

УДК 133.4

**РАЗДРОБЛЕННОСТЬ СПЕКУЛЯТИВНОГО ЗНАНИЯ И ЦЕЛЬНОСТЬ  
НОВЕЙШЕЙ ТЕУРГИИ (НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД РАЗВИТИЕМ  
ИДЕЙ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)**

© 2010 г.

**И.В. Чиндин**

Российский государственный технологический университет им. К.Э. Циолковского

chindin@inbox.ru

*Поступила в редакцию 25.10.2010*

Вл. Соловьёв считается ключевой фигурой в русской философии XIX века. Как создатель теории «цельного знания» он, с одной стороны, имел последователей в XX веке, но, с другой стороны, не создал собственной философской школы. В статье рассматривается своеобразие творческого наследия идей философа.

*Ключевые слова:* философия, символизм, теургия, мифология, Вл. Соловьёв.

Так случилось, что тот, кого мы сегодня считаем самой значительной фигурой русской философии XIX века (а по мнению некоторых известных современных ученых и самым выдающимся русским философом вообще [1, с. 117]<sup>1</sup>), несмотря на достаточно подробно изложенную им теорию всеединства и на, по сути, революционное обновление корпуса философского знания, не оставил после себя собственно философской школы. В начале XX века те, кто открыто называли себя учениками Вл. Соловьёва, спешили жизненно и действительно реализовать его заветы, а не дискурсивно продолжить обоснование теории «цельного знания», не теоретически разрабатывать вопросы нового философского направления «положительной христианской философии» или «свободной теософии»<sup>2</sup>. Отчасти это связано с содержанием самой философии «цельного знания», в которой мыслитель стремился органично соединить беспредельность мистического опыта и четкость, глубину его осознания в строгих философских категориях; в которой содержалась смелая попытка синтезировать политические, эстетические, экономические, религиозные, социальные идеи; в которой провозглашалось единение субъекта с объектом, человека с миром, а мысли с действим<sup>3</sup>. «Провиденное им органическое всеединство божественного, человеческого и природного элементов должно в конечном счёте привести к новому «неслитному соединению» духовного и материального начал, к идеальной и окончательной космической гармонии, которую человек призван начать осуществлять уже ныне своими руками» [2, с. 93]. Философские взгляды Вл. Соловьёва зачастую выходят за пределы собственно философии и оказываются в ведом-

ствах дискурса сакральной веры или поэзии [3]<sup>4</sup>. «Мифопоэтические тенденции соловьёвского творчества были органично вплетены в ткань самой философской рефлексии» [4]. Вл. Соловьёв желает преодолеть антиномию логомифической парадигмы, желает преобразовать ее и придать ей религиозную целостность.

Бесспорно, мыслитель разделяет философию и религию; религиозный опыт философским познанием заменить нельзя: «философия может изучать религиозные предметы, но ни создавать их, ни дать нам уверенность в их существовании она сама по себе не может, как не может этого сделать астрономия относительно небесных тел» [5, с. 397]. Но буквально перед этими строками в том же тексте читаем: «если уверенность в действительном существовании религиозного объекта основана на религиозном опыте, то задача философии в этом отношении может состоять только в том, чтобы преобразовывать (выделено мной. – И.Ч.) и расширять этот опыт, то есть сделать более точными, ясными и полными наши понятия о данных в действительной религии фактах» [5, с. 397].

Как известно, преобразование в человеческое слово божественных тайн религиозного опыта можно найти у «отцов церкви», опыт которых утверждался и закреплялся на Соборах. Так возникли религиозный канон, догматическое богословие. В чём смысл нового «преобразования» и «расширения» религиозного (хотя правильнее здесь было бы сказать мистического [6, с. 28]<sup>5</sup>) опыта, который презентует собой самый из всех возможных фактов недостижимый и чистый, а потому свободный для любой индивидуальной трактовки факт? Ведь известно, что мистический опыт – это не эмпирический опыт,

который можно повторить и верифицировать... В другом месте читаем: «творческое (выделено мной. – *И.Ч.*) отношение человеческого чувства к... трансцендентному миру называется мистикой» [7, с. 263].

