превозможении ее. Пока не истреблен последний враг — смерть, — зло не только сильно, но и сильнее добра (1, т. 2, с. 709, 727). Смерть есть крайнее зло. И если победу в области физического зла признать окончательной, т.е. если признать за последнее слово печальную истину, что все люди смертны, то никакие временные победы добра нельзя было бы признать серьезными. Тут уж правоту пессимизма и отчаяния ничто не могло бы опровергнуть.

Отсюда потребность морали в религиозном элементе, в вере в воскресение, — вслед за одной победой доброго начала жизни, вслед за личным воскресением Одного надежда и упование на собирательное воскресение всех (1, т. 2, с. 728). Западная мысль, наплодившая множество утопий — христианских и «научных», несбыточных и осуществляющихся, — на такого рода утопию не отваживалась.

А между тем собирательное воскресение всех людей, — идея Н.Ф.Федорова, отправлявшегося от необходимости воскресения предков, — нравственно необходимый вывод из воскресения Божественного человека. Соборное сознание не удовлетворяется единичностью

такого события и не останавливается на воскресении только в духе. Но христианство как раз и есть соответствующая этому религия, — «религия воплощения Божия и воскресения плоти» (1, т. 2, с. 348). Здесь находит свое оправдание и «сумасшедшая», в известном отношении усвоенная Соловьевым, идея Н.Ф.Федорова о всеобщем возвращении к жизни и преображения всех ушедших поколений, — идея, в которой следует видеть прежде всего этический смысл: торжество добра над смертью.

Если перед нами налицо повсеместный и даже возводимый в закон факт смерти, торжествующий над всякой жизнью, то ведь под жизнью-то разумеется при этом лишь смертная жизнь. А отсюда — важные дальнейшие соображения, развиваемые выразителем авторской позиции в «Трех разговорах» таинственным господином Z: «Если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того, и другого. Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни — в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро... Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царстве Божиим, а на деле выходит одно царство смерти» (1, т. 2, с. 728). «Действительная победа над злом в действительном воскресении, — утверждает г-н Z (= Соловьев). — Только этим, повторяю, открывается и действительное Царство Божие, а без этого есть лишь царство смерти и греха и творца их, дьявола. Воскресение — только не в переносном смысле, а в настоящем — вот документ истинного Бога» (1, т. 2, с. 733).

Сильнейшее сопротивление преодолению зла встречается в сфере индивидуальной свободы, где строптивая воля противится продвижению по только что предначертанному пути.

Стоит только конкретизировать свободу как способность к добру и злу — и мы имеем *моральное сознание*. Нетрудно показать, что возвышение его над природностью — во многом кажущееся, что на деле оно привязано к природе крепче, чем к той свободе, к самостоятельности, к преодолению зла, к добру, ко всему, на что оно теоретически, в идее ориентировано так, как подобает сознанию сверхприродному, духовному²².

Полагаемый свободным волевой акт в активности морального сознания Шеллинг сводит едва ли не к иллюзии, перекрываемой и заглушаемой объективной детерминированностью сознательных и, казалось бы, субъективно свободных актов воли, как только они переходят в объективность (реализуются). Следуя Канту в характеристике сознательного деяния, Шеллинг утверждает, что оно свободно только в качестве «внутреннего явления», поэтому мы и «верим в то, что мы внутренне всегда свободны, хотя явление нашей свободы или наша свобода, поскольку она переходит в объективный мир, в такой же степени подчиняется законам природы, как и любое другое событие» (8, т. 1, с. 464-465).

Когда в *моральном сознании* реализуется поступок через тот или иной мотив, через совокупность их, через борьбу мотивов, мы имеем дело с ним все еще как с природным сознанием, еще не с нравственно самостоятельным, а определяемым большей или меньшей важности мотивами, большими или меньшими склонностями, более или менее сильными природными влечениями, сочетанием их и их равнодействующей. Ясно, что если в результате этого поступок объективно добр или зол, то морально он таков лишь случайным образом. Пусть поступок реализовался как объективно добрый, но ведь он — продукт естественной необходимости, продукт взаимодействия определенных материальных факторов, имевших место в субъекте, но от него не зависивших. То же в случае с поступком злым.

Но достоинство морального субъекта в том, что он в своих поступках не определяется мотивами, а сам воздействует на предлежащий ему мотив. Потому он, собственно, и субъект. Потому он и морально свободен. Поступок определяется его волей, зависит от него самого, а не от мотивов. Вот в какую область проникает Вл. Соловьев, и в ней он находит, что «один и тот же мотив, например, чувственное удовольствие, побуждает при известных условиях одно существо к действию, а другое при тех же самых условиях совсем не действует или же вызывает к сопротивлению и отвержению мотива, т.е. для одной воли это есть действительный положительный мотив, для другой же — нет. Следовательно, действительность мотивов, т.е. их способность вызывать в субъекте известный акт воли, первоначально зависит от самого же субъекта» (2, т. 2, с. 124).

Здесь же в своих «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьевым вносится важный момент в осмысление мотиваций: ими определяется не сама воля и не направление ее действия, нет, ими лишь вызывается факт обнаружения воли, «мотивы суть только поводы для действия воли, производящая же причина всякого действия есть самая воля, или, точнее, сам субъект как волящий, т.е. начинающий действие из себя или от себя. Всякий акт воли не есть действие мотива, а *воздействие* субъекта на мотив, определяемое собственным характером субъекта» (2, т. 2, с. 125).

Таким образом, воля не определяется естественными причинами, в этом смысле она свободна. Эта свобода не природная, а свобода моральная, свобода к добру и злу.

Моральное сознание цепко ухватывается за *такую* свободу; без возможности выбора между добром и злом оно не чувствует себя самим собою; нет выбора, — полагает оно, — нет и моральности, нет свободы, нет морального субъекта. Если зло побеждено, значит моральное лицо утрачивает смысл, ибо вся суть его — в предстоянии злу; нет зла — нет и личности. Чтобы личность не

пропала, чтобы не исчезла ее свобода (выбора), чтобы сохранилась сама мораль, зло не должно быть побеждено, не должно быть до конца одолено. Доступ злу всегда должен быть открыт, ибо мораль есть сфера нескончаемой борьбы добра и зла. Моральное сознание интимнейшим образом связано с злом: нужна свобода зла, нужна свобода к злу, нужно допустить злую волю (разумеется, наряду со свободой к добру, с доброй волей).

Страх перед добром, — не тем, которое не может существовать без зла, а тем, наряду с которым не может существовать зла, не относительным, а абсолютным добром, требующим безусловного самоотречения эгоистического *я*, страх перед утратой этой свободы самости, перед очистительным огнем самоотречения толкает к утверждению позиции, на которой можно спасти свою самость, свою моральную свободу, свободу своей воли, свободу выбора между добром и злом (а в сущности свободу к злу) как само условие *моральности*.

Шеллинг точно передал всю напряженность и почти что неотвратимость такой ситуации. «Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покой для своей самости почти необходима. Отсюда и всеобщая необходимость греха и смерти как действительного отмирания особенности, пройти через которое, как через огонь, должна, чтобы очиститься, каждая человеческая воля. Несмотря на эту всеобщую необходимость зла, оно всегда остается следствием собственного выбора человека» (8, т. 2, с. 127-128).

Проанализировав то, что отстаивает *моральное сознание* и чему оно упорно сопротивляется, можно наметить границу между ним и *сознанием нравственным*.

Моральное сознание в исходных моментах всегда соглашается, что свобода не означает «что хочу», но в ближайшем своем развитии оно забывает об этом, отступает к своеволию, быстро склоняется к злоупотреблению свободой, отыскивая лазейку в моральном законе. Есть расщелина к злу — и достаточно, такой моральный закон вполне соответствует этому сознанию и устраивает его. А расщелина есть, Шеллинг на нее указывает: «моральный закон как таковой находит свое выражение в *долженствовании*, он допускает понятие добра наряду с понятием зла» (8, т. 1, с. 73). Значит «моральность не может сама быть наивысшим» (8, т. 1, с. 71). Она только указывает путь к состоянию выше нее, к абсолютной свободе. Для моральности, правда, абсолютное вообще не представляется достижимым, тогда как ложно понятая абсолютная свобода (т.е. не как свобода в Абсолюте, а как свобода от Абсолюта, как беспредел своеволия, как вседозволенность) признается этим сознанием естественной и приемлемой. Для него нет ничего абсолютного: «Все относительно» (хотя само это положение реализует как раз обратное тому, что утверждает, — абсолютизирует относительность и носит именно абсолютный характер), нет Абсолюта (Бога), значит все дозволено.

Нравственное сознание расходится с моральным сознанием именно по этим пунктам. Нравственность есть не свобода выбора между добром и злом, а свобода к добру, добровольное его принятие, решительное отмежевание от зла и непримиримая борьба за торжество добра. Здесь явное *преодоление* морального сознания, ничего общего не имеющее, впрочем, с ницшеанским преодолением морали, с утверждением себя «по ту сторону добра и зла», ничего общего не имеющее и с «постыдным равнодушием к *добру и злу*».

Что моральное сознание раздвоено, противоречиво, чревато произволом в выборе между добром и злом, это определено Шеллингом. Моральность — это зыбкая почва непредсказуемого выбора, почва неустойчивости, нерешительности и сомнений перед принятием решения.

В моральном сознании все же обозначен ориентир к высшему сознанию, и оно действительно продвигается к нему на путях ограничения свободы выбора. *Свобода выбора* составляет переходный момент от несвободы индивида, находящегося под властью природных влечений и действующего «по закону природы» (а не свободы), к определяемости нравственным законом, где он несвободен в том смысле, что выбор исключен вследствие решения навеки подчиниться нравственному закону, отказаться от произвола своей воли и сказать: «Да будет воля Твоя!». Но именно благодаря этому наша воля, совпав с волей Всевышнего, достигает истинной свободы.

Моральная свобода принадлежит этой переходной сфере от природы к нравственности, когда индивидуум уже вырвался, хотя и не окончательно, из-под власти природного закона, но еще не вполне определил себя законом нравственным. Здесь свобода индивидуума заключается в возможности восходить от низших ступеней моральности к высшим, венчаемым нравственным состоянием, или оставаться на любой достигнутой ступени. Построенный на *возможности*, моральный выбор включает в себя момент неустойчивости, колебаний, нерешительности, подверженность борьбе мотивов, сомнениям. Совсем иначе — в нравственном состоянии, где полагается конец нерешительности.

