

Всеволод Кузнецов, (Винница)

ПРОСВЕЩЕНЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА (ПОСТАНОВКА ВОПРОСА)

Заявленная в данной работе тема вполне способна вызвать недоумение. В самом деле, какое отношение имеет Вл. Соловьев к Просвещению? Кажется, никакого. Все, однако, зависит от угла зрения, под которым рассматривается сущность Просвещения.

Среди всего многообразия подходов к пониманию данного явления можно выделить два основных. Первый достаточно жестко связывает просвещенческую идеологию с формированием капитализма: «Под Просвещением принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений. Будучи закономерной ступенью в культурном развитии любого государства, вступающего на путь индустриализма, Просвещение, независимо от национальных особенностей его проявления в той или иной стране, отличается целым рядом общих черт, среди которых: демократизм, связанный с необходимостью приобщения к культуре и знанию широких слоев общества; рационализм, означающий веру в неограниченные возможности человеческого разума (согласно Канту, Просвещение – это “выход из состояния несовершеннолетия”, которое есть “неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом”); исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, в наличие единых целей исторического развития» [Румянцева, 2002: с. 840 – 841].

Второй подход опирается на идею множественности Просвещений, возникающих в разные исторические эпохи. В этом случае Просвещение может быть определено как «течение в области культурной и духовной жизни, ставящее себе целью заменить воззрения, основывающиеся на религиозном или политическом авторитете, такими, которые вытекают из требований

© В. Кузнецов, 2012

человеческого разума и могут выдержать критику со стороны каждого индивида в отдельности. Это понятие просвещения, составлявшего не раз историческую эпоху духовного развития (в античном мире, напр., эпоха после смерти Сократа), стало выражением общего процесса, постепенно охватившего ряд стран, и в первую очередь Европу (17 – 18 вв.), причем в различных государствах и в различных областях жизни этот процесс протекал по-разному» [Просвещение, 2005].

При этом (как показывают оба определения) избираемые характеристики Просвещения часто оказываются довольно расплывчатыми и в конечном счете сводятся к пресловутому культу Разума. Отсюда возникает та «безбрежность» в восприятии Просвещения, с которой боролся В. Ф. Пустарнаков [Пустарнаков, 2001]. Иногда подобная «безбрежность» воистину чрезмерна.

Что же касается автора этих строк, то он, с одной стороны, пытается быть безбрежным, а с другой, все же хочет сделать смутный и расплывчатый образ Просвещения более четким и лучше очерченным.

Итак, Просвещение – это не стадия в развитии культуры, не культурная эпоха и даже не культурное течение, имеющее строго определенные исторические координаты. Просвещение – это культурный феномен, возникающий там и тогда, где и когда формируются благоприятствующие его рождению обстоятельства.

Что же это за феномен? В самом упрощенном виде *Просвещение есть выдвижение на первый план эдукационных проблем, т. е. проблем воспитания и обучения* [см. также определение в Кузнецов, 2006: с. 90–91]. Но это еще не все. В каждом более-менее сложном обществе наличествует специальная эдукационная сфера человеческой деятельности, четко или не очень отграниченная от иных ее сфер. Развитие эдукационной сферы влечет за собой институционализацию эдукационной деятельности (уже в Древнем Египте существовали общие и специализированные школы, а также нечто среднее между вузами и научно-исследовательскими институтами – «дома жизни»).

В обычных условиях воспитание и обучение членов общества осуществляется в основном в семье и в рамках эдукационной сферы. *Однако в определенных исторических ситуациях эдукационная деятельность может выходить (буквально выплескиваться) за рамки эдукационной сферы. Тогда возникает феномен просветительства. Две главные разновидности просветительства – пропагандистское и модернизационное. Первое, как явствует из самого названия, порождается необходимостью пропаганды тех или иных идей – религиозных, политических, научных и проч. Второе связано с нуждами модернизации и призвано подготовить общество к необходимым изменениям.*

Просвещение сходно с просветительством, поскольку тоже вызывается к жизни выплескиванием эдукационной деятельности за рамки эдукационной сферы. Но оно и отлично от просветительства, поскольку возникает

тогда, когда просветительский выход за рамки сопровождается проявлением тенденции к онтологизации самой эдукационной деятельности. При этом понимание эдукации расширяется до предела. В просвещенческих идеологических конструктах в качестве объектов эдукации могут выступать народы, общества и человечество в целом, природа и космос и т. д.