Современный исследователь, анализируя мысли философа относительно духовного поиска, замечает, что Вл. Соловьёв не стремился «искать» истину, которая два тысячелетия назад «видимо и осязательно» открылась во Христе. «Поэтому творчество в области истины состоит совсем не в поиске ее, а в её осознании» [4, с. 91]. Под мистикой философ подразумевает «творческое отношение человеческого чувства к <...> трансцендентному миру» [7, с. 263]. Философ постулирует творческое осознание неких феноменов, неких фактов (предположительно «первообразов»), открывшихся личности в «религиозно-мистическом опыте, и на основе этого осознания намечает формирование нового «целостного знания». Здесь и есть задача истинной философии, по Соловьёву. К этому следует добавить особое, приближенное к Богу положение личности: «сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к... трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную (выделено мной – *И.Ч.*) связь» [7, с. 263]. Отличительной чертой истинной философии является «сочетание рационального метода развертывания её исходного содержания и мистического иррационально-интуитивного акта схватывания указанного содержания, в котором человеку открывается Абсолют, высшая реальность, определяющая бытие мира и человека, причём и Абсолют, и все истинные причины мировых явлений должны быть раскрыты здесь не как «абстракции», а как целостные, конкретные и живые сущности – как существа» [8, с. 188].

Из такого понимания человека и задач истинной философии открывается два выхода.

1. Если реализовывать на практике теорию «новой метафизики», то творческое преобразование фактов и идей «религиозного» (мистического) опыта превращается в богочеловеческое<sup>6</sup> овладение ими за счёт их творческого осознания и домысливания, и далее это творческое осознание перерастает в активное преображение зависимых от этих высших фактов фактов и явлений мира земного. Данное творческое преображение, данная доработка действительности есть «свободная теургия» [2, с. 91–92]. «Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном (нежели первобытном. – *И.Ч.*)

смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» [9, с. 91–92].

2. Если же мы останавливаемся только на творческом и преобразовательном осознании, объективации фактов «религиозного» опыта, то перед нами вырастает феномен логосной интерпретации некоей сюжетики, открывающейся личности в нем. По-другому эту сюжетику можно назвать древне мифической сюжетикой. Сюжетику, с незапамятных времен хранящейся в «базе данных» коллективного бессознательного, если употреблять юнгианские термины [4, с. 113]<sup>7</sup>. Данное её творческое преобразовательное осознание (логосная интерпретация) есть логомиф. Таким образом, задачи «мистической философии» суть теургия и логомиф. И Вл. Соловьёв создает логомиф о некоей божественной персоне – Софии [10, с. 161]<sup>8</sup>, – преимущественно озвученный им в одноименной работе [11], но также сюжетно рассеянный и по основным его работам («Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве», «Духовные основы жизни» и др.). «Софийные интуиции с ранней юности пробудились в душе Соловьёва и постепенно вылились в многомерную художественно-философскую концепцию, венчавшую его философию всеединства и воплощавшую его религиозную тоску по идеальной Вселенской Церкви совершенного человеческого общества» [2, с. 67]. Причем важно заметить: философ не воссоздает гностический мифический сюжет о Софии, а создает логосную интерпретацию этого архетипа. «София у Соловьёва уже в рукописи (имеется в виду написанная по-французски черновая рукопись «Sophie». – *И.Ч.*) – образ гораздо более сложный и неоднозначный, чем просто воспроизведение гностического персонажа» [4, с. 115].

В целом же «свободная теософия» (область цельного знания), «свободная теократия» (область цельной общественной практики) и «свободная теургия» (область цельного творчества) ориентировочно выводили напрямую к Богочеловечеству и к новой вселенской религии «Вечного Завета» [4, с. 103]<sup>9</sup>. Поэтому, с одной стороны, мы можем с сожалением замечать, что Вл. Соловьёв не создал собственно философской школы в её классическом виде, и вслед за А.И. Введенским говорить о преждевременной кончине выдающегося мыслителя [12]. Но, с другой стороны, можно увидеть в деятельности младосимволистов прямое и необходимое продолжение его творческих устремлений.

Безусловно, надо признать, что Вл. Соловьёв своим творчеством оказал влияние не только на развитие русской поэзии, но и «явился ключевой фигурой в истории русской философии, и его творческая деятельность стала основой того интеллектуального расцвета, который произошел в начале XX века», а также можно сказать, что «почти все философские сочинения, написанные в России после 1900 года, – это различные, более или менее свободные версии и интерпретации тех проблем и концепций, которые возникли в трудах Соловьёва» [8, с. 179, 259]. Но также стоит заметить, что все метафизические устремления русских талантливых мыслителей-постсоловьёвцев как-то досадно срывались и не находили завершённого оформления в виде построения ими новейшей метафизики, универсальной системы знания-жизни. Вероятно, в случае с С. Франком, И. Ильиным и отчасти Л. Карсавиным причиной этого срыва следует признать коммунистическую «трагедию» российской истории, выбросившую их в эмиграцию и невольно заставившую усмирить дерзновенный пыл переосознания Абсолюта [13, с. 42]<sup>10</sup>.