За что цепляется моральное сознание при отстаивании свободы выбора, так это, повторяю, не за свободу к добру, но за добровольное следование лучшему; этого индивид ведь не лишается ограничением или устранением своей свободы выбора, лишается он свободы к злу, — лишается того, к чему и сводится ценяемая им свобода, свобода в *его* представлении, за сохранение которой он страстно борется. Ибо не без свободы к добру (для совершения которого нужно усилие доброй воли, добровольчество), а без свободы к злу он чувствует и переживает утрату свободы вообще, ибо иной свободы для себя

он и знать не желает; и где употребление свободы во зло отменено, уничтожено, там, как говорит Фихте, «человек должен выбирать, отказаться ли ему совершенно от свободы и терпеливо быть только пассивным колесом в механизме целого, или же обратить свою свободу на добро» (39, с. 154).

Нравственное сознание преодолевает моральную свободу выбора. И все-таки имеет смысл говорить и о собственно нравственной свободе *выбора*, именно о выборе *высшего* состояния по сравнению с уже достигнутым уровнем нравственности, в чем эта свобода и заключается. Нравственное сознание должно вмещать в себя сверхзадачу, иначе оно не только не сбережет себя, но и может пойти на ущерб. Ибо не та жизнь, которая только стережется оплошностей, срывов и падений, есть жизнь нравственного сознания, — не достаточно удерживаться от недолжных поступков, надо еще совершенствоваться в добре. *Прогресс в нравственности* и есть необходимый способ сохранения и поддержания ее бытия. — Прогресс с его ориентиром на *лучшее*: не только и не столько «от большего зла к меньшему» и «от плохого к хорошему», сколько еще далее: «от хорошего к лучшему, к наилучшему». К нравственности мы не относим, но отнесем ли к морали вообще, или же только к пошлой морали поговору: «Лучшее — враг хорошего»? А сколько таких поговорок, толкующих об относительном добре, но выдаваемом за абсолютное. Их морали всегда противопологаются высказывания противоположного содержания, по крайней мере уравнивающие их релятивизм другим, таким же релятивизмом.

В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг доискивался природы зла, — природы отрицательного, а не положительного, не добра, из которого можно было бы исходить прямо и непосредственно. Именно этого последнего пути придерживается, в отличие от Шеллинга, Вл. Соловьев: от еще не

подтвержденного добра и подтвержденному через его *оправдание*, от несовершенного добра к совершенному, от относительного к безусловному, от частичного к многочастному и полному. Ведь восходить к безусловному добру можно и по ступеням добра, минуя злодеяния, т.е. не только через отрицательные опосредования, но и через положительные, и непосредственно. И такой путь (вопреки поговорке: «Не согрешишь — не покаешься») более приемлем для русской души.

Очень распространена точка зрения, согласно которой есть необходимость явления зла в человеке, и назначение человека — возвратиться в божественный центр, а не просто искони неотступно пребывать в нем. Зло, по Шеллингу, необходимо для выбора добра, для восхождения к добру. Поэтому он начинал с анализа зла.

Но подобного рода путь — через отрицательные опосредования — не остается и для Вл.Соловьева сторонним или неведомым. Я приведу шокировавшее в свое время многих размышление его о действительном прогрессе — не только прямом и непосредственном, но и через противоположность, что должно означать признание им (если говорить в категориальном плане) *единства непосредственного и опосредованного* (того единства их, которого так упорно и нередко безуспешно добивался Гегель, ибо вместо преодоления односторонней точки зрения непосредственного знания он слишком часто просто отстранял ее, а не соединял с той «другосторонностью», на которой настаивал в противовес заблуждениям о непосредственном знании, вместе с которыми отвергал и третировал само это непосредственное знание).

Не отвергая прямое воздействие Духа, не отвергая его мистического присутствия в таинствах церкви и индивидуального действия на избранные души, Соловьев при виде отречения мнимых христиан от Духа Христова и утраты Его в их жизни и деятельности задается вопросом: куда же скрывается этот Дух? Если указывают на

социально-нравственный прогресс последних веков, то ведь большинство людей, движущих его, не признает себя христианами. И если именующие себя христианами изменяли делу Христову, то почему не-христиане по имени, словом отрешающиеся от Христа, не могут послужить ему делом. Дух может действовать и через неверующего священника. «Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для Своего дела» (1, т. 2, с. 349).

Чтобы развиваемая здесь Соловьевым мысль об отрицательном опосредовании, понимаемая в диалектике как продвижение вперед через противоположность, не была принята за безусловно праведный путь, за единственно правый и нравственно всегда безупречный, Соловьев к сказанному вносит важное критическое «но», выводящее нас на новый проблемный уровень. «Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение... но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный в взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вот, как бы обиженная этой двойной ложью, земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих, и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти» (1, т. 2, с. 349-350).

Правота каждого из противоположных взглядов покоится, как видим, на противостоянии лжи в другом, так что единство таких противоположностей, прав Соловьев, может быть только ложью и злом. А ведь такое сосуществование противоположностей ложного и истинно-

го нередко причисляют к диалектике, в нее погружаются с наслаждением, ее превозносят именно за разрывность, провозглашая единство противоположностей относительным, а их рознь и борьбу — абсолютной, тем самым окончательно запутывая и извращая нравственное сознание. Но, как выражается Соловьев в религиозных терминах, Бог творил «не для того, чтобы поддерживать противоречие» (21, с. 517). Подлинная согласованность и истинное единство осуществляется не благодаря таким противоречиям, а вопреки им и против них.

ГЛАВА VIII «ТЕМНАЯ» И «СВЕТЛАЯ» ПРИРОДА

Предпосылку зла, возможность его, Шеллинг представил заложенной в «природе» Бога, не в Нем самом, а в его «темной основе», принадлежащей Ему, но отличной от Него. Это можно было бы приравнять к темной части учения Платона как злой сущности, изначально противодействующей божественному началу: зло происходит из *древней природы*. Но Шеллинг в своей натурфилософии чурался такого приравнивания или сближения. Он отправлялся от созерцания «природы в Боге и Бога в природе» (8, т. 1, с. 584). Какое же здесь может быть место злу в природе, хотя бы и «древней»? Человек — тоже природа, он способен к божественному видению природы и в своем видении сам может стать природой.

Однако в Германии исторически прокладывался способ отношения к природе скорее фихтеанский, и Шеллинг знал о нем. Немцам надо было преодолевать свою древнюю природу, выходить из своих диких тевтонских лесов, чтобы на новый лад организовывать, упорядочивать, дисциплинировать строй своей жизни и окружающий мир²³. И надо сказать особо о характерной для германских мистических учений концепции природы как темной основе в Боге, как древней природе, которая должна быть преодолена — ради света, добра, красоты, истины, ради любви и воссоединения с Богом. Учение об этой темной основе в Боге развивал и «тевтонский философ», мистик Якоб Бёме, и Франц Баадер, и Йозеф

Шеллинг. Представление о дикой, мрачной, необузданной, грубой, хаотичной внешней и внутренней природе, которую надо покорять, окультуривать, приводить в порядок, подчинять нашим человеческим разумным законам, облагораживать, ибо сама по себе она низменна, презренна, достойна лишь господства над нею, — это представление немецкое *par excellence*.

Кант проповедует как нравственный императив господство человека над природой, даже над своей собственной природностью. Фихте вообще видит в природе зверя, которого надо укрощать и дрессировать. Для Маркса ссылки на древнюю историю для объяснения естественности того или иного нынешнего явления должны служить не оправданием, а опровержением нравственной состоятельности его, теперешнего его права на существование. Энгельс утверждает (совсем в духе просветительства) власть человека над природой, все большее овладение ею, господство над ней. И такое отношение простирается у немцев, как подмечает не один Вл. Соловьев, и на окружающую их природную среду, и на человеческую природу.

У Шеллинга природа именно при этическом подходе к ней, в этическом контексте рассмотрения, погружается в мрачные тона, лик ее туманится печалью и скорбью. Конечно, в его натурфилософии сама по себе, как целое, природа выступает Божественным творением, Божественным откровением, Божество раскрывает себя в природе и уже потому она прекрасна, светла, гармонична. Но уже в системе эстетического видения Шеллинг находит, что красота в природе, даже в органических ее продуктах, носит «совершенно случайный» характер (8, т. 1, с. 480). А в системе этического видения природа усматривается у него в покрове грусти, окутывающем всю природу, и глубокая меланхолия запечатлена на всякой жизни (8, т. 2, с. 143). И эта ущербность в природе есть то, что должно быть преодолено в искусстве, возведено в сферу прекрасного, преобразено в чистую красоту художественных творений, а в этике должно быть возвыше-

но к совершенству, обращено в радость и овеяно любовью. Но природа сама по себе, дикая, нетронутая — лишь отрицательное условие такого преображения ее человеком-творцом. Для радости нужно страдание, страдание должно быть преображено в радость. Как и у Фихте, природа в этике Шеллинга рассматривается в данном случае как горючий материал, она необходима лишь как негативная предпосылка, — т.е. как то, за что он, как натурфилософ, сурово порицал фихтевское отношение к природе.

В русском мировидении отношение к природе с самого начала прямое, ясное, если угодно, задушевное. И сама «древняя природа» светла, корень зла не в ней. Древняя Русь... Святая Русь... Пушкин с любовью воссоздает «дела давно минувших дней, преданья старины глубокой», — там, правда, наряду с добром пребывает и зло, но там же зло и преодолевается. Пушкин не желает иметь иного прошлого, иной древней природы, иной истории, кроме той, которая унаследована им от предков. На это можно слышать возражения и упреки: романтизирование прошлого и т.п. Но романтизм в отношении к прошлому заключался бы в эстетизации его, а здесь отношение скорее нравственное: первое место занимает в этом отношении не красота и изящество, а любовь («любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам»). Если при этом и заявляет о себе красота, то красота опять-таки нравственная. И сама запечатленная в летописях старина как бы настраивает потомков на этическое прочтение своих правдивых сказаний:

Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу,
Своих царей великих поминают
За их труды, за славу, за добро —
А за грехи, за темные деянья
Спасителя смиренно умоляют.

В естественно-исторической природе человека, в нашей национальной природе есть и доброе, и злое, и если Пушкин (в письме к Чаадаеву) настаивает на своем

нежелании иметь иную историю своего отечества, то вовсе не потому, что он будто бы сторонник смешения добра и зла, а потому, что умеет воспринимать и ценить в прошлом именно добро (как раз в противоположность Чаадаеву, видевшему во всей истории России лишь угрюмые, безотрадные, мрачные стороны). Такую способность, такую чувствительность и восприимчивость к добру Соловьев сумел раскрыть в особом нравственном настрое, к чему мы присмотримся чуть позже.