Главным признаком Просвещения является эдукационизм: *взгляд на мир сквозь призму проблем воспитания-обучения*. А главным признаком просвещенческого эдукационизма служит *направленность на работу непосредственно с природой объекта*. При этом возможны *мягкий, жесткий и радикальный варианты*. Первый предполагает *наиболее полное выявление свойств обрабатываемой природы, исправление ее недостатков, устранение повреждений, восстановление некоего исходного состояния*. Часто вопрос вообще ставится лишь о том, чтобы *вернуть объект от неприродного способа функционирования к природному*. Второй – это *стремление к коренному изменению природы объекта*. И, наконец, в третьем случае *постулируется наличие объекта, лишённого природы и ставится задача эту природу создать*.

Просвещение *утопично*, поскольку *утопией* является *то идеальное состояние природы обрабатываемого объекта, которого просвещенец стремится достичь*. Просвещенческие утопии весьма разнообразны, но особое место в культурном континууме любого Просвещения занимают обычно утопии *антропологические*.

Просвещение *квазирелигиозно*. Оно либо *паразитирует на существующей религии, стремясь как-то переделать ее, приспособить к своим нуждам*, либо *пытается подменить религию собственными идеологическими конструктами, осознанно или неосознанно стремясь к превращению в суррогатный заменитель религии* [понятие «суррогатный заменитель религии» истолковано в Кузнецов, Нерушева, 2002: с. 28]. В последнем случае может возникать *просвещенческий атеизм как средство борьбы с конкурирующей идеологией*.

Следует, однако, учитывать, что Просвещение не только имитирует религию, но кое в чем действительно ей *родственно*. Ведь религия тоже ориентирована на преобразование человеческой природы. И ей также свойствен специфический эдукационизм. Но это в самом общем виде. А дальше идут нюансы, связанные со спецификой той или иной конкретной религии и определяющие возможность или невозможность перехода от данной религии к Просвещению, характер взаимоотношений между данной религией и Просвещением и т. п. Поскольку речь в этой статье идет о русской культуре, то я не стану говорить о религии вообще, но только и исключительно о христианстве. В последнем действует мощное просветительское начало. Не будет преувеличением и утверждение, что в христианстве наличествуют сильные просвещенческие интенции. И все же пока христианство доминирует в культуре, никакие просвещенческие интенции и тенденции не приводят

к формированию полноценного Просвещения. А едва только христианство начинает сдавать позиции, как рождаются просвещенческие течения, то паразитирующие на нем, то прямо пытающиеся противостоять ему.

В чем здесь дело? Обратимся к одной из работ В. С. Горского. Исследователь рассматривает смысл понятия «просвещение» в православной традиции: «"Просвещение", согласно Василию Кесарийскому, – это возвышение человека до первоначального своего состояния, когда он подобно ангелам и прочим обитателям „второго неба" был существом, состоящим из световой субстанции (где свет – разум). Это состояние человек утратил в результате „грехопадения". А поэтому главной нравственной задачей считалось восстановление утраченного человеком „богоподобия" – „просвещение" его» [Горский, 1988: с. 100]. Здесь просвещение понимается как акт восстановления поврежденной грехопадением человеческой природы. Постановка вопроса вполне приемлемая для любой разновидности паразитирующего на христианстве Просвещения. Но В. С. Горский продолжает свои разыскания дальше: «Важнейшим шагом на пути к достижению этой цели считалось крещение. Поэтому Иаков Мних в „Памяти и похвале князю Рускому Володимеру" именно как акт „просвещения" интерпретирует принятие христианства Владимиром и введение его на Руси. Владимир, подчеркивает Иаков, „святымъ крещеньем просвети и свободи всяку душу"» [там же]. Просвещение, таким образом, оказывается результатом действия благодати, получаемой человеком при крещении. На первый план выводятся не человеческие эдукационные усилия, но чудотворная сила религиозного таинства, божественная сила. Человеческое же просветительство лишь споспешествует вышним силам. «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим. 9, 16).

Пока вопрос ставится так, пути для формирования полноценного Просвещения закрыты. Последнее начинается там и тогда, где и когда становится возможной инверсия, в результате которой именно подвизающийся со своими эдукационными усилиями пробивается на первый план.