Соловьёвский и постсоловьёвский периоды принято называть «русским религиозным ренессансом». Смысл его коротко можно охарактеризовать освобождением выходом русской светской духовности из юрисдикции религиозного канона и делегированием личности божественных прав. В «темных» глубинах личности обнаруживается божественный потенциал, который подлежит раскрытию. «Божественное раскрывается в пределах самого человека; оно не вне субъекта, но внутри субъекта: оно есть сверхчувственный корень человеческого духа» [14, с. 176]. В противовес догматическому богословию осуществление единства человека с Богом оказывается возможным не только после смерти человека, но и при его жизни. С необходимостью возникает вопрос о полноте творения мира Богом и его завершенности.

Русскими философами первой трети XX века осуществляется выход за рамки канонического христианства и принятие гностических представлений о неоконченности творения [13, с. 407]<sup>11</sup>. Бог сотворил мир несовершенным, нуждающимся в доработке; Он допустил ошибки в Своем творении, которые человек как носитель божественного начала и призван исправить. Доведение мира до совершенного состояния есть совместное дело Бога и человека. «Осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может

произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать» [15]. Как известно, из этих убеждений у Вл. Соловьёва рождаются идеи о теургии и Богочеловечестве<sup>12</sup>. Светская культура в лице своих прогрессивно<sup>13</sup> мыслящих представителей приобретает неприкрыто оппозиционный характер официальному «старому» христианству (в частности, православию). «Возрожденное, «истинное» христианство должно в качестве своей главной цели принять не спасение человека, человеческой души от плоти, от земного мира, но «спасение» самой плоти, преобразование земного мира вместе с человеком и через человеческую деятельность. Эта же задача является главной и для «истинной философии», создаваемой Соловьёвым, причем главной не столько в смысле теоретической проблемы, сколько в смысле реального дела, которое философия должна обосновать в теории и затем реализовать на практике, в жизни всех людей» [8, с. 193–194].

В этом желании посоперничать со «старой» религией за право обладания Абсолютом (или, если сказать более мягко, за право на истинное восприятие Абсолюта) светская культура порывается выйти за пределы, априорно отведенные ей. Она начинает предпринимать титанические усилия по построению своей «истинной» религии. Человеческий логос (рационально-логическое вкуче с мистико-логическим) пытается преодолеть антиномическую природу «старого» разума (рационально-логического). Конечно, объект-субъекты высшей реальности неподвластны для «старого» разума, оперирующего только рационально-логическим инструментарием; «старый» разум с его классическими антиномиями (разум «старой» онтологии) бессилен перед определением Абсолюта, а потому ему на помощь спешат чувство и интуиция<sup>14</sup>.

Мистико-логическое («мистическая интуиция» у С. Франка) пытается трансцендировать разум на его сложном пути познания Абсолюта и возвести к «непостижимой» высоте. «Важно понять, что все наши отвлеченные понятия, будучи по природе относительными фиксациями отдельных моментов и начал бытия, не в силах адекватно уловить и запечатлеть абсолютное, и что, следовательно, притязание религиозных догматов в своих неполных и односторонних схемах отобразить в исчерпывающей и неискаженной форме Абсолютное противоречит самой сущности религиозного сознания. Этим устанавливается верховное значение интуиции и чувства в религиозной сфере и устраняется тео-

ретически неудовлетворительный и вредный религиозный догматизм» [16, с. 567].

Исходным тезисом мистико-идеалистического направления европейской философии следует признать неполноту сугубо рационального постижения мира. Наряду с разумом и его реальностью в познании мира должна присутствовать и мистическая компонента (тайная реальность, мистический гнозис). Проблемное поле новоевропейской мысли образуется вокруг вопроса: как осваивать разуму то, что выходит за пределы эмпирики, как справляться с мистикой? В определенный момент возникает ответ: можно объективировать данные мистического опыта в отвлеченные философские понятия («отвлеченные начала»). У этого направления объективации тоже, в свою очередь, появляются два варианта исполнения:

1) где превалирует рационально-логическая составляющая, и тогда «отвлеченные начала» объективации самодостаточны, величественны и горды в своем абсолютном познании и описании Абсолюта. Побудительных импульсов к совмещению знания с жизнью здесь разум не испытывает;

2) где превалирует мистико-логическая составляющая, и тогда «отвлеченные начала» объективации рассматриваются как несовершенные мертвые подобию живой тайной сферы. «Отвлеченная философия» не достаточна в себе самой, она требует выхода в жизнь, чтобы факты вечно живой тайной сферы находили себе наиболее адекватное им воплощение, нежели в «отвлеченных» понятиях философии.