А пока обратим внимание на странное, на первый взгляд, представление Соловьева о прогрессе, сочетающееся с почтением к старине, с любовью к прошлому. В «Тайне прогресса» (1898) он проповедует, что надо идти вперед не отвращаясь от старины, а вместе с нею, и при этом старина воспевается им, как говорит А.Ф.Лосев, «не только в торжественных, но и прямо в сердечных тонах» (14, с. 491). И прогресс видится во вполне осуществимой оптимистической перспективе. Старина способна к обновлению и омоложению, — но не без нашего содействия.

Перед потерявшим правый путь современным человеком темный и неудержимый поток жизни. Впереди — мрак и гибель. Позади — священная старина предания, но в каком непривлекательном обличи! И все-таки мы обязаны почтить ее седину, пожалеть о ее немощи, постыдиться отвергать ее, потрудиться перенести это священное бремя прошедшего через поток истории. И если мы не видим из-за морщин и дряхлости блеск нетленной красоты, которую иные прозревают, то все же, взвалив на свои плечи груз старины и продвигаясь вперед, спасая ее от гибели, мы со временем, к своей неожиданной радости, ощути́м сказочное превращение дряхлой старухи в царь-девицу. «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса, — другой нет и не будет», — заключает Соловьев.

Наш русский философ всегда тонко чувствует нравственную сторону исторического прогресса, не отождествляя при этом прогресс с нею, как это делается на За-

паде согласно представлению: что прогрессивно, то и нравственно; он держится того убеждения, «что исторический прогресс, создающий новые формы общества, никак не может иметь преимущества перед коренными основами *всякой* общественности... и что он теряет всякое оправдание, когда обращается против того безусловного нравственного добра, ради осуществления которого происходит все движение истории... высочайшее достоинство человека... состоит не в том, чтобы побеждать во времени, а в том, чтобы хранить *пределы вечные*, одинаково священные для прошедшего и для будущего» (1, т. 1, с. 300).

В «Трех разговорах» развито видение прогресса, охватывающее и теневые его стороны, уже далеко не в столь радужном свете, — усмотрение, во-первых, разоблачающее, как у Ж.-Ж.Руссо, всю неоднозначность и сомнительность прославляемого «передовыми людьми» прогресса, развеивающее восторги перед ним прогрессистского умонастроения, во-вторых, вскрывающее, что столь долго обнадеживавший западного человека современный объективный ход вещей, безжалостно сметающий на своем пути все «пережитки прошлого», этот заметно ускоренный прогресс «есть всегда *симптом конца*» (1, т. 2, с. 705). Аналогом этому мог бы послужить известный в медицине прогрессирующий паралич. Речь идет об истории человечества, о том, современном цивилизационном процессе, который двинулся ускоренным темпом и приближается к своей развязке.

Не без воздействия этого процесса происходит перемена в отношении к природе. Изменение видения природы у Соловьева, как и у Шеллинга, следует искать не в переменчивости настроения, а в этических срезях отношений к ней. Вместе с Достоевским Соловьев убежден, что «самое состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием духовных существ» (1, т. 2, с. 322).

В «Трех разговорах» перед чтением «Повести об антихристе» дается переживание если не помрачения природы, то помутнение в ней: то ли она сама становится такую, то ли зрение туманится, но не только в воздухе, а и в душе «нет полной ясности», и только чувствование, которое и сравнить-то не с чем, уже пообвыкшееся, ничего такого не примечает, тогда как остальные чувствуют и в природе, и в себе, «какое-то обоюдное утомление», и чудится, «что это черт своим хвостом туман на свет божий намахивает», — не иначе как «знамение антихриста»! Совсем не случайно *ветхий мир* природы в этическом усмотрении ее предстает перед Соловьевым — и это напоминает Шеллингово этическое мироощущение — «печальным», к которому больше подходит название «царства смерти», нежели «Царства Божия». А следующая за приведенным разговором «Повесть об антихристе» начинается пророческим повествованием о грядущей эпохе мировой смуты: двадцатый век — эпоха «войн, междоусобий и переворотов». И это уже речь о «второй» нашей природе, не внешней, а исторической, с ожиданиями грядущей судьбы, тоже не совсем радужными, навеянными тем, что видится «теперь».

Древняя наша природа, та, что живет в нас и к которой мы живы, живая старина, которую надлежит спасать и сохранять, не совсем то же, что природа устаревшая, омертвелая, которую надо превозмогать, преодолевать. Но и в древней нашей природе не все есть добро. Как и не все — зло. Соловьев видит обе стороны в ней, как и в природе вообще. Но в конечном итоге злая сущность не имманентна природе, и по большому счету его слово: «злым началом сама по себе материальная природа быть не может: она пассивна и инертна — это женственный элемент, принимающий то или другое (т.е. доброе или злое. — В.Л.) духовное начало» (1, т. 2, с. 348).

Такой взгляд можно означить как некоторого рода расширенную формулировку или переформулировку кантовского понимания природы, согласно которому вещи в мире от нас не зависят, но от нас зависит способ, каким мы их познаем. Соловьев говорит, что характер освоения и природного мира, и так называемой темной природы в Боге, указывает на нечто существенное в нас самих, на то, каково наше мироотношение, каково наше отношение к миру Божьему и к самому Творцу. «Если нам все человечески дурное, все мелкое и грязное так бросается в глаза, если мы так явственно и отчетливо видим весь этот прах земли, а все божественное и святое для нас, напротив, незаметно, темно и невероятно, то это значит только, что в нас самих мало Бога. Дадим Ему больше места в себе и увидим Его яснее в другом» (1, т. 2, с. 318). Светлое видение природы — это примечательная сторона соловьевского подхода к ней, соловьевского к ней отношения.

При незаинтересованном (бескорыстном), чисто умозрительном, теоретическом подходе (а также при эстетическом), — в интеллектуальном созерцании (как у Шеллинга) или идеальном созерцании (как у Соловьева), природа прекрасна, органически целостна, в ней нет ничего специфически нравственного, но нет и безнравственного, — она до-нравственна и не заключает в себе зла.

Зло в природе видится при другом отношении к ней, при другом подходе, и эта вполне реальная видимость проистекает не из нее самой по себе, а именно из человеческого отношения к ней, отношения жизненно-практического, обособляющего, разрознивающего природу (целостную, в которой все взаимосвязано и не существует в своей отдельности) на отдельные частичные существования, и превращающего ее фрагменты в образ и подобие эгоистического человека, соответствующим образом и относящегося к ней, т.е. как к себе подобному — эгоистичному, обособленному, замкнутому в себе индивиду. Так смотрят на дело и Шеллинг, и Соловьев.

В статье «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891) Соловьев развивает идеи, которые теперь называются экологическими. Без нравственных отношений между людьми невозможно и нравственное отношение к природе. Земная природа, как бы обиженная, с одной стороны, лжехристианским спиритуализмом, отводящим природе роль злого начала, с другой стороны, антихристианским материализмом, признающим в ней одно мертвое вещество, бездушную машину, отказывается кормить человечество. Из общей опасности вытекает и общая задача для верующих и неверующих: спасти нашу мать-землю от омертвения. «Но какая же может быть у нас солидарность с матерью землею, — заостряет вопрос Соловьев, — какое нравственное отношение к ней, когда у нас нет этой солидарности, этого нравственного отношения даже между собою?» (1, т. 2, с. 350).

В своей третьей речи в память Достоевского Соловьев говорит о подлинной религиозности как о триединой вере — в Бога, в человека и в природу: 1) «в Бога как в Добро, не знающее границ», 2) в «объективное воплощение Божества, т.е. соединение Его с самим существом нашей природы, не только по духу, но и по плоти, а через нее и со стихиями внешнего мира», 3) «а это значит признать природу способною к такому воплощению в нее Божества, значит поверить в искупление, освящение и обожение материи» (1, т. 2, с. 313).

Что же надо предпринять для обожения природы, той, что в нас и вокруг нас? По Соловьеву, дело заключается в преодолении эгоизма, в замене частного, частичного человека в нас человеком целостным, не подверженным разладу со своей естественной и Божественной, природной и нравственной сущностью; эгоистическое самоутверждение может быть побеждено только любовью, через которую должна быть выполнена задача тройного единения. Именно. «Надо, во-первых, возвести в целое индивидуального человека, связав его истинной и вечной связью с его природным дополнением — женой. Надо, во-вторых, воссоединить социального человека,

связав в устойчивом и определенном единстве отдельное лицо с собирательным человечеством. Надо, в-третьих, воссоединить собирательного человека, восстановив его внутреннее и живое единство со всей природой мира, которая есть органическое тело человечества» (21, с. 443).

Признавая, что «в нынешнем безбожном и бесчеловечном строе нашей жизни» целью экономической деятельности является «только корысть», что предметы материальной природы, даже живые, стали только орудием для удовлетворения своекорыстных желаний, Соловьев вместе с тем верит, что целью экономической деятельности может и должно стать «очеловечение материальной жизни и природы, устройство ее человеческим разумом, одушевление ее человеческим чувством». Придет время, пророчит философ, когда природа, земля и то, что на ней — животные и растения, — войдут в самую цель человеческого действия, а не станут употребляться только как его орудия, что является злоупотреблением. «Когда своекорыстие не будет царить в общественных отношениях между людьми, оно перестанет господствовать и в отношениях человека к природе... Природа с любовью подчинится человеку, и человек с любовью будет ухаживать за природой» (2, т. 1, с. 255-256).

Это напоминает гуманистический настрой молодого Маркса, рассуждавшего в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» об очеловечении человека и гуманизации природы. Но Марксово построение носит иррелигиозный характер, в нем нет Бога. А для Соловьева природа без Бога мертва, она как раз и должна быть выведена из такого безжизненного состояния, собственно, наше отношение к ней должно быть изменено: при безбожном отношении невозможна и ее гуманизация, она будет бездушным и безжизненным *объектом*, с которым субъект останется связан одним противостоянием и борьбой.

ГЛАВА IX

ОПАСНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ УНИВЕРСАЛИЗМА И ИХ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Универсализм видения, стремление к целостности, всеобщности, к преодолению обособленности, эгоизма, партикуляризма в жизни и мышлении, — эта привлекательная особенность, свойственная и Шеллингу, и Соловьеву, при более внимательном рассмотрении, как оказывается, чревата серьезными неувязками, которые реализуются в мышлении.