Параллельно меняется и отношение к Богу. Так, скажем, просвещенец Чаадаев пишет: «В день создания человека Бог с ним беседовал и человек слушал и внимал ему: таково истинное происхождение человеческого разума; психология никогда не отыщет объяснения более глубокого. В дальнейшем он частично утратил способность воспринимать голос Бога, это было естественным следствием дара полученной им неограниченной свободы. Но он не потерял воспоминания о первых божественных словах, которые воспринял его слух. Вот этот-то Божественный глагол к первому человеку, передаваемый от поколения к поколению, поражает человека в колыбели, он-то и вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо. Тем же действием, которое Бог совершал, чтобы извлечь человека из небытия, он пользуется и сейчас для создания всякого нового мыслящего существа. Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредст-

во ему подобных» [Чаадаев, 1991: т. 1, с. 384–385]. Здесь Бог действует по существу как наставник-просветитель. Сначала непосредственно, затем – при посредничестве учителей-людей. Так Всевышний включается в просвещенческую иерархию учителей.

Впрочем, с инверсии все обычно лишь начинается. В дальнейшем же, приспособлявая религию к собственным нуждам, Просвещение способно использовать в своих целях даже вполне чуждые ему идейные конструкты.

Просвещение, как и просветительство, может быть связано с *нуждами модернизации*. Вот и в России просвещенческая идеология начала формироваться в XVII веке, в русле взаимосвязанных процессов модернизации и освоения европейской культуры. А после и в результате петровских реформ в XVIII – начале XX века верхушечный слой русской культуры становится преимущественно просвещенческим.

Что же касается непосредственно Вл. Соловьева, то он как порождение этой верхушечной культуры не остался вне просвещенческих влияний. Впрочем, я не стал бы спешить с отнесением философа к собственно просвещенцам. Возможно, его учение всего лишь укладывается в рамки *парапросвещенческой культуры*, неизбежно формирующейся вокруг любого сильного Просвещения. Вопрос об этом нуждается в более детальном рассмотрении. Однако уже сейчас мне представляется вполне ясным следующее: *тенденция к опоре на просвещенческую парадигму у Соловьева присутствует*, причем в целом ряде программных произведений философа означенная парадигма просматривается достаточно отчетливо. О некоторых наиболее существенных чертах соловьевского восприятия данной парадигмы здесь и пойдет речь (полную характеристику вопроса невозможно дать в сравнительно короткой статье).

Прежде всего, у Соловьева обнаруживается стремление к эдукационистскому восприятию многих важнейших проблем его учения. Ключевым понятием, характеризующим соловьевский эдукационизм, является понятие *совершенствования*. Совершенствоваться необходимо отдельному индивиду и обществу в целом: «Имея своею задачей осуществление безусловных норм добра, или деятельного (практического) совершенства, нравственная организация человеческой жизни определяется вообще как *совершенствование*. <...> Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным*, или обществом» [Соловьев, 1990: т. 1, с. 485].

В другом месте философ говорит о тройном объекте усовершенствующего усилия: «<...> По естественным и нравственным основаниям процесс совершенствования, составляющий нравственный смысл нашей жизни, может быть мыслим только как процесс собирательный, происходящий в собирательном человеке, то есть в семье, народе, человечестве. Эти три вида собирательного человека не заменяют, а взаимно поддерживают и воспол-

няют друг друга и, каждый своим путем, идут к совершенству. Совершенствуется семья, одухотворяя и увековечивая смысл личного прошедшего в нравственной связи с предками, смысл личного настоящего в истинном браке и смысл личного будущего в воспитании новых поколений. Совершенствуется народ, углубляя и расширяя свою естественную солидарность с другими народами в смысле нравственного общения. Совершенствуется человечество, организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, все более и более соответствующих окончательной цели – сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку, или Царству Божию; организуется добро религиозное, или благочестие в церкви, которая должна совершенствовать свою человеческую сторону, делая ее все более сообразною стороне Божественной; организуется добро междучеловеческое, или справедливая жалость, в государстве, которое совершенствуется, расширяя область правды и милости насчет произвола и насилия внутри народа и между народами; организуется, наконец, добро физическое, или нравственное отношение человека к материальной природе в союзе экономическом, совершенство которого не в накоплении вещей, а в одухотворении вещества как условия нормального и вечного физического существования» [там же, с. 545–546].

