

УДК 123:21(470+517)

Тройно-Фунтусова Н. В.
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

Л. ШЕСТОВ: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ИСКУШЕНИЕ ДИАЛЕКТИКОЙ

В статье исследуются корни и истоки «метафизики всеединства», автором которой является Вл. Соловьев. Рассматривается и актуализируется позиция Л. Шестова, который подверг критике «метафизику всеединства» Соловьева, как построенную на основании гегелевской диалектики. При таком рассмотрении философии Соловьева и анализе его становления вскрываются противоречия системы всеединства.

Ключевые слова: русская религиозная философия, метафизика всеединства, диалектика, свобода.

The roots and origins of «metaphysic vseedinstva», whose author is V. Soloviev, are investigated in the article. L. Shestov's position criticizing the system of «metaphysic vseedinstva» by V. Soloviev, having build on the basis of Gegel's dialectics is presented and actualized in the article. Under such view philosophy of V. Soloviev and analysis of its developing, the contradiction of metaphysic vseedinstva are discovered.

Key words: russian religion philosophy, metaphysic vseedinstva, dialectic, freedom.

В статті досліджуються коріння та витoki «метафізики всеєдності», автором якої є В. Соловйов. Розглядається та актуалізується позиція Л. Шестова, який піддав критиці «метафізику всеєдності», що збудована на підвалинах гегелівської діалектики. За такого розгляду філософії Соловйова та аналізу його становлення виявляються протиріччя системи всеєдності.

Ключові слова: російська релігійна філософія, метафізика всеєдності, діалектика, свобода.

«<...> в обетованную землю приходит лишь тот, кто не знает, куда идет»
Л. Шестов. «Умозрение и Апокалипсис».

В предисловии 2003 года к сборнику статей «Другое начало» В. Библихин говорит о том, что то другое начало, которое существует в русском народе и в русской философии «больше похоже на избавление от проектов» [1, с. 7]. Сам «русский дух» является таким «другим началом». И действительно, если мы обратимся к истории русской философии к XIX - н. XX века, то не найдем в ней попыток построения глобальных и всеохватывающих систем, наподобие гегелевской философии. У нее другая специфика. Исключение составляет философ, который создал такую систему, которая стала «программной» темой всей русской философии. Это Вл. Соловьев. Размах задачи, которую он перед собой ставил, вряд ли можно переоценить. Он нисколько не уступает по широте замысла философии Г. В. Ф. Гегеля, и те планы, которые Гегель строил по поводу Германии, по мнению Соловьева очень логично могут быть воплощены в православной России.

Актуальность данной темы продиктована необходимостью заново переосмыслить истоки и основания «метафизики всеединства», что поможет открыть новые перспективы в изучении творчества великого философа. Сам Соловьев всячески критиковал Гегеля (эта критика входила в общую критику западноевропейского рационализма), однако, как показал Л. Шестов, сам поддался искушению диалектикой немецкого мыслителя. Взгляд Шестова требует актуализации, что и является *целью* данной статьи. Нашей *задачей* является проследить рецепцию идей диалектической философии в системе Соловьева, а также вскрыть противоречивость философии всеединства, основанной на диалектической логике.

В настоящее время интерес к творчеству обоих мыслителей очень высок как в нашей стране, так и за рубежом, благодаря чему существует весьма обширный массив исследований, посвященных как Л. Шестову, так и Вл. Соловьеву. Среди базовых можно отметить работы В. Зеньковского, о. Сергия Булгакова, К. Мочульского, Е. Трубецкого, Г. Флоровского и Дж. Саттона.

Несколько вводных слов об общей философской атмосфере, которая предшествовала развитию и становлению Вл. Соловьева, и которая подготовила благодатную почву для того,

что сегодня мы называем «философией всеединства». Ко времени студенческих лет Соловьева страсти, связанные с противостоянием западников и славянофилов и гегельянскими кружками несколько поутихли. Но Г. В. Ф. Гегель в мыслительном пространстве русских интеллектуалов остался.

После смерти своего творца ни одна другая система не имела столь сложной судьбы, как система Гегеля. С одной стороны, множество учеников и последователей под знаменем Гегеля довели идеи своего учителя до гротеска, сделав гегельянство рассадником множества экстравагантных, хотя и очень живучих и значимых идей (от Единственного Штирнера до Маркса). С другой стороны, очень быстро распространившись по Европе, гегельянство стало играть роль идеологической основы того порядка вещей, который сложился к середине XIX века, что вызвало целую волну отрицателей, «ниспровергателей гегелевской системы», которые видели в Гегеле нового классика, который планирует собой закончить развитие философии и поставить точку с заглавной буквой своего собственного имени. Гегель, как полагали многие его современники, оказался творцом своеобразного абсолютного рационализма, не допускавшего никакой личной свободы и ценности индивидуального. Именно протест против этой претензии породил таких мыслителей, как С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. Между этими двумя крайностями и оказалась в конце концов философская система Гегеля, для одних представляя собой труп, вместе с которым похоронено любое бытие и проявление индивидуальной бесценной жизни, а для других таким же мумифицированным телом, противостояние или следование которому скорее щекочет нервы, нежели вселяет ужас.

В русской философии периода середины и конца XIX века мы находим эту же ситуацию в географической миниатюре, только отягощенной и усугубленной, обостренной до предела традиционным для России противостоянием западничества и славянофильства. В линии, берущей начало от Герцена и Белинского, гегельянство очевидно превратилось в универсальное вероучение, которое призвано осчастливить и освободить именно Россию, а не Германию, как это наивно полагал сам Гегель. Для представителей религиозно – почвеннической позиции Гегель представлял как воплощение всего самого ненавистного содержания западной философии, поэтому полемика с ним принимала характер, весьма далекий от строго философского диспута. Русские по-своему пережили это искушение Логикой, ее «прелесть». В чем точно нельзя упрекнуть Гегеля, так это в непорядочности по отношению к самому себе. Гегеля нельзя разбить его же методами. Его система сама себя хранит. Она навсегда останется отличной от того, что ей приписывают, что из нее делают все последователи, друзья и завистники. Но именно благодаря этому мы имеем такое количество самобытных систем, построенных на первый взгляд на отрицании Гегеля, среди которых и сама русская философия.

Показательна формулировка Ю. Самарина проекта всей русской философии, который состоит в том, чтобы «самим Гегелем дополнить Гегеля», то есть продолжить работу Гегеля в его же духе. Но работа это над особым предметом, а именно над построением «*православной философии*». Конечно, позже А. Хомяков, чье формирование как философа прошло до распространения моды на Гегеля, смог частично отвлечь Самарина от этой «гегельянщины», но идея осталась, и со временем становилась все более и более влиятельной. Пройдя непродолжительное, хотя и глубокое увлечение Шеллингом и Фихте русская интеллигенция попала под чары Гегеля всерьез и надолго. Но почему именно Гегель? О. Сергей Булгаков, один из гениев редких, но метких метафор, называл гегельянство «философической прелестью». Он это расшифровывал как состояние самообмана, «самоослепления и самогипноза». Гегель прельстился теми воздушными замками, которые сам построил. Его «рационалистическое» безумие доводит в конце концов до того, что бытие для мыслителя подменяется понятием бытия, а Бог – мыслью о