Скажем сперва о Шеллинге. Покуда он в свой ранний, натурфилософский, период под приветственные возгласы и аплодисменты студентов, вызывая восторги у естествоиспытателей и философского сообщества, осуществлял смелые синтезы естественнонаучных идей, когда он пускался в туманную даль Абсолюта, его философствование еще не столь страдало переполненностью универсализмом, как во времена «философии тождества», сбивавшейся уже на сверхуниверсализм.

Мы говорили выше о безудержном аналогизировании в философии Шеллинга. У него имелось для этого известное основание — не столько эстетическое, сколько метафизическое: философия тождества сравнительно легко поддавалась таким соблазнам, это делалось ее слабостью, даже склонностью. Соловьев в статье «Гегель» продолжил гегелевскую беспощадную критику Шеллингова Абсолюта, в котором, как оказывалось, чего-либо отдельного просто не существует, ибо в нем *все есть одно*. «Это единственное знание, что в абсолютном все равно

всему, противопоставлять различающему и наполненному знанию, или выдавать абсолютное за ночную темноту, в которой все кошки серы, можно назвать только наивной пустотой в сфере знания» (1, т. 2, с. 428; 34, т. 4, с. 8).

Отсюда и второй прием шеллинговского абсолютно-го познания — проведение аналогий с самыми разнородными предметами. Развенчивая эту манеру изложения, Гегель сочувственно иронизирует над наивностью, повергаемой в изумление перед тщеславной способностью связывать вещи столь далекие друг от друга и заниматься поучениями, что-де «рассудок есть электричество», «животное есть азот», или же «равно югу и северу» и т.д., и вводить круг уподоблений, в котором мудрено доискаться существа дела и дознаться, что же означает связывание воедино вещей, совершенно друг с другом не соотносящихся. Эта манера, продолжает Гегель, завершается поверхностным и некритическим приложением *всеобщности*, — «одноцветной абсолютной живописью», которая, стыдясь различий, топит их «в пустоте абсолютного, дабы восстановлено было чистое тождество, бесформенная белизна» (34, т. 4, с. 26-28).

Присоединившись к этой гегелевской критике переизбытка «абсолютизма» у Шеллинга, Соловьев (1, т. 2, с. 428) сам не избежал (не из-за аналогизирования, а по другим причинам) сходного недужного результата в своем философствовании в более ощутимой для нас области. Результат этот вызревает у него почти неприметно: сначала появляется двусмысленность, потом уже из нее — все большая определенность. Он развивает и отстаивает идею восхождения индивидуального к универсальному, идею сублимации особенного во всеобщее. Он так истолковывает предназначение России: «Будь верна себе, своей национальной особенностью и в силу ее будь универсальна» (2, т. 2, с. 604).

Мы видели и раньше, что единство особенного со всеобщим осуществляется у Соловьева как выполнение нравственной задачи — через внутреннее совершенство-

вание, через прогресс особенного к всеобщности, — «тот народ, как и человек, который внутренне не совершенствуется, не может совершать истинно славных дел: откуда бы они взялись?» (2, т. 2, с. 605). Можно сказать, что поистине оставаться самим собой означает для Соловьева неустанное совершенствование себя, самопревосхождение, прогресс индивидуального к универсальному (см.: 2, т. 2, с. 604-605).

Его универсализм перекрывает шеллинговский и опасен своей чрезмерностью, креном к сверхуниверсализму. Критикуя Гегеля за пренебрежение к отдельному, индивидуальному, особенному, он сам нет-нет да склоняется к растворению особенного во всеобщем, — не без оговорок, не без упреждений, не без предостережений о крайности, в которую, тем не менее, он вовлекается сам. Его работа «Россия и Вселенская Церковь» кишит очевидными фактами впадения в такого рода крайность. Приведу одно очень характерное место с такими передержками. Православный универсализм (каким он осознан в философии славянофилов), или тенденция к всеединству, к вселенскости, — это самоочевидность. Соловьев призывает к превосхождению заключенной в этом идеале... его ограниченности, партикулярности. Ибо наш традиционный религиозный идеал недостаточен, считает он, нужна «более полная концепция христианства». Нам надо признать себя «солидарными с деятельной частью христианского мира, этим централизованным и организованным для вселенского дела Западом, обладающим всем, чего нам не достает». Соловьев, правда, оговаривается, что это не требует отречения от «своеобразного характера нашего религиозного духа». Необходимо только признать, что мы, православный Восток, представляем «лишь часть Вселенской Церкви и часть, не имеющую своего центра в себе самой», и что вселенский центр «провидение поместило на Западе». Поэтому моральным актом справедливости и любви

было бы признание нашей духовной солидарности с «братьями на Западе». Для нас это будет «огромным шагом вперед» и «необходимым условием всякого прогресса» (21, с. 82-84; 169).

Таким образом, не только православие — еще не вселенское (в чем нельзя не согласиться с Соловьевым в том отношении, что вселенский идеал еще далек от полного претворения, что он пока что все еще осуществляемая, а не осуществленная цель), но и *идеал* православия (т.е. не только наличное историческое бытие православия, но и идеал его), по Соловьеву, еще недостаточно вселенский (а это уже неправда). Вселенскость не означает всеохватности, включения в себя всего что попало. Нельзя согласиться и с тем, что западная религия уже обладает для достижения вселенского идеала «всем, чего нам не хватает». Православная церковь — не часть Вселенской, а ступень ее, приближение к этому идеалу, который, как центр тяготения, находится не вне православия, а в нем, не внешний ему, не посторонний, а свой, внутренний, и отказаться от этого идеала значит изменить и своей природе, и своему религиозному духу, отказаться от православного идеала в пользу мнимо-вселенского центра на Западе. Это будет огромным шагом «вперед» к самоупразднению, отказом не от «ограниченности» своего идеала, а от самого идеала вселенскости.

Еще Иван Киреевский высказывал пророческое для Соловьева предостережение, скорее объясняя сверхуниверсализм как «некоторое излишество» (35, т. 1, с. 219), чем оправдывая его. Мы задаемся вопросом, чем же объясняется эта безудержность в соловьевском синтезировании, это несоблюдение меры, этот сверхуниверсализм? Реакцией на нарушение меры с *другой* стороны, полаганием противовеса впадению в другую крайность, отстаиванием целостности против расчленения и разрушения ее? Или русской уступчивостью другим, самоотдачей, жертвованием *своим* и собою на общую пользу?

Или русским размахом души, широтой природы, готовностью «хватить через край», смелостью и упорством в испытывании последних пределов, бесстрашием в выхождении за эти пределы? Или последовательностью мысли и отвагой перед крайними — идущими вразрез посылкам и доходящими до абсурда — выводами? Или непоследовательностью? Трудно сказать, является ли соловьевский сверхуниверсализм продолжением (следствием, выводом из) его универсализма или уклонением от универсализма, или же предвзятой посылкой его. А может быть, не что-либо одно из перечисленного, но многое, включая и не упомянутое и просто неизвестное нам, явилось причиной соловьевского сверхуниверсализма, от оценки которого как переизбытка, от признания чрезмерности и порочных следствий его сам философ, на словах и по искреннему убеждению, конечно, отстраняется.

С другой стороны, Соловьев, как видно, не замечает, что в переполненности антипартикуляризмом он впадает в тот же партикуляризм, и там, где есть естественное единство, проводит искусственное, насильственное разделение. Например, он готов разлучить народ и церковь, церковь и государство, он хочет отделить православие простонародья от «православия наших воинствующих патриотов» (21, с. 102, 106, 94). Он имеет в виду славянофилов, иронически называя их воинствующими патриотами. Уж не предпочитает ли Соловьев им патриотов пассивных, смиренных и покладистых, «не воинствующих», т.е. патриотов не на деле, а только в субъективном настроении и переживании? Народную веру он переводит из культурологического контекста рассмотрения, где она едина, в социальный, в котором и позволяет себе разделять общую народную веру на православие простонародья и некое отличное от него и, по-видимому, совершенно чуждое ему — уже не аристократическое ли? — православие «воинствующих патриотов», будто бы не выражающее веру простонародья, а отвергающее ее.

И вот соединению народной веры с славянофильством Соловьев противопоставляет соединение ее с католичеством, которое, как он считает, имеет более близкую нам, «совершенно тождественную с нами религиозную основу» (21, с. 94). Только, скажем теперь, из этой-то «тождественной» основы выросли католичество и православие, — такие несовместимые и даже враждебные направления, что Александру Невскому, которого нет никакого основания причислять к «не воинствующим» патриотам, пришлось выступить с мечом в защиту народного (и простонародного) православия от агрессии латинства, не без основания и правильно представлявшейся ему большей угрозой православию, бóльшим врагом и большей опасностью, чем татарское нашествие.

Но мы знаем, что и теперь экуменизм, уже не только западный, но и наш, доморощенный, готов вовлечь нас в такое единство с верой, у которой некогда была «тождественная» с нами основа, в такую «целостность» с католичеством, что от православия, от *веры наших отцов* (которую в свое время Соловьев вознамерился «оправдать»), едва ли останется что-либо своеобразное. И здесь мы имеем вполне обоснованное опасение, как бы не ввергнуть нашу веру в всепоглощающий соловьевский универсализм, в такое «всеединство», в котором, под успокаивающие оговорки и убаюкивающие обещания, православие будет побеждено, своеобразие его будет уничтожено.

Наряду с верным (хотя и не по адресу) упреком Соловьева: разницей церковью «злоупотребили» (21, с. 95), чтобы создать из нее разделение, следует также поставить в упрек ревнителю всеединства, что он им злоупотребил, чтобы — вопреки ли намерению? — уничтожить различие и предаться «совершенно тождественной с нами религиозной основе», — католической.

Надо несколько подробнее представить католицизм в его устойчивых чертах, чтобы понять, что за единство составил бы он с православием. Здесь следует разуметь

католицизм не только как вероисповедание, но шире — как тип культуры. Вслед за И.Ильиным мы можем сказать, что «западная душа и западная вера — это прежде всего и больше всего римско-католическая душа и римско-католическая вера: это *она* воспитывала душу и определяла веру западного человека и его культуру... Протестантизм при всем своем протесте и пересмотре веры остался своеобразным отцеженным и оскудевшим католицизмом — костью от костей и кровью от крови Рима; и душу западного человека он видоизменил, но не перестроил» (24, с. 396).