Процесс совершенствования требует обработки и человеческой природы и Природы как земной тотальности. Причем эта обработка мыслится в духе федоровской «философии общего дела». Человеку предлагается «одухотворяющая работа <...> над своею телесностью и над земною природой вообще» [там же, с. 489]. Философ говорит о «положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения» [там же, с. 538]. К этой конструкции прилагается явно заимствованная у Оригена идея апокатастасиса [Заикин, 2000: с. 23–24]. Кстати, подобный ход рассуждений не чужд и классическому европейскому Просвещению [Кузнецов, 2006: с. 105].

Сущность человека Соловьев полагает в его разумности. Разумность оказывается достаточным основанием для того, чтобы избрать мягкий вариант обработки человеческой природы: «Безотносительное достоинство человека состоит в несомненно присущей ему абсолютной форме (образе) *разумного* сознания. <...> Его сознание сверх явлений жизни определяется еще *разумом истины*. Сообразуя свои действия с этим высшим сознанием, человек может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя из пределов человеческой формы*» [Соловьев, 1990: т. 2, с. 502].

Впрочем, рассматривает философ и иные варианты. В монологической части рукописи «София» ставится вопрос о преодолении природы – как внешней, так и внутренней: «Как в природном бытии животного субъективная сторона, которая заключается в животных желаниях, и объективная сторона, которая состоит в чувственном восприятии внешних объектов, служащих удовлетворению этих желаний, составляют только животную

жизнь, сущностный характер которой – в полном подчинении данной природной реальности, как внутренней, так и внешней; – таким же образом в духовном бытии человека субъективная или моральная сторона, которая заключается в стремлении к целям общим и универсальным, и объективная или интеллектуальная сторона, которая заключается в познании всеобщих истин, эти высшие цели определяющих, – составляют единую духовную жизнь, сущностный характер которой заключается в преодолении природы, данной нам во внешней реальности, во внешних объектах равно как и в самом субъекте» [Соловьев, б. г. (а)]. А это уже заявка на жесткий вариант.

В том же тексте содержатся рассуждения об ослабленности человеческой природы в современную автору эпоху и начале постепенного перехода человека в некое эфирное состояние, близкое к состоянию духов: «Очевидно, что человеческий ум в зрелую историческую эпоху, обладая всем опытом прошедших лет и находясь под действием и влиянием бесчисленного множества существ, как живых, так и умерших, лишен тем самым простоты и первобытной силы, его жизнь детерминирована гораздо большим числом связей и благодаря этому он более свободен, более индивидуализирован, в большей степени является хозяином природы, ближе к духовному состоянию. Природные основы его психического и физического бытия разрушены, ослаблены одновременным действием многих внутренних и внешних факторов, они им больше не обладают, <бытие> от них освободилось. Это состояние внешне выражается в чрезвычайном развитии нервной системы, как центральной, так и периферической, которая служит органом эфирному и психадическому телу и, тем самым, его развитию <...>» [там же]. Речь здесь несомненно идет о коренном изменении природы человека. Кроме того, в истории просвещенческой мысли всякие рассуждения об ослабленности человеческой природы обычно являются предпосылкой для конструирования эдукационного объекта вовсе лишённого природы. Таким образом, тут также содержится намек на возможное движение в сторону радикального варианта.

Соловьев явственно тяготеет к онтологизации эдукационной деятельности: «То самое безусловное значение человеческого существа (его способность быть носителем вечной жизни и причастником божественной полноты бытия), которое мы религиозно чтим в отшедших, мы нравственно воспитываем в грядущем поколении, утверждая его связь с теми как проявляющуюся чрез торжество над временем и смертью. <...> Если педагогика желает иметь общий положительный принцип, бесспорный в нравственном смысле и сообщающий безусловное достоинство ее стремлениям, то она найдет его только в одном: *нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела – приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех*» [Соловьев, 1990: т. 1, с. 498]. Здесь особенно важно то, что «способность быть <...> причастником божественной полноты бытия» не дается свыше, но «нравственно воспитывается» (чисто просвещенческий ход мысли).

При этом не упускается из виду и общераспространенное понимание эдукации как процесса овладения культурным наследием человечества: «Высшая, безусловная нравственность <...> обязывает настоящее поколение передать новому двоякое наследие: во-первых, все положительное, что добыто прошедшим человечества, все результаты исторического сбережения, а во-вторых, способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага, для нового приближения к высшей цели. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно *традиционным* и *прогрессивным*» [там же, с. 495]. Однако эта привычно понимаемая эдукация должна быть подчинена метафизическим целям.