На момент рождения русской религиозной философии в Европе господствовали «отвлеченные начала». Один Маркс (и в меньшей мере О. Конт) выбивались из этого ряда. Но Маркс, несмотря на явную зависимость в своем творчестве от тайных древних сюжетов и желания преодолеть «отвлеченность» познания жизненной практикой Интернационала, был материалистом и атеистом.

Основным положением творчества Вл. Соловьёва стало признание и выделение мистической сферы в познании (наряду с рациональной), а также последующее желание объединить мистику и рациональное во всеединое целостное восприятие мира. Новое универсальное познание гарантировало бы миру и человечеству выход в новый способ существования. Но возникал вопрос: как объединить рациональность с мистикой? – ведь это совершенно разнокачественные феномены человеческого бытия. Объективировать разумом мистику так же, как разум с Нового времени объективирует эмпирику,

делая из наблюдаемых предметов объекты (и в пределе – кантианские «вещи в себе»), было бы абсолютно неверно. Но как тогда разуму и мистике сосуществовать в пределах познавательного акта? Растворение разума в мистике приведет к другой крайности – агностическому мистицизму, с его беспомощным признанием в полной несостоятельности разума хоть как-то описать явления мистического опыта. Стоит сказать, что Вл. Соловьёв так и не решил эту проблему. Мистическая философия как объективация данных мистического опыта возможна, но последующее движение в сторону теургии из пойманных в ловушку «отвлеченного» дискурсивного понятия мистических смыслов оказывается под вопросом. Сделав из живой лягушки объект и препарировав ее скальпелем научного познания, уже не превратишь эту лягушку в царевну.

Вл. Соловьёв наметил высокую цель, но новейшей метафизики не создал, хотя всей совокупностью своего творческого наследия нам дал понять, что выход в «свободную теософию» осуществляется не только дискурсивно: сам по себе философский дискурс начинает расплавляться, в творческих инициативах появляется поэзия, и эта поэзия не есть символизация смысла или прибавка к нему, а есть, по сути, начавшееся объединение дифференцированных жанров, есть наметившийся выход в другие, целостные измерения смыслов.

Наиболее близко к разрешению проблемы синтеза мистики и разума в теории (но не на практике) подошёл С. Франк. Он сказал что в ситуации «рандеву» обычного разума с *das ganze andere* разуму нужно признать свою, своего рода временную неумелость и ограничить себя в познании. Не утонуть в мистике и, в то же время, не браться залихватски за ее объективацию, а смиренно самоограничиться. Это мудрое самоограничение разума должно возыметь, по Франку, эффект того, что мистика (мистическая интуиция), увидя «скромность» разума, сама раскроет ему свою сокровенную тайность. Что это за сокровенность, мы не знаем. Не знаем, ибо и пишущий и читающий этот текст находятся в пределах дискурсивной практики, т.е. находятся в состоянии обычного разума... Следуя за Франком, мы можем лишь сказать, что обычный разум начнет выходить за пределы самого себя при помощи мистической интуиции. Он начнет трансцендировать и станет трансрациональным. Здесь – предел для дальнейшего дискурсивного понимания. Что это за состояние трансрациональности? Так же как и в случае с метаноей, здесь перед нами явление,

выходящее за рамки обычного логического понимания. Какие психофизические проявления будут у этого трансразума, т.е. каков окажется человек и какие артефакты он начнет создавать? Для Франка ясно одно: он будет измерять мир не в привычных для нас антиномиях «чистого разума», а в мистических; в частности, ему откроется смысл мистической антиномии «монодуализм». Однако картины реальности этого трансцендировавшего разума Франк не даёт.

Итак, одинокий разум слаб в познании того, что выходит за пределы эмпирической действительности, поэтому он нуждается в «партнерской поддержке» со стороны мистического чувства. Но, несмотря на главенство мистической интуиции в вопросах постижения содержания Абсолюта, разуму удивительным образом все же оказывается доступным опосредованное описание неземного смысла, открывающегося в ней. Это становится возможным благодаря «самоограничению» и «самоотрицанию» разума. И «хотя здесь Франк говорит о «смирении» перед истинным бытием, на деле оно оборачивается предельной «дерзновенностью» разума, поскольку именно через свое смирение разум оказывается способным на то, в чем ему отказывает «традиционный» мистицизм – на сверхлогическое постижение мистического Абсолюта» [8, с. 377].

В новой (расширенной мистической интуицией) реальности разум становится трансрациональным. В этой трансрациональности ему чудесным образом удастся объединить принцип философского монизма с принципом философского дуализма, на выходе получая удивительный «монодуализм». Классические антиномии «старого» («чистого») разума преодолеваются и на проверку выходит то, что условно можно было назвать мистическим антиномизмом. «Монодуализм» существует в матрице не классического, но мистического антиномизма. Все это приводит к совершенно магической для обычного «старого» классического разума формуле: антино-мистический моно-дуализм. В оригинале у С.Л. Франка без дефисов: «антиномистический монодуализм».