Поэтому западная душа и западная культура суть порождение римского католицизма, — религии «прометеевского начала», как называет ее Вальтер Шубарт, религии страха, власти, покорности, театральности, безбожия, черствости и жадности, в противоположность «иоанновскому духу» религиозности в России, духу евангельской любви. Поскольку немецкий культуролог В.Шубарт, автор книги «Европа и душа России» (1938), ищет единения православия с католицизмом на манер, очень сходный с предлагаемым у Вл.Соловьева (православная церковь должна признать папу и подчиниться католицизму), то имеет смысл привести критику И.Ильина на этот проект: обращенная против Шубарта, она едва ли не целиком касается и Соловьева, стремившегося преобразовать православие и соединить его с не преобразованным католицизмом.

Если католицизм не переродится глубоко, радикально, от корня до главы, то какой смысл единения? — выставляет Ильин свой вопрос-возражение Шубарту. И если это единение будет состоять в принятии русской душой католического уклада, к чему подталкивают властные притязания римского епископа, то что же останется от русской гармоничности, от иоанновского духа России? — «Западный радикализм; западное властолюбие; западное волевое напряжение и т.д. — ведь католи-

чество не только соучаствует в этом, но оно и породило этот дух... русский народ, принимая католичество, должен будет отречься и от православия, и от себя. Или Шубарт думает, что *католическая* Россия сможет понести миру свой *православный* дух? Или что русский дух не есть дух православия?» (24, с. 397).

Продолжим рассмотрение того, как с целью создания всеохватывающего и целостного религиозного воззрения Вл. Соловьев намеревается соединить православие с католицизмом. Желая быть одновременно православным и католиком, он приписывает часть черт и особенностей православия католицизму, которых последний не несет в себе, чтобы уже на его (католицизма) основе, обогащенной такой процедурой, подключить к нему православие. Вот какую выглядит в проделанной обработке римская католическая церковь: «Это, — как оказывается у Соловьева, — единственная Церковь во всем мире, сохраняющая и утверждающая начало вселенского социального единства против эгоизма индивидов и партикуляризма наций; одна она сохраняет и утверждает свободу духовной власти против абсолютизма Государства; только ее, одним словом, не одолели врата ада» (21, с. 248).

Предупреждая с очевидностью напрашивающиеся возражения на этот счет, Соловьев различает сущность католицизма от поверхностного, обманчивого и часто даже извращенного его слоя, по которому о нем судят. То же мог бы и должен был бы сказать он с еще большей долей справедливости о православии, чего он намеренно не делает, а представляет не иначе как деградирующим со времен крещения Руси, так что обнаруживаемые в нем недостатки и «недостойства» должны бы, как полагает он, быть исправлены и восполнены синтезом с католицизмом с включением всех «достоинств» последнего, которых недостает православию.

О Соловьеве часто слышны утверждения, что он ни западник, ни славянофил, но нечто особое и своеобразное. Обратим внимание, однако, на то, что он любил

повторять славянофильскую формулу относительно православия: единство в свободе и свобода в единстве (в противоположность католицизму, где единство — без свободы, и протестантизму с его свободой без единства). В работе же «Россия и Вселенская церковь», где Соловьев проявляет свою оригинальность по отношению к двум направлениям мысли в России, он смотрит на православие глазами западника, а католицизму приписывает известные черты, свойственные скорее православию. «В области религиозного общества (для тех, кто остались католиками) есть единство и свобода в Церкви; плод восточного и западного протестантизма для тех, кто склонились к нему, — есть разделение и рабство; разделение в особенности на Западе, а рабство в особенности на Востоке» (21, с. 248).

Балансировать на разломе между католицизмом и православием невозможно, как невозможно пребывать одновременно в обоих направлениях христианства. И Соловьеву, склоняющемуся к католицизму, приходится поступиться православием. Так он и делает, утверждаясь в римском папизме: «Утверждать, что действительно существуют только национальные Церкви, это значит утверждать, что члены одного тела существуют в себе и для себя и что само тело не имеет никакой реальности. Однако, Христос не основал непосредственно никакой частной Церкви. Он их создал все в реальном единстве Церкви Вселенской, которую он поручил Петру, высшему и единственному представителю Божественного отчества по отношению ко всей семье сынов человеческих» (21, с. 416).

За «высшим и единственным» следует, конечно, глава католической церкви, наделяемый Соловьевым столь же возвышенными и уникальными свойствами, не признаваемыми, кстати сказать, в папе не только православием, но и протестантизмом.

Что до тезиса о действительном существовании «только» национальных церквей (кто бы мог утверждать такое?), то, опровергая его, Соловьев смешивает план

«должного» и «существующего». Что национальные церкви действительно существуют, это упрямый факт (хотя бы он и перечил должному: их единству); из недействительно существующих явлений может образоваться только недействительное единство. Конечно, Христос не основал никакой национальной церкви («ни эллина, ни иудея»), но потому перед Ним и не стояла задача объединения того, чего в раннем христианстве не было, — не стояла задача объединения национальных церквей. Но теперь они есть, как есть и не только национальные, и эти взятые вместе христианские церкви, вопреки должному, целостности не составляют.

Соловьев ставит и пытается разрешить проблему их целостности в более широком плане, нежели чисто конфессиональный. Преодолевая свой «католицизм», он говорит о *третьей силе* (отличной от сил Востока и Запада), призванной сообщить «живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвленному человечеству через соединение его с всецелым божественным началом» (2, т. 2, с. 172). Поскольку необходимые для этого свойства принадлежат «племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа» (2, т. 2, с. 173), то этот народ и является силой, предназначенной к осуществлению такой миссии.

«Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его, ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего и внешнее богатство и порядок относительно нее не могут иметь никакого значения» (2, т. 2, с. 173).

Можно приводить и дальше многочисленные примеры из Вл. Соловьева, где он рассматривает назначение русского народа, его национальную миссию в мире, его

вселенскую православную миссию. Но со всем этим никак не согласуется другой поток мысли: проповедь «национального самоотречения» (2, т. 1, с. 285 и др.), жертвования своею религией, — идея, которую начертал Соловьев в работе «Россия и Вселенская церковь». Миссия православного народа сведена им в этой работе к односторонней самоотдаче, к растворению русского православия в католицизме, к капитуляции русской православной церкви перед Римской церковью, к исчезновению в ней. К этому и клонит соловьевский религиозный сверхуниверсализм, как и теперешний экуменизм. В результате уже не могло бы быть и речи о всемирной миссии православного народа, об осуществлении его религиозного призвания.

Сверхуниверсализм Соловьева сталкивается с важным нравственным требованием, справедливо выдвигаемым самим же философом: формирование единства людей должно быть их свободным делом, а не насильственным, не принудительным, сколь бы ни была возвышенной целью единения. И следует задаться вопросом: достоин ли предмет, с которым соединяемся, нашей самоотдачи, в сущности односторонней, без такого же взаимного акта с его стороны? Достойна ли данная форма единения и предлагаемая основа для единения нашего добровольного согласия на него?

Сам же Соловьев писал: «Действительное и внутреннее примирение с Западом состоит не в рабском подчинении западной форме, а в свободном *соглашении* с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира» (2, т. 1, с. 277). Он уже высказывался — совсем не комплиментарно — о характере «отрицательного» духовного начала на Западе, завершающегося в своем развитии «ничтожеством». Он указывал на историческую необходимость для Запада — «оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания» (1, т. 2, с. 171).

Если в данной связи Соловьев пролагает русло для потока мысли о целительной роли русского православия (кстати сказать, с большой убедительностью раскрывая эту роль), то в другом контексте его же рассуждений прокладывается совершенно противоположное направление мысли: спасение и даже миссия самого православия — в том, чтобы предаться католицизму. Жизнь западного мира, как мы знаем, зиждется на католицизме. *Рабское подчинение* ему православной культуры Соловьев, конечно, отвергает. «Свободное подчинение» — не очень-то звучит, может нести в себе оттенок «добровольного рабства», приходится заменить его «действительным и внутренним примирением», «свободным соглашением». Но на деле-то имеется скорее (слава Богу!) действительное внутреннее непримирение и свободное несогласие.

Надежду на грядущее согласие питает вера Соловьева «в бесконечность души человеческой». Между тем не без наличия такой веры И.Ильин утверждает нечто совершенно противоположное соловьевской склонности к униатству, указывая на своеобразное «строение» религиозного акта в православии как коренную особенность, в силу которой того единства, которого желает Соловьев, той чаемой им целостности не получается ни в наличной действительности, ни в долженствовании.

«Существеннейшее и драгоценнейшее отличие православия от римского католицизма (а потому и от взбунтовавшихся против него детей его — всех протестантских исповеданий) лежит не в догматической сфере, не в обрядовой и не в церковно-организационной, а в сфере *религиозного акта и его строения*. Здесь я вижу *главное и решающее*. Такое, чего не изменишь и что, пока это в нас живо, не допустит нас до унии с римским католицизмом» (24, с. 401); здесь же Ильин развертывает содержание того, что обозначается у него как «религиозный акт», и входит в подробности различий религиозного акта в пра-

вославию и в католицизме, чтобы показать, что невозможно, оставаясь русским и православным, приветствовать «синтез» с католицизмом.

Похоже, что неведомо для себя Соловьев оказался втянут в политические затеи католицизма, прельстившись воображаемыми следствиями унии с католицизмом, мнимой чистотой помыслов Римской церкви в отношении православия.

Есть доля истины в том, что догматические и обрядовые различия, упоминаемые Соловьевым, не являются существенными препятствиями к объединению двух христианских верований. Но он играет на руку католицизму в более существенном отношении, притом в ущерб и на погибель православию, и нельзя сказать, что вовсе уж о том не ведает. В работе «О национальном призвании России» (1940) И. Ильин привлек внимание к позиции католицизма в этом вопросе: «...Католики за последние годы сами, по-видимому, прочувствовали и признали, что дело не в обряде и не в догмате: они, учреждая так называемое православие восточного обряда, попытались примириться с догматическими различиями и даже перенять наш обряд. Для них все сводится теперь к подчинению и организационному включению православной церкви к власти, которой они хотят добиться любой ценою» (24, с. 401-402). Соловьев фактически потворствовал властолюбивым притязаниям католичества по отношению к православию, предавая забвению собственный тезис: «только тот свободен, кто дает свободу другим» (1, т. 2, с. 175).

В какую путаницу приходится вовлекать Соловьеву себя и читателей для обоснования своего взгляда, видно из его утверждений, «что Россия не призвана быть *только* Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, — что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей этого спора» (2, т. 1, с. 276-277).