Традиционный эдукационный процесс может также переходить в процесс мистического постижения гнозиса. Любопытный образчик такого перехода дан в поэме «Три свидания». Соловьев описывает свою работу в Британском музее. Его библиотечные штудии выглядели бы вполне академично, если бы в качестве научного руководителя не выступали бы высшие силы, прямо и непосредственно указывающие философу, что ему необходимо изучить для постижения Софии:

Все ж больше я один в читальном зале;
И верьте, иль не верьте, – видит Бог,
Что тайные мне силы выбирали
Все, что о ней читать я только мог.

Когда же прихоти греховные внушали
Мне книгу взять «из оперы другой», –
Такие тут истории бывали,
Что я в смущеньи уходил домой [Соловьев, 1999: с. 790].

Ведет же вся эта наука к откровению Вечной Женственности:

И вот однажды – к осени то было –
Я ей сказал: о, божества расцвет!
Ты здесь, я чую, – что же не явила
Себя глазам моим ты с детских лет?

И только я помыслил это слово, –
Вдруг золотой лазурью все полно,
И предо мной она сияет снова, –
Одно ее лицо, – оно одно [там же].

Описанный подход к эдукации находит опору в специфическом рационализме Соловьева, тесно породненном с мистицизмом [Коротков, 2008: с. 74; Гриб, Целищев, 2009: с. 69]. Сам мыслитель так характеризует это родство: «<...> Природное (эмпирическое) и рациональное начало в нашем познании

должны быть внутренне связаны с его началом мистическим, которое в них и через них должно осуществляться <...>» [Соловьев, 1990: т. 1, с. 742]. Философ также отстаивает возможность метафизического познания (причем именно разумного) [там же, т. 2, с. 208–214], подчеркивая при этом, что разница между физическим и метафизическим познанием не так уж и велика: «<...> Всякое действительное познание, как физическое, так и метафизическое, есть, материально говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие» [там же, с. 212–213]. Впрочем, это и неудивительно, ибо Соловьев – гностик, а для гностицизма характерно соединение сверхрационального познания с рационализацией сверхъестественного, с философской спекуляцией [Йонас, 1998: с. 50–52].

Кстати, подобные установки отнюдь не противоречат просвещенческой направленности той или иной системы. Ведь и сам гностицизм зарождается как разновидность позднеантичного Просвещения.

И вообще следует отметить, что для Просвещения необходим вовсе *не безусловный примат рационализма*, как часто полагают, а всего лишь *его более-менее представительное присутствие*. Обрамление же рационализма может быть *любым* – хотя бы даже и мистическим.

Демонстрирует Соловьев и образчик просвещенческой инверсии вышеуказанного толка: «До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. <...> До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом – истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом – разум божественный <...> и результатом (порождением) – Богочеловек, т. е. Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основою, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т. е. человек воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т. е. в совокупности со *всею*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество, или Вселенская Церковь <...>» [Соловьев, 2000: с. 239].

Иначе говоря, в дохристианские времена человеческая природа была объектом усовершенствования, а божественное начало – субъектом процесса преобразований. После возникновения христианства человеческий разум перебирает на себя роль субъекта. Причем, как видно из других рассуждений философа, человек по-прежнему продолжает оставаться объектом воздействия, но теперь уже собственного. В то же время, как следует из только что приведенной цитаты, объектом обработки каким-то неясным образом становится теперь и божественное начало. Итак, перед нами весьма убедительное выражение просвещенческих принципов.

Просвещению чужд чисто утилитарный подход к эдукации. Оно, к примеру, не может быть ориентировано на игнорирующее ценностную сферу продуцирование узких специалистов. Поэтому Просвещению свойственна *предельная этизация эдукационного процесса*.