Подпитанный мощью мистического чувства, его силами нематериального происхождения, человеческий разум поднимается на уровень постижения энергий Абсолюта. Ворвавшись в область архетипов (не «утонув» в агностицизме мистики, но и не умертвив ее в «отвлеченных» понятиях), он начинает их, условно выражаясь, «свободно осознавать», интерпретировать и главное – дорабатывать на свой лад. Возникает

феномен свободной духовной «нанохирургии» на уровне архаически типических «частиц» (проточастиц) бытия – «свободная теургия».

Вполне вероятно, что трансцендировавший разум сможет начать процесс актуального познания Абсолюта, но еще земным обычным разумом видно, что это познание будет носить творческий характер. Трансцендировавший разум будет познавать-творить своего бога. «Свободная теософия» и «свободная теургия» могут окрылять богочеловека или человекобога, грань между которыми тонка и по мере продвижения к Абсолюту стирается вовсе. Если светскую культуру рассматривать в качестве враждебной оппозиции традиционной религии, её породившей, оппозиции, пытающейся упразднить догмат и осознать (а в процессе осознания и творчески сотворить) своего трансрационального бога, то мистическая философия подлежит дальнейшей проработке. Если боготорческий пафос осознается, то вполне логично и оправданно от мистической истинной философии ждать «отката назад», к традиционной догме, к смиренному принятию отведенного разуму мира обетованной эмпирики... «В конечном счёте Франк так и не смог дать решения той ключевой проблеме своей философской системы... – проблеме правильной интерпретации сущности Абсолюта и его отношений с человеческой личностью... Практически полностью выстроив основы для новой онтологической концепции, он так и не смог сделать последнего шага и ясно сформулировать все ее главные принципы и выводы. Чтобы сделать этот последний шаг, нужно было окончательно расстаться с иллюзией возможной «гармонии» между философией и догматическим христианством. Но если в дореволюционную эпоху многие из русских мыслителей занимали достаточно решительную позицию в данном вопросе и были склонны рассматривать Церковь и традиционную религию скорее как нечто отживающее свой век... то в эмигрантской среде однозначно восторжествовала тенденция к возрождению и даже усилению роли религии и Церкви в жизни и культуре... Все противоречия предреволюционных работ Франка можно было объяснить непоследовательностью в проведении новых идей, тем, что он еще не до конца продумал свою философскую концепцию и не до конца осознал радикальность выдвигаемых им самим принципов; при оценке послереволюционных его трудов речь должна идти уже совсем о другом – о сознательном (выделено мной. – И.Ч.) уходе от однозначного решения главных проблем и желании во что бы то ни стало со-

хранить, хотя бы в основных пунктах, согласие философии с традиционной религией» [13, с. 116].

Конечно, сегодня в постсоветское время, когда последняя страница строительства коммунистического царства закрыта, можно с некоторым сожалением говорить о том, что представителям «религиозного ренессанса» в эмиграции как-то отказала «смелость мысли и чувства, не признающая никаких «священных» границ и запретных тем». Но, с другой стороны, в этом самообуздании элиты русской культуры (оказавшейся в силу каких-то, на первый взгляд нелепых и злых превращений любимой ими «русской идеи» болезненно оторванной от Родины) скрывается неведомая рациональному мышлению глубинная правда, в которой прочитывается намек потомкам об экзистенциальном смирении некогда восставшего человеческого духа...

В попытках «старого» «железно»-логического разума обогатиться мистикой (первоначально самоумалаясь, самоограничиваясь) и выйти в открытый «космос» трансрациональности, мы с неизбежностью обнаруживаем феномен слияния рациональности с художественной образностью. «Материя» «железного спутника» по мере удаления от земной эмпирики, безусловно, должна видоизменяться. Логика эмпирического разума смягчается, «металл» становится жидким. Рациональное мышление как дифференцированная разновидность человеческой деятельности в своем трансцендировании самопроизвольно стремится к интеграции с другими дифференцированными видами, создавая новейшую нерасчлененную целостность. У трансцендирующего разума в момент его «взлета» и преодоления земного эмпирического «притяжения» вообще возникает проблема самоидентификации: я есть Рацио, или я есть поэзия? Абсолют более полно открыт очам мистического поэта или мистического философа [13, с. 106]<sup>15</sup>? Так философия начинает стремиться к тому, что можно было бы назвать новейшей мифологией.