Получается, что России надлежит быть одновременно и спорящей стороной, и судьей в своем деле, и посредницей в собственном споре, и примирительницей с противостоящей ей стороной. Но и в качестве примирительницы Россия видится Соловьеву уже не противостоящей Западу, а окатоличенной. Путаница эта выглядит тем более непозволительной, что дело касается не одной логики, но и этики, именно, попытки примирить непримиримое. Такое примирение и пытается осуществить Соловьев, стирая грани между слабостью в христианской вере и антихристианством, между вавилонской блудницей и антихристом, между несовершенством и богомерзкостью, между греховностью и сатанизмом, стараясь в конце концов побратать добро и зло. Он сближает людей, просто удаленных от христианского идеала, и врагов Христа, взывая к «справедливым и добродетельным чувствам» даже по отношению к антихристу (см.: 2, т. 1, с. 278-279). «И к злу, – наставляет он, – мы должны относиться по-Божьи» (1, т. 1, с. 260). И чем глубже внедряется противник в лоно православия, тем больше оснований находит Соловьев, чтобы отнестись к нему, к «его духовному существу» примирительно со стороны православия, «по-Божьи» (см.: 1, т. 2, с. 316-317), называя и поднятие меча апостолом на защиту Христа «ревностью не по разуму» (1, т. 2, с. 279). И чего же стоит тогда критика и осуждение философом толстовского «непротивления злу насилием»?

ГЛАВА X БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ПУТЬ

Предваряя рассмотрение проблемы зла анализом человеческой и Божественной свободы, Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» поступал так же, как и Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы». Оба мыслителя сходятся на том, что Бог не может быть «объектом» для человека; Он есть субъект, личность, и, в свою очередь, не может находить удовлетворение в высшем Своем творении как в «объекте», т.е. в человеке как в управляемом механизме. Бог есть Бог живых, — живых душ, а не мертвых механизмов. «Представляя себе... человека как безусловно определенного Божественным произволом, — говорит Соловьев, — и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы» (2, т. 2, с. 120).

Приводившееся ранее рассуждение Шеллинга о совестливости («истинной религиозности»), как *невозможности* поступать иначе, еще несет на себе следы представления о механичности нравственного действия, обреченности совестливого человека на добрый поступок, вынужденности поступать так, а не иначе — независимо от собственной человеческой склонности. Русская мысль ищет на этом пути большей одухотворенности, большей самостности, сознательности и свободы в волеии к доброму поступку. Ищет — выскажемся резче — не «раба Божьего», не невольника совести, который, покорствуя ее

велениям и запретам, порой не прочь и посетовать и побунтовать, а свободного сподвижника Божьего, действующего «по своей и Божьей воле».

Ювелирную отточенность этой мысли мы находим у И.Ильина. Человек с духовным характером воспринимает голос совести как волю Божию и в то же время как свое собственное влечение и желание. «Не так дело обстоит, что воля Божия требует от него чего-то, что он *признает* лучшим, но чего ему *не хочется*; а так, что ему самому целостно хочется того, чего от него требует голос Божий. И в этом-то и состоит последний смысл третьего прошения молитвы Господней: «Да будет воля Твоя». Значит, да будет не только Твоя воля надо мною, «на небеси», чтобы я *верно и покорно* принимал ее; но да будет Твоя воля во мне, «на земли», и пусть она станет единственным источником моих хотений» (41, с. 480).

Соловьев берется разрешать вопрос о свободе воли «с точки зрения богочеловеческой». «Всякий действительный союз, — пишет сторонник идеи Богочеловечества, — бывает основан на взаимном воздействии соединяющихся. Акт безусловной истины, открывающийся в Богочеловеке (или совершенном Человеке), должен встретить со стороны несовершенного человечества акт непреложного согласия, связывающего нас с божественным началом» (21, с. 175).

Окончательная точка зрения во вопросу о соединенности человекобожеского с богочеловеческим уже имелась у Шеллинга, хотя изложена она у него не в собственно этическом контексте и не в виде логического утверждения, а образно-эстетически, аналогически. В «Системе трансцендентального идеализма» у него есть блестящее место, предвозвещающее более детальные соловьевские разработки идеи Богочеловечества. Он удачно *во-ображает* ситуацию: представим себе историю как лицедейство, где каждое действующее лицо играет свою роль совершенно свободно и по своему усмотрению. «Если бы

автор был независим от своего произведения, то мы оказались бы лишь актерами, изображающими то, что он сочинил. *Если же он не независим от нас, если он просто открывает и последовательно обнаруживает себя в игре самой нашей свободы, причем таким образом, что без этой свободы не было бы и его самого, то мы становимся соучастниками в создании целого и сами придумываем те особые роли, которые играем»* (8, т. 1, с. 464).

Для Шеллинга важно *пребывать* в истинной точке зрения по этому вопросу, для Соловьева же важно, кроме этого, еще и *становление* ее во временной истории, культурно-историческое *восхождение* к ней, обоснование ее и утверждение в ней как в *достигнутом* результате. Очень трудно поддающийся рассудочному осмыслению момент «нераздельности и неслиянности» остается в богочеловеческом единстве и в высшем пункте его развития (совершенствования), и та совершенная жизнь, предварения которой Соловьев видит в истинном искусстве, основана будет «не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии» (1, т. 2, с. 399).

Чтобы понять размышления Соловьева в этом направлении, надо сначала обратиться к его трактовке западного, человекобожеского пути, обозначенному вехами развития: католицизм — протестантство — рационализм — теоретический и практический материализм и эмпиризм. Каждый этап отмечен своими специфическими противоречиями. «Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже признана передовыми умами на самом Западе». Сознано, что, исходя из материального начала, «начала розни и случайности», достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку невозможно. Изведав на опыте путь соблазнов и искушений, убедившись в его ложности, западное человечество, по Соловьеву, должно рано или поздно обратиться, наконец, от человеко-

божества к богочеловеческой истине. По крайней мере оснований для отказа от человекобожеского пути предостаточно.

Остается еще вопрос: есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственно возможным для человечества путем? По Шеллингу, это единственный способ развития — через опосредствование негативным. Соловьев думает иначе, и его отличие от немецкого мыслителя заключается в объединении осложненного отрицательным опосредствованием развития с продвижением прямым, непосредственным. Он ссылается при этом на фактически существующие формы развития. Ведь на деле не весь христианский мир поддался «великим искушениям» и пошел человекобожеским путем, его избрал только Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы, а народы Востока, воспринявшие культурное наследие Византии, и прежде всего Россия, остались в стороне, не подпав искушениям злого начала. Однако восточная церковь не смогла осуществить истину христианской веры во внешней действительности.

Богочеловеческий путь, удерживающий чистоту и силу Христовой истины, путь Восточной церкви имел свои недостатки, выразившиеся в слабости утверждения *человеческого* начала, которое в западном развитии, т.е. на человекобожеском пути, приобрело как раз интенсивнейшую форму и в силу своей односторонности, абсолютизации *человеческого* начала, было доведено даже до злосчастных извращений — «в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и вовсе отвергаемой» (2, т. 2, с. 168). Безбожный человек — такое же извращение в западном мире, как бесчеловечный бог — в мусульманском.

Индивидуализм, эгоизм, своекорыстие относятся, конечно, к человеческому началу, — отсюда идет человекобожеское направление в том смысле, что человеческое поставляется на место божественного. Это есть *искажен-*

ное, ложное человекобожеское развитие (см.: 1, т. 2, с. 170-171), от которого Соловьев отличает *подлинное* человекобожеское начало, принимаемое им не в индивидуалистическом смысле, не в смысле самообожествления индивида, а как коллективистское, всечеловеческое, притом не замещающее Бога, а осваивающее Его в себе. «Так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со *все*м, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален» (2, т. 2, с. 169).

В русле русской традиции и следуя ближайшим образом Н.Ф.Федорову, Соловьев включает в идею Богочеловечества задачу всечеловеческого и — шире — космического преображения. И здесь важно подчеркнуть не только количественный, всеохватный аспект — широту преображения, но и качественный — степень, или даже глубину. Например, идея органичной оформленности социума, как живого существа, не нова. Соловьев прорабатывает ее глубже, так как обычные уподобления считает упрощенными, сводящими высшую степень организации к устройствам существ низшего порядка. «Обыкновенно за образец для общечеловеческого организма принимают организм животного тела, причем между ними приводятся различные параллели и аналогии, часто доходящие до смешного; между тем животное тело есть только частный случай организма, и пользоваться им здесь можно только как примером для пояснения, а не как основанием для построения» (1, т. 2, с. 176-177).

Идеалом общественности Соловьев делает нечто большее: духовное единство, соответственно идеалу русского народа — устройство общества как церкви, как духовной общности, как свободного многообразия в любовном единстве. То же рассмотрение простирает он на природу, полагая задачей человека не только оживлять омертвленную «цивилизацией» природу, но и одухотво-

рять, обоживать природу (дело, по сравнению с которым задачи теперешней экологии представляются довольно скромными).

Ничего подобного на Западе нет ни в католической, ни в протестантской мысли. Некоторое родство этому можно найти лишь у Якоба Бёме, Франца Баадера и Шеллинга. Подмечая влияние Шеллинга последнего периода на «Чтения о Богочеловечестве», где Соловьев развивает эти мысли, Н.А.Бердяев справедливо вносит существенную оговорку: «Соловьевское учение о Богочеловечестве есть оригинальный плод русской мысли, этого учения в такой форме нет ни у Шеллинга, ни у других представителей западной мысли» (9, с. 196-197)²⁴.

«Двойственная» трактовка Соловьевым *человекобожества* (как противоположного Богочеловечеству и как ступень к нему), у наследников его философии приведенная к явно однозначной трактовке: только как несовместимость с Богочеловечеством (см., например: 23, с. 11), должна быть понята в свете эволюции и конкретизации взглядов самого Соловьева. В человекобожеском прогрессе на Западе он с самого начала угадывал искажение преображенного мира. И во всем секулярном прогрессе Нового времени он, по словам Г.П.Флоровского, «видел точно тайное веяние Духа Христова... В новом европейском развитии Соловьев находил предварение и даже предвосхищение христианской правды» (33, с. 355; 1, т. 2, с. 349). В вопросе о возможностях преодоления безбожия в западном мире Соловьев судил по складу своего национального сознания, с тем «только» весьма существенным отличием от западных суждений о России, что оценивал Запад не в худшую сторону, а в лучшую, наделяя его нашими возможностями, приписывая ему устремления к восстановлению религиозного сознания. Русские условия он как бы переносил на Запад. Он полагал, что там иррелигиозность, приводящая к кризису сознания, будет преодолеваться таким же возвратом к

религии, к Богу, будет преодолеваться по знакомому и близкому нам образцу²⁵. Соловьев не прозревал ни застойности и затяжного характера западноевропейского религиозного кризиса, ни дальнейшего углубления его. С другой стороны, он возводил во всеобщее правило, что, по смыслу религиозной идеи, путь к спасению, возврат к безусловному началу лежит не иначе как через радикальное отделение от него и утверждение в противоположном, но вместе с тем и разрушал, как мы видели, общезначимость этого пути указанием на русский путь, отличный от западного.