У Соловьева мы находим все необходимые предпосылки для этизирующего подхода к эдукации. В частности философ постулирует наличие у человека потребности особого рода: «В действительности же человек не довольствуется лишь теми наслаждениями, которые ему доставляет удовлетворение его природных желаний, и которые являются для него общими с животными: чтобы быть счастливым, он должен удовлетворить потребность, присущую исключительно ему – в моральном деянии и в познании истины. Действовать морально, – значит действовать в соответствии с общими и универсальными принципами, а не под воздействием животных инстинктов; знать истину, – значит знать вещи в их всеобщности и цельности, а не в их внешней реальности, всегда частичной и преходящей» [Соловьев, б. г. (а)]. При этом мыслитель настойчиво подчеркивает сущностное единство познавательной потребности и потребности в моральном действии: «Говоря о потребностях в моральном деянии и в познании истины, я рассматриваю их, как одну потребность, так как они тождественны в своем сущностном характере» [там же].

Соловьев – утопист. В его творчестве обнаруживаются теократическая политико-правовая утопия [Исаев, 1991: с. 65–110] и эротическая (эротико-теократическая) утопия [Лосев, 1990: с. 222–223; Заикин, б. г.]. Обе они весьма любопытны, но не менее интересна утопия антропологическая.

Впрочем, эротическая и антропологическая утопии у Соловьева тесно связаны, причем обе имеют выходы в пространство эстетики. Н. И. Димитрова вообще говорит об эстетической и эротической утопиях, переходящих в антропологическую: «Как хорошо известно, среди путей, ведущих к спасению и обожению, Соловьев выделял два аспекта человеческой творческой деятельности – искусство и любовь. По Соловьеву, обе эти сферы призваны осуществить синтез материального и духовного, человеческого и божественного. Искусство и эрос – две прямые дороги, ведущие к теозису, к реальному – имеющему произойти “здесь и сейчас” – просветлению природы человека и её преобразению в божественную. Они неотделимы друг от

друга, так как каждое творческое вдохновение по необходимости проникнуто эросом. Соловьевские философия искусства и философия любви – это две грандиозные утопии, провидящие будущий статус человека, чьей важнейшей характеристикой является достигнутое им, этим будущим человеком, бессмертие» [Димитрова, 2010: с. 18].

Соловьевская антропологическая утопия предлагает идеал всеединого человека, для создания которого необходимо «установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде <...>» [Соловьев, 1990: т. 2, с. 547].

Установление сизигии видится Соловьеву так: «Дело любви есть воссоединение человека и, через человека, всего созданного существования. Здесь мы имеем задачу тройного единения. 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» [Соловьев, 2000: с. 335]. Всеединый человек выступает в философии Соловьева в качестве одной из главных целей эдукационных усилий.

В сфере религиозной философии начинает с идеи новой вселенской религии, которую определяет следующим образом: «Вселенская религия есть не только положительный синтез всех религий, но и синтез религии, философии и науки, и затем сферы духовной или внутренней вообще со сферой внешней, с жизнью политической и социальной. Религия, становясь вселенской, теряет свой исключительный характер, она становится больше, чем религией, она более не противопоставлена другим сферам человеческой жизни, но их всех включает в себя» [Соловьев, б. г. (b)].

В дальнейшем Соловьев как будто бы переходит к попыткам приспособить христианство к нуждам собственного учения. Однако вполне возможно, что этот поиск возможностей паразитирования на христианстве является лишь верхушкой айсберга. Как верно заметил С. П. Заикин, «надо иметь в виду, что Вл. Соловьев отдавал себе отчет в неприемлемости “вселенской религии” не только для церковного клира, но и для “мира” – воспитанной на православных традициях слушательской и читательской аудитории последней четверти XIX в. По этой причине его теория мирового процесса распалась на два варианта – “экзотерический”, подготовленный им к публикации, и “эзотерический”, представленный в рабочих записях и неизданных работах <...> Где он верен себе, а где за него говорит “злоба дня” – определить чрезвычайно сложно <...>» [Заикин, б. г.].

По мнению А. П. Глазкова, «Соловьев создал философскую систему, которая растворила в себе, в своих нехристианских по происхождению принципах христианскую догматику» [Глазков, 2010: с. 62]. При этом суть этой

системы (нехристианская суть) все время оставалась неизменной до самого конца жизни ее автора, в силу внутренней статичности соловьевского учения. «Философия всеединства, несмотря на известные поправки, которые вносил в нее с течением времени Соловьев, является удивительно целостной системой, пронизанной единым духом и покоящейся на неизменном, едином религиозно-онтологическом фундаменте. Формальное различие периодов творчества Соловьева характеризуется по большей части лишь новизной в представлении ее разных аспектов, отдельных граней, отказом от крайностей, необычностью форм изложения. Философ достраивал контуры своей системы, менял акценты, добавлял в нее новые штрихи и детали, от чего-то отказывался, но основания своей системы, которые он сформулировал в самом начале своего творческого пути, особенно в период работы над рукописью «София», он не пересматривал. В. С. Соловьев не сделал никаких заявлений по поводу коренной перемены своих религиозных взглядов в печати, нет этих перемен и в его поздних фундаментальных трудах, и у нас, таким образом, нет достаточных оснований, судить о том, что он отказался от своих основополагающих идей и в последний период его творчества» [там же, 2010: с. 57].