Уже у Вл. Соловьёва в процессе трансцендирования его разума мы встречаем некоторую рассеянность самоидентификации разума: философ, замысливший перевернуть устоявшиеся тысячелетиями представления о мире, излагает свои мысли в стихах! Причём стихи как якобы «поэтическая символизация философских построений» настолько органично вписываются в текстуру творчества философа, дополняют и обогащают собственно философский дискурс, что у некоторых представителей высокой культуры рождается мнение о первостепенной зна-

чимости именно поэтического наследия Вл. Соловьёва, а не дискурсивно философского (С. Булгаков, младосимволисты).

Уже у Вл. Соловьёва вследствие данных титанических задач, поставленных перед человеческим логосом, мы находим моменты соскальзывания философского повествования в «фантастику» – в «Чтениях о Богочеловечестве» мыслитель пытается интерпретировать Абсолют как совокупность уподобленных человеческой личности «существ». Эти моменты невозможно вывести рационально из логики его бывшего ранее философского повествования, и для дискурсивного мышления они являются просто «фантастическими» [8, с. 236]<sup>16</sup>. Однако если мы учтём общую тенденцию культурного процесса, то данную наметившуюся специфическую «антропо-зооморфизацию» стихий Абсолюта (реализованную, к слову, в позднем творчестве Д.Л. Андреева во всей ее мифолого-культурной завершенности) можно представить и как неосознанную попытку интеграции дифференцированного философского познания с другими формами восприятия действительности на путях поиска их мифической целостности.

Стоит также сказать, что в среде русских философов идеалистического направления были и такие, кто резко и даже негативно полемически относился как к философии Вл. Соловьёва, так и к его поэзии. В лице Л. Шестова мы встречаем одного из авторитетных критиков теории всеединства и Богочеловечества. В 1927–1928 гг., уже будучи в эмиграции (в Париже), он публикует работу, посвященную творчеству Соловьёва «Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва», в которой дает анализ попыткам философии вызвать религию «на суд разума». Л. Шестов категоричен в своих оценках: «задавшись целью создать религиозную философию, Соловьёв, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику, и, таким образом, против своей воли стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества – кого многие люди до него и он сам называли Антихристом» [17, с. 28]. Препарированная скальпелем точного логического анализа религия деградирует, в ней умирает живое семя веры.

Л. Шестов вполне обоснованно истоком рационализации веры (из которой закономерно следует демифологизация религии) считает гностицизм. Но категорический пафос философа заставляет обнаружить следы гностицизма

практически во всех явлениях интеллектуальной светской культуры. Вся европейская философия пронизана, «заражена» духом гностицизма. И если «раннее христианство <ещё> сумело перебороть ересь гностицизма и в первые века своего существования сохранило веру в подлинного Бога, <то в сфере философии> гностическое уклонение восторжествовало: здесь разум окончательно подчинил себе Откровение и уничтожил в нем все, что свидетельствовало о Боге как источнике жизни и нескованной свободы» [8, с. 266].

На все этапы развития европейской философии с античности и вплоть до Гегеля Шестов смотрит через призму уничтожающего жизнь гностицизма. Философская мысль со времен Эпикюра понимается мыслителем (и здесь парадокс!) причиной всех бед человека и зла в его жизни. «Когда гностики пришли к эллинскому судье спрашивать, кто был прав – Бог или змей, судья сказал им, что прав был змей, что библейский Бог – дурной Бог и что мир, который он сотворил, – дурной мир» [17, с. 52]. В итоге само «древо познания» оказывается у Л. Шестова ядовитым и плоды его отравленными, а всю разумную деятельность мы можем считать гибельной и окрашенной демоническими тонами. Понятно, что критика философии всеединства в таком контексте оказывается, мягко говоря, односторонней. Мотивацию этого тотального разоблачения разума мы выявляем из оценки культурно-исторической ситуации.

Данный «монашеско-аскетический» пафос появляется у Шестова вследствие желания осадить дерзновение философского разума по описанию-творчеству Абсолюта и созданию универсального целостного всеединого философского учения, предуготовляющего рождение религии Третьего Завета. В философских построениях Шестова мы видим альтернативный и крайний полюс оценок познавательной деятельности разума. Шестов нарочито заземляет и принижает достоинство разума. Если в философских концепциях Соловьёва, Бердяева, Франка мы находим предельно экзальтированный полет мысли, желание разума посредством мистического чувства преодолеть свою собственную антиномичную природу и возвыситься до постижения Непостижимого, то в лице Шестова мы встречаем предельного разоблачителя, скептика, своеобразного «Секста Эмпирика» от русского «религиозного ренессанса». Для приходящей в норму в эмиграции русской философской мысли такой «жалящий ее в пятую» взгляд был необходим...