В самом деле. Наш философ был убежден, что «только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному требованию воссоединения с безусловным началом» (2, т. 2, с. 15). Но и в этом случае Соловьев высказывается осторожно, осмотрительно, точно: отпадение человеческих природных сил от Божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе обосновать здание человеческой культуры только «может привести» к «требованию» воссоединения с Божественным началом, — еще не к действительному воссоединению; через несостоятельность и роковой неуспех человекобожеского пути получают распространение пессимистические теории, является «самоотрицание», что еще не равнозначно утверждению богочеловеческого пути, а только «приводит» к тому, чтобы встать на этот путь. И тут же делается в «Чтениях о Богочеловечестве» решающее уточнение: «Западная цивилизация имела своей задачей, своим мировым назначением осуществить только отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему», а вот положить начало самому этому религиозному будущему «суждено другой исторической силе» (2, т. 2, с. 16).

Но что бы это могло означать? Или Запад не может своими силами выбраться из глубины падения своего, — но тогда общая схема: «утверждение через самоотрицание» не срабатывает; или если Россия, как «другая историческая сила», должна преодолевать падение в иррелигиозность, которое, однако, она не пережила столь основательно, как Запад, и уже в силу этого еще не должна бы и не могла бы, по принципиальной неисчерпанности отпадения русского сознания от божественного начала, даже приступать к прокладыванию нового «религиозного будущего». А тем самым ослабляется собственное коренное убеждение Соловьева в том, что, согласно русской идее, спасение Европы придет из России.

Одно время Соловьев действительно разделял широко распространенную иллюзию, что представители светской (собственно говоря, иррелигиозной) культуры Запада так же творят добро, как и верующие христиане. Но в конце жизни (особенно в своей «Повести об антихристе») он пересмотрел это свое убеждение.

* * *

Русская ориентация мысли у Соловьева соответствует и формулируемому им смыслу исторического бытия России, и всемирно-исторической ее задаче созидания богочеловеческого общества, основываемого на свободном согласовании Божественного и человеческого начала.

Совершенно четко — и донныне значимо — трактовал Соловьев вопрос о духовной миссии России, о ее предназначении, об отношении ее к западному развитию и Западу к ней; рассматривал и с западной точки зрения, и славянофильской, не будучи, впрочем, безусловным сторонником ни одной из них, ибо имел свою. В «Трех разговорах» у него полемика о войне и мире естественно перехо-

дит в размышления о русской постановке вопроса, в отличие от западноевропейской (и западной, прикрывающей флагом прогресса абсолютизацию компромиссов, ненасильственных политических разрешений международных конфликтов). Он размышляет о судьбе России, о ее своеобразии, о принадлежности к особому культурно-историческому типу, о действительности или недействительности этого греко-славянского типа, о том, насколько он самобытен и насколько гетерономен, о евразийстве, о тяготении к Азии, как реакции на европеизм, и т.д. Ни Кант, ни Гегель, ни Шеллинг таких вопросов не затрагивали, все это было далеко за рамками их философии.

Шеллинг лишь смутно предчувствовал значимость пути России и для нее самой, и для Запада, и для мирового развития в целом, о чем свидетельствуют его соображения, высказываемые в софилософствованиях с русскими, на контакты с которыми ему везло. Н.А.Мельгунов в «Отечественных записках» (1839) пишет об объяснениях Шеллинга в любви к России и русским. В.Ф.Одоевский летом 1842 г. также встречался с Шеллингом, и тот едва ли не в духе гоголевской «Русь-тройки» диву давался: «Чудное дело ваша Россия, нельзя определить, на что она назначена и куда идет она, но к чему-то важному назначена».

О нераскрытых еще возможностях развития России говорили и Кант, и Гегель. Но ни у того, ни у другого не нашлось места ей в философской системе. А у Шеллинга обнаружился для нее уголок в сердце. Он увидел в русских родственные себе души, проявил интерес к православию. В России, в свою очередь, живо распознали суть шеллингианского учения и отнеслись к нему с симпатией, с желанием и способностью его усвоить (10, с. 290-293). Как немецкий язык знали образованные слои в России куда лучше, чем в Германии русский, так с немецкой философией, а с Шеллинговой в особенности, у нас были знакомы значительно шире и основательнее, чем в культурных слоях Германии — с русской.

В философском отношении положительное восприятие Шеллинга в России было обусловлено в XIX в. такими привлекательными для русского сознания сторонами его учения, как идея мировой души, представление о природе как живом организме, устремленность к постижению в Абсолюте, универсализм. Шеллинг сумел откликнуться на многие существенные вопросы своего времени, стоявшие перед теорией познания, перед естествознанием, эстетикой, теорией творчества, нравственно-религиозной жизнью. Все это очень близко к тому, что называют всемирной отзывчивостью русской души, что свойственно и русской философии, чуждой национальной замкнутости, ограниченности и самодовольства, устремляющейся к поиску истины, где бы она ни была, в своих краях или в чужих, на небе или на земле, в глубинах материальной жизни или в собственной груди человека.

Философия Шеллинга достаточно проверена временем, чтобы без тени сомнения утверждать, что она носит не только национальный немецкий характер, но и всемирный. Но такими же достоинствами обладает — мы можем это с такою же уверенностью утверждать — и философия Вл. Соловьева, которая и по внутренним своим целям сосредоточена на всемирности, устремлена не к национальной только, но также и вселенской правде и к согласному сочетанию обеих. Но при всем том соловьевская система философии не уместается ни в Шеллингову, ни в чью-либо другую.

Литература

1. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. М., «Мысль», 1988.
2. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. М., «Правда», 1989.
3. Соловьев В.С. Письма. В 3-х т. СПб., 1908-1911.
4. Соловьев В.С. (Свобода и зло в философии Шеллинга) // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 271-278.
5. Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 1-10. Stuttgart-Augsburg, 1856-1861.
6. Aus Schellings Leben // Briefen. Bd. 1-3. Leipzig, 1869-1870.
7. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. М., 1987.
9. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
10. Гулыга А.В. Шеллинг. 2-е изд. М., 1984.
11. Гулыга А.В. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник. М., 1987.
12. Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1987.
13. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., «Искусство», 1998.
14. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., «Прогресс», 1990.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
16. Писатель и время. М., 1978.
17. Сербиеико В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., «Наука», 1994.
18. Фишер К. Шеллинг. Его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.
19. Штирнер М. Единственный и его собственность. Часть 1-2. СПб., 1907-1909.
20. Müller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951.
21. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.
22. Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Э.Ласо. Томск, «Водолей», 1999.
23. Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1990.
24. Ильин И.А. О национальном призвании России / Ответ на книгу Шубарта // Ильин И.А. Собрание соч. в 10 т. Т. 7. М., «Русская книга». 1998.

25. *Ильин И.А.* О русском национальном самостоянии // *Ильин А.И.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1848-1954 годов. В 2 т. Т. 1. М., «Наука», 1992.
26. *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., «Наука», 1980. 326 с.
27. *Каменский З.А.* Московский кружок Любомудров. М., «Наука», 1980. 327 с.
28. *Кант И.* Сочинения в 6 т. М., «Мысль», 1963-1966.
29. *Лосский Н.О.* Характер русского народа. Книга 1-2. «Посев». Франкфурт на Майне, 1957.
30. *Спиноза Б.* Избранные произведения. В 2-х т. М., 1957.
31. *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 1. СПб., 1991. С. 86.
32. Философия Шеллинга в России XIX века. Под общей ред. В.Ф.Пустарнакова. СПб., РХГИ, 1998.
33. *Флоровский Г.П.* Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., «Наука», 1990.
34. *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения в 14 т. М.-Л., 1929-1959.
35. *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. М., 1911.
36. *Эрн В.Ф.* Нечто о логосе, русской философии и научности // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991.
37. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2-х т. М., 1977.
38. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 8 т. СПб., «Общественная польза», 1901-1903.
39. *Фихте И.Г.* Назначение человека. СПб., 1913.
40. *Ильин И.А.* Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Книга 122 (2).

Примечания

- ¹ Раздел, посвященный анализу принципов Шеллинга в соловьевской диссертации «Кризис западной философии» (1874), в некоторых отношениях представляет собою сокращение (с уточнением и выправлением терминологии) тех или иных пассажей из упомянутой рукописи под редакторским названием «Свобода и зло в философии Шеллинга». В «Кризисе западной философии» опущены ссылки (на труды Шеллинга), имеющиеся в рукописной статье (4). Похоже, что Соловьев обращался к наработанному в своей рукописи материалу и при написании «Оправдания добра» (в связи с анализом происхождения зла и самоотдачи в любви). Редактор выходящего теперь Полного собрания сочинений и писем В.С.Соловьева И.В.Борисова любезно сообщила мне, что набросок этот, извлеченный из архива философа, написан не его рукой. В данной связи возможные сомнения в атрибуции, разумеется, должны быть учтены.
- ² Соловьев толкует свою «свободную теософию» как результат гармонического соединения теологии с философией и наукой, как «цельное знание» (I, т. 2, с. 175). Сколь близка эта точка зрения к Шеллинговой, можно видеть из критического анализа последним теософии Ф.Г.Якоби (8, т. 2, с. 530-553).
- ³ Сравн.: Г.В.Флоровский в «Путиях русского богословия»: «Вообще сказать, вопрос о генезисе системы или мировоззрения нельзя подменять вопросом о «влияниях». Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования, — «влиянием» будет и толчок, побуждение, — влияние может быть и от обратного. Во всяком случае, не следует ссылкой на «влияния» заслонять самостоятельность мыслителя... Всего важнее распознать и охватить основную *интуицию*, найти исходную точку развития, — иначе и о «влияниях» говорить будет трудно» (33, с. 316).
- ⁴ «Протестантизм должен понять, что он *только* переход, только опосредствование, что он нечто лишь в соотнесении с более высоким, посредником которого он выступает» (5, В. 12, S. 321).
- ⁵ Всегда склонная к соединению истины, добра и красоты в завершенную целостность, русская мысль готова искать и признавать наличие большей доли правды в тех западных учениях, в которых эта триада так или иначе просвечивает, — пусть даже она проявляется сквозь схоластические построения. Так, за избытком «логической рассудочности» в учении о предустановленной

гармонии Лейбница И.Киреевский различил еще и с удовлетворением оценил «поэзию мысли», которая «восполняет несколько ее односторонность; ибо думаю, что когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине» (13, с. 289).