И – последнее. Для европейского классического Просвещения «характерны эротизация и гендеризация культуры», связанные «в первую очередь с тем, что отношения полов, с просвещенческой точки зрения, воспроизводят оппозицию природы и культуры (женщина – природное начало, мужчина – культурное)» [Кузнецов, 2006: с. 96]. Поэтому отношения полов выражают здесь диалектику стремления к подчинению Природе и стремления к достижению власти над Природой [Кузнецов, 2005].

У Соловьева дело обстоит несколько иначе. Взаимоотношения полов выражают у него взаимоотношение природного и сверхприродного начал: «Человеческий индивидуум, будучи в себе или субъективно единением Божественного Слова и человеческой природы, должен приступить к осуществлению объективному или для себя этого единения, став на путь внешнего раздвоения. Чтобы действительно познать себя в своем единстве, человек должен был различить себя, как субъекта познающего или деятельного (муж – человек в собственном смысле), от себя же, как объекта познанного или пассивного (женщина). Таким образом, противопоставление и единение Божественного Слова и земной природы воспроизводятся для самого человека в различии и единении полов» [Соловьев, 2000: с. 283].

Философ вменяет в обязанность мужчине неустанную работу над женской природой. Подобного рода эдукационную деятельность Соловьев приравнивает к созидательной деятельности Бога: «Как Бог творит вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение» [Соловьев, 1990: т. 2, с. 529].

Такое уподобление неслучайно. Ведь через мужчину в данном случае действует сила Божья: «<...> Человек для своего творческого действия

имеет в лице женщины материал, ему самому равный по степени актуализации, перед которым он пользуется только потенциальным преимуществом почина, только правом и обязанностью первого шага на пути к совершенству, а не действительным совершенством. <...> Отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия. <...> Человек и его женское alter ego восполняют взаимно друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле, достигая совершенства только через взаимодействие. Человек может зиждительно восстанавливать образ Божий в живом предмете своей любви только так, чтобы вместе с тем восстановить этот образ и в самом себе; а для этого он у самого себя силы не имеет, ибо если б имел, то не нуждался бы и в восстановлении; не имея же у себя, должен получить от Бога. Следовательно, человек (муж) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женского дополнения не сам по себе, а как посредник или проводник Божественной силы» [там же, с. 530].

Таким образом, здесь мы видим движение от просвещенческого к религиозному эдукационизму (тогда как в других случаях философ движется в противоположном направлении). С одной стороны, подобный подход свидетельствует о нестойкости просвещенческих ориентаций Соловьева. С другой, рассматриваемый мыслительный конструкт, хотя и является непросвещенческим по сути, но при включении в просвещенческий контекст способен послужить делу встраивания Бога в иерархию просветителей.

Соловьев настойчиво подчеркивает, что изображаемый им здесь эдукационный процесс выше профанной эдукации: «<...> Мужчина представляет активное, а женщина – пассивное начало <...> первый должен образовательно влиять на ум и характер второй <...> но мы имеем в виду не это поверхностное отношение <...>» [там же, с. 529].

Обработка женской природы – путь к осуществлению специфической версии антропологической утопии, к сотворению «женщины, какой она должна быть»: «В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется <...> Свое природное дополнение, свое материальное другое – женщину человек видит здесь не так, как она является внешнему наблюдению и как ее видят другие, посторонние, а прозревает в ее истинную сущность или идею, в то чем она первоначально назначена быть, чем ее от века видел Бог и чем она окончательно должна стать. Тут и за материальною природой в ее высшем индивидуальном выражении – женщине признается на деле безусловное значение, и она утверждается как нравственное лицо, как самоцель, или как существо, способное к одухотворению и “обожению”. Из такого признания вытекает нравственная обязанность действовать в смысле реализации в этой действительной женщине и ее жизни того, чем она должна быть. Этому соответствует особый характер высшего любовного чувства и у женщины, видящей в своем избраннике

действительного спасителя, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни» [там же, т. 1, с. 491].

Таким образом, в творчестве Соловьева могут быть выявлены некоторые базовые элементы просвещенческой парадигмы. В то же время складывается впечатление, что философа нельзя отнести к последовательным просвещенцам (об этом свидетельствует, к примеру, сохранение идейных конструктов, характерных для религиозного эдукационизма). Впрочем, насколько далеко продвинулся мыслитель по пути к Просвещению, можно установить лишь в ходе дальнейшего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Глазков А. П. К вопросу о религиозных основаниях эсхатологии Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. – 2010. – Вып. 2 (26). – С. 55–63.
- Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. – К.: Наукова думка. – 1988. – 213 с.
- Гриб С. А., Целищев Ю. В. «Цельное знание о целостном бытии» и современность // Соловьевские исследования. – 2009. – Вып. 3 (23). – С. 63–70.
- Димитрова Н. И. Философия искусства и любви – Владимир Соловьёв в эпоху Серебряного века // Соловьевские исследования. – 2010. – Вып. 3 (27). – С. 18–22.
- Заикин С. П. Метафизика Вл. Соловьева // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.rednet.ru/~zaikin/sol/books/zaikin02.html>
- Заикин С. П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева // Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука. – 2000. – С. 5–34.
- Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). – М.: Наука. – 1991. – 268 с.
- Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / пер. с англ. К. А. Щукина. – СПб.: Лань – 1998. – 384 с.
- Коротков В. Е. Концепция цельного знания В. Соловьева и современная эпистемология // Соловьевские исследования. – 2008. – Вып. 19. – С. 73–76.
- Кузнецов В. Г. Под игом женщины: просвещенческая диалектика власти Природы и власти над Природой // Sententiae. – XII (1 / 2005). – С. 104–123.
- Кузнецов В. Г. Френсис Бэкон и формирование классической просвещенческой парадигмы Нового времени // Sententiae. – XIV – XV (1 – 2 / 2006). – С. 89–113.
- Кузнецов В. Г., Нерушева Л. Г. Философия в будуаре: просвещенческое любомудрие и эротика // Sententiae. – V (1 / 2002). – С. 22–34.
- Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. – М.: Прогресс. – 1990. – 720 с.
- Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. – М.: ИНФРА-М. – 2003 // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/184/word/prosveschenie>
- Пустарнаков В. Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М.: ИФРАН. – 2001 // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/catalog.html>
- Румянцева Т. Г. Просвещение // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. – 2002. – С. 840–841.
- Соловьёв В. С. Россия и вселенская церковь. – Мн.: Харвест. – 1999. – 1600 с.
- Соловьёв В. С. София. Начала вселенского учения. – б. г. (а) // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://mesogaia-sarmatia.narod.ru/soloviov-sofia.htm>

Соловьев В. С. София. Первая триада. Первые начала. – б. з. (b) // Электронный ресурс.

Режим доступа: <http://mirosvet.narod.ru/sol/sofl.htm>

Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль. – 1990.

Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука. – 2000. – 384 с.

Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. – М.: Наука. – 1991.

Статья одержана редакцією 10.11.2011

Vsevolod Kuznetsov (Vinnytsia)

The Intentions of Enlightenment in Vl. Solovyov's Work (Introduction of this Problem)

The author of this article tries to make clear whether there are any elements of Russian enlightenment paradigm. They are: 1) specific educationism that needs processing of human nature; 2) anthropological utopia that is constructing the human ideal, identical with the world and the Absolute as final result of Universal process of educationism; 3) the attempt to adapt Christianity to enlightenment ideology; 4) the desire to highlight erotic and gender problem. All this items can be found in the texts of Solovyov. But instability discovered in the course of the foresaid problem Solovyov's points of view doesn't allow to give definite answer to the question, whether one should call Solovyov's art Enlightenment itself or its environment.

Vsevolod Kuznetsov, Applicant for PhD in philosophy at the Department of Philosophy in Vinnytsia National Technical University.

Всеволод Кузнецов, аспірант кафедри філософії Вінницького національного технічного університету.

Всеволод Кузнецов, аспирант кафедры философии Винницкого национального технического университета.