### Примечания

1. См., например, у А. Гулыги: «Все последующие русские мыслители в той или иной степени последователи Соловьёва. Они не слушали его лекций, но знали его труды, усвоили основную его тему – соборное единение человечества, космическое его преображение, преодоление смерти» [1, с. 117].

2. Термин ведет свое происхождение от так называемой вневероисповедной мистики – свободного мистического поиска вне любых конфессиональных рамок. В «свободной теософии» элементы гнозиса и каббалы сочетаются с общехристианскими идеями, результатами спиритических экспериментов, представлениями Парацельса, Сведенборга и т.п.

3. Одним из упреков современной гуманитарной исследовательской аудитории от лица предыдущего поколения является упрек в отсутствии желания разрабатывать найденное ранее, наследовать самобытную интеллектуальную традицию, живо и творчески осваивать ее. С одной стороны, можно согласиться с обвинением в западническом уклоне молодой российской мысли. Но, с другой – следует признать и факт того, что в нашей отечественной традиции было много трансгрессивного, выплескивающегося за какую бы то ни было философию вообще и требующего уже не дискурсивного, но жизненного действенного продолжения.

4. К примеру, С. Булгаков главное и самое содержательно ценное выражение мистического чувства у Вл. Соловьёва находит не в его философии, а в его поэзии. По его мнению, философию Соловьёва «должно поверять поэзией»; философия – лишь комментарий к поэзии; Вл. Соловьёв в первую очередь «философский поэт», а не «поэтизирующий философ», см. [3, с. 52–53].

5. Религиозный опыт – это уже не свободный мистический опыт, не спиритический опыт и ни какой-либо другой эзотерический, а опыт, находящийся в рамках определенной религиозной традиции. В предисловии к книге Л. Гелленбаха «Индивидуализм в свете современной биологии и современной философии» Вл. Соловьёв сравнивает способность теоретически обрабатывать данные эмпирического опыта физиком со способностью анализировать данные религиозного опыта метафизиком. «Основное содержание... для реальной метафизики, как науки о божественных предметах, дается нашему уму в божественном откровении, которое составляет религиозный опыт человечества» [6, с. 28]. В этом высказывании философа мы видим прежде всего желание показать естественность фактов мистического опыта, но не их соотносимость с предшествующей традицией. Продолжая сравнение философа, можно сказать, что, действительно, любой смертный имеет свой эмпирический чувственный опыт, но наличие опыта как такового не гарантирует смертному возможности возвыситься его до уровня теоретического обобщения. Для этого нужна корреляция мировоззрения субъекта с определенной научной парадигмой и даже, более того, значительная включенность взглядов субъекта в определенную систему научных взглядов. Точно так же мистический опыт может

оказаться религиозным не для любого метафизика, а только для того, который соотносит его в допустимых пределах с парадигмальным опытом той или иной религии. Свободное и творческое осознание фактов мистического опыта не может быть названо религиозным, так же как произвольное толкование данных чувственного опыта, абсолютно не связанное ни с какой предшествующей научной традицией, не может быть названо естественно-научным.

6. «В процессе творческой эволюции под водительством Софии Премудрости Божией человек должен достичь духовного уровня, соизмеримого с уровнем божественной сферы, и перевоплотиться в свободного со-творца Богу на последнем этапе творения. В этом и заключается полная реализация его со-образности и подобия Богу. При этом человек свободно на основании собственных знаний (теософии), разума и веры придет к осознанию, что он сотворен именно для того, чтобы своими собственными руками реализовать последнюю идею космического творения – окончательно организовать действительность в соответствии с божественным замыслом» [2, с. 91–92].

7. Ср. у В.В. Кравченко: «В мистицизме изначально существует определенный круг вечных идей, которые так или иначе раскрываются, толкуются и обосновываются в той или иной конкретной мистической системе, в зависимости от исторических, социально-политических, культурных и прочих условий. Создавая мистическую философию, Соловьев необходимо совмещал выстраивание определенной мифологемы со строгим логико-дискурсивным анализом основных философских понятий» [4, с. 113].

8. Однако по сегодняшний день нет четкого ответа на вопрос: мифический сюжет о какой именно Софии философски пытался оформить (интерпретировать) Вл. Соловьев – о «небесной» (Премудрости) или же о «падшей» (Ахамет)? Переводчик мистической работы Соловьева «София» А.П. Козырев замечает по этому поводу: «Даже в рамках одной рукописи Соловьева нередко бывает очень трудно судить, что подразумевается Соловьев под Софией, или, иначе, о какой Софии – небесной или падшей – он ведёт речь» [10, с. 161].

9. Но «не новые догмы и рамки неизвестного пока религиозного учения, а выходивший за существующие конфессиональные границы собственный мистический опыт его на это подвигал» [4, с. 103].

10. «Эмиграция оказалась чем-то гораздо большим, чем просто расставание с привычной общественной и культурной средой; утратив связи с «соборной» душой народа, виднейшие представители философской элиты лишились какой-то очень важной духовной опоры для своего творчества. Почти все труды, созданные философами-эмигрантами, и по содержанию, и по форме близки к жанру философской публицистики и, как правило, не претендуют на новое и оригинальное решение коренных проблем человеческого бытия» [13, с. 42].

11. См. у И.И. Евлампиева: «оригинальность русской философии была связана именно с тем, что гностическая парадигма постоянно выходила на первый план, определяя самые яркие идеи и концепции русских мыслителей. При этом особенно большое значение имел тот факт, что в работах русских филосо-

фов она была творчески развита, приспособлена к мироощущению человека новой эпохи и поэтому очень далеко ушла от ее исходной формы, заданной античным гностицизмом и мистической философией Средних веков и эпохи Возрождения» [13, с. 407].

12. Конечно, изолированный индивид не может изменить и доработать весь мир, поэтому данная миссия возлагается на соборное человечество, которое понимается как целостный единый духовный «организм». Причем этот «организм» Соловьев понимает личностно. Это и есть в дискурсивном смысле София; София, Душа мира, какой ее можно понять философски рационально.

13. Под прогрессом в данном случае понимается поступательное «возвращение» «отпавшего» от Абсолюта человечества, которое есть единственная цель мирового развития.

14. После критики отвлеченных начал и собственно разума, осуществленной русской философией, в гносеологии можно говорить по большей части не о познающем человеческом разуме, а о человеческом логосе – разуме вкупе с индивидуальным мистическим чувством («мистической интуицией»).

15. См. у И.И. Евлампиева о С.Л. Франке: «Система переживаний, которая свидетельствует о «глубине» духовного бытия, о «первооснове» и «Боге», уже находится за пределами того, что доступно рациональному анализу и рационально выстраиваемой философии, и должна приниматься в своей непосредственности – в форме чистого мистического чувства, допускающего выражение только в поэтическом слове, в художественной образности искусства. Попытка рационализировать и «догматически» оформить это непосредственное «откровение» приводит к его радикальному искажению и к возрождению в философии власти «отвлеченных начал», которые для упрочения своего господства очень часто опираются на догматическую религиозность» [13, с. 106].

16. «Ещё раз необходимо подчеркнуть, что рассмотренная теория Соловьева, представляющая Абсолют как органическое единство свободных метафизических существ (атомов-сил-идей), носит совершенно фантастический характер, и ее «рациональное» выведение является чистой иллюзией. Как и во многих других случаях, Соловьев пытается здесь с помощью псевдорационального построения включить в свою философскую систему те очень важные интуитивные знания, относящиеся к пониманию Абсолюта, без которых его система осталась бы неадекватным описанием своего «предмета» [8, с. 236].

#### Список литературы

1. Гулыга А. Русская идея и её творцы. М., 1995.
2. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М., 2007.
3. Булгаков С. Тихие думы. М., 1996.
4. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М., 1997.
5. Соловьев Вл.С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. 3 (38). С. 397.



6. Гелленбах Л. Индивидуализм в свете биологии и современной философии. Предисловие Вл. Соловьёва. СПб., 1884.
7. Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений. СПб., 1901–1904. Т. 1.
8. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. СПб., 2000. Ч. 1.
9. Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений. СПб., 1901–1904. Т. 3.
10. Козырев А.П. Смысл любви в философии Вл. Соловьёва и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 161.
11. Соловьёв Вл.С. София. Перевод, предисловие и примеч. А.П. Козырева // Логос. 1991. № 2; 1993. № 4; 1996. № 7.
12. Введенский А.И. Философские очерки. Прага, 1924.
13. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. СПб., 2000. Ч. 2.
14. Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. № 12 (2). С. 176.
15. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2.
16. Франк С.Л. Культура и религия (по поводу статьи о «Вехах» С.В. Лурье) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
17. Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва // Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964.

**DISSOCIATION OF SPECULATIVE KNOWLEDGE AND INTEGRITY  
OF THE NEWEST THEURGY (SOME SUPERVISION OVER DEVELOPMENT  
OF IDEAS OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)**

*I.V. Chindin*

VI. Soloviev is considered a key figure in Russian philosophy of the 19th century. As the originator of the theory of «integral knowledge», on the one hand, he had followers in the 20th century, but on the other hand, he did not create its own school of philosophy. The article discusses the originality of the creative ideas of inheritance of the philosopher.

*Keywords:* philosophy, symbolism, theurgy, mythology, VI. Soloviev.