6 «Если невозможно чистое, безусловно независимое знание, то точно так же невозможна чистая, безусловно независимая нравственность, то есть свободная от всякого познавательного и эстетического элемента (Кантов практический разум), а равно невозможно и исключительное искусство, т.е. совершенно независимое от теоретического и нравственного элементов. Итак, теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех них одни и те же, а только сравнительной степенью преобладания того или другого элемента в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без всякого действительного осуществления» (1, т. 2, с. 230).

7 Вл.Соловьев намеревался издать три свои книги: «Нравственную философию», затем «Учение о познании и метафизику» и, наконец, «Эстетику». Последний раздел его трилогии оказался представлен для нас только частично, главным образом работами «Красота в природе» (1889) и «Общий смысл искусства» (1890).

8 Святая Троица постигается Гегелем через испытание щупальцами логических категорий; Бог есть бытие, полагающее себя другим в своем инобытии, снимающим, далее, саморазличение как опосредствующий момент в себе самом и возвращающийся к себе. Если мы не осознали этого процесса, то мы не познали Бога. Именно так рассуждает Гегель в «Философии религии» (37, т. 2, с. 295; 241, 248). И.В.Киреевский выявил схоластическую предпосылку, которая исторически была заложена в этого рода рационалистической конструкции (см.: 13, с. 286-287).

9 «Исторически сложившийся строй русской жизни выражается в следующих ясных чертах: церковь, представляемая архиерейским собором и опирающаяся на монастыри, правительство, сосредоточенное в самодержавном царе, и народ, живущий земледелием в сельских общинах. Монастырь, дворец и село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия» (2, т. 1, с. 243; 250). Попытки административных

(цензура) обвинений в колебании исторических основ русской церкви, государства и народности Соловьев считал тяжкими для себя, незаслуженными, обидными уже потому, что уроки его отца, историка Сергея Михайловича Соловьева, научили философа признавать и понимать все великое значение и света Православия, принятого при сятоте Владимире, и монархической государственной власти, и великого исторического призвания народа русского, создавшего общинно-соборный уклад жизни (см.: 2, т. 2, с. 284).

- ¹⁰ Путь от шеллингианских заимствований к оригинальному их развитию из лона собственного восприятия их у нас ясно обозначен еще И.В.Киреевским: «Отрицательная сторона Шеллинговой системы, обнимающая несостоятельность рационального мышления, вряд ли может быть так беспристрастно оценена в Германии, сроднившейся с своим отвлеченным и логическим мышлением, как в России, где, после первого юношеского увлечения чужою системою, человек свободнее может возвратиться к существенной разумности — особенно когда эта существенная разумность согласна с его историческою своеобразностию. Поэтому я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» (13, с. 355).
- ¹¹ В необычайно благодушном тоне отвечает, например, он на беспощадную критику Розанова: «Дорогой Василий Васильевич! В силу евангельской заповеди (Матф. 5, 44) чувствую потребность поблагодарить Вас за Ваше участие в наглоте и довольно коварном нападении на мою книгу в сегодняшнем «Новом времени» (приложение). Так как это маленькое, но довольно острое происшествие не вызвало во мне враждебных чувств к Вам, то я заключаю, что они вырваны с корнем и что мое дружеское расположение к Вам не нуждается в дальнейших испытаниях. Спешу написать Вам об этом, чтобы избавить Вас от каких-нибудь душевных затруднений при возможных случайных встречах. Считайте, что ничего не произошло и что мы можем относиться друг к другу точно так же, как в наше последнее прощанье на Литейной. Будьте здоровы. Искренно Вас любящий Влад. Соловьев» (3, т. 3, с. 47).
- ¹² Соловьев приводит выдержки из М.Штирнера, среди которых есть и такая, в комментариях не нуждающаяся: «Итак, прочь все, что не есть *мое* вполне! Вы думаете, что мое дело должно быть по крайней

- мере «добрым делом»? Что добро, что зло? Я сам свое дело, и я ни добр, ни зол: это одинаково не имеет для меня смысла. Мое дело ни божье, ни человеческое, оно не есть истинное, не есть благое, справедливое, свободное и т.д., но исключительное *мое*, и оно не есть всеобщее, но единственное, как я сам. Кроме меня для меня нет ничего!» (19, часть 2, с. 203).
- 13 Там же у Лосева (с. 398-400) приводятся не учтенные Соловьевым важные соображения, сомнения и доводы против возможности объединения христианских церквей в единую вселенскую церковь. Борьба против крайностей и односторонностей за уравниловку и гармоничную целостность может сама переходить меру, о чем подробнее будет сказано в особой главе.
- 14 «Только в личности есть жизнь, — говорится в другом месте; — и всякая личность покоится на темной основе, которая, следовательно, должна быть и основой познания» (8, т. 2, с. 156).
- 15 «Свободно» в данном случае — в смысле «в соответствии со своей природой». Сравни. Спиноза: «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы» (30, т. 1, с. 362).
- 16 «Часто спрашивали, как разум греков мог вынести противоречия, заключенные в их трагедиях: смертный, предназначенный роком стать преступником, борется *против* рока и все-таки страшно карается за преступление, которое было велением судьбы... В том, что кара добровольно принимается и за *неизбежное* преступление и тем самым в самой утрате своей свободы доказывается именно эта свобода, что в самой гибели выражается свободная воля человека, — во всем этом заключена *высокая мысль*» (8, т. 1, с. 83-84; 7, с. 402-403).
- 17 «Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из (Божественного. — *В.Л.*) центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покоя для своей самости почти необходима» (8, т. 2, с. 127).
- 18 «Вряд ли какой-либо мечтатель мог бы радоваться при мысли, что он будет поглощен бездной божества, если бы он всегда вновь не ставил на место божества свое собственное *Я*. Вряд ли какой-либо мистик мог бы мыслить себя уничтоженным, если бы в качестве субстрата уничтожения он не мыслил всегда свое собственное *Я*. Эта необходимость примысливать повсюду *самого себя*, которая помогала всем мечтателям, пришла на помощь и Спинозе» (8, т. 1, с. 69).

- ¹⁹ Таково же отношение Соловьева к отвлеченным началам в философии, и его докторская диссертация носит название «Критика отвлеченных начал» (1877-1880). А в работе 1889 г. о красоте в природе он писал об отношении таких начал к этике и эстетике: «Существуют отвлеченно метафизические точки зрения, не совместимые с признанием разницы между добром и злом, между красотой и безобразием; но становясь на такие точки зрения, лучше уже вовсе не рассуждать о нравственных и эстетических предметах» (1, т. 2, с. 356).
- ²⁰ «Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство — в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь» (8, т. 2, с. 121).
- ²¹ «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы» (30, т. 2, с. 591; т. 1, с. 362).
- ²² Вот что пишет на этот счет герой мысли в области морали Готлиб Фихте: «Добро всегда слабее, потому что оно просто и может быть любимо только ради самого себя; зло привлекает каждого отдельного человека самыми соблазнительными обещаниями, и совращенные, находящиеся в постоянной борьбе между собою, заключают перемирие, как только увидят добро, чтобы противодействовать ему объединенной силой собственной испорченности. Впрочем, едва ли для уничтожения добра нужно это противодействие; так как люди, стоящие за добро, сами борются между собою вследствие недоразумений, заблуждений, недоверия, тонкого самолюбия, — и часто борются тем сильнее, чем серьезнее стремится каждый осуществить то, что он считает лучшим; они сами уничтожают в борьбе друг с другом собственную силу, которая даже объединившись едва ли могла противодействовать силе зла... Так, по-видимому, превращаются все хорошие намерения людей в пустые стремления, не оставляя после себя следов своего существования; в то же время все совершается в мире так же хорошо или так же дурно, как совершалось бы под влиянием слепых механических сил природы, как вечно и будет совершаться» (39, с. 147-148).
- ²³ О природном мире как хаосе и беззаконии, чему противостоит разумный строй души человека, Шеллинг проводит обстоятельное рассуждение в «Философии искусства» (7, с. 164-170).
- ²⁴ Справедливости ради отмечу противоположные оценки Г.В.Флоровского (33, с. 361-364).

- ²⁵ Русское безбожие, как заметил В.Шубарт, иное, чем на Западе: оно не холодное сомнение, не безразличие, а огненный вызов Богу (как у Ивана Карамазова), трепещущее кощунство, восстание, жалоба на Бога, жгучая тоска по утерянном Боге. Само безбожие носит у русских характер религиозного неистовства, переходящего в богоискательство, богостроительство, в новое религиозное сознание или же в возвращение к православию, как это в подробностях показано в работе Г.П.Федотова «Трагедия интеллигенции» (см.: 31, с. 89-95).

Содержание

Введение	3
<i>Глава I</i>	
Пересечения русской и шеллингианской мысли	11
<i>Глава II</i>	
Преимущественные направления в этических исследованиях	33
<i>Глава III</i>	
Проблема целостности в учении о добре и зле	39
<i>Глава IV</i>	
Рок и моральная свобода	61
<i>Глава V</i>	
Свобода естественная и нравственная. Необходимость естественная и нравственная	77
<i>Глава VI</i>	
«Искать то, что лежит вне и выше всякого противоречия» Всеохватна ли диалектика?	93
<i>Глава VII</i>	
К преодолению зла	108
<i>Глава VIII</i>	
«Темная» и «светлая» природа	126
<i>Глава IX</i>	
Опасные тенденции универсализма и их преодоление	135
<i>Глава X</i>	
Богочеловеческий и человеческий путь	149
Литература	159
Примечания	161

Научное издание

Лазарев Валентин Васильевич

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ГЕРМАНИИ И РОССИИ.
ШЕЛЛИНГ И ВЛ.СОЛОВЬЕВ**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Ю.А.Аношина, А.А.Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.09.00.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 05,21. Уч.-изд. л. 07,32. Тираж 500 экз. Заказ № 036.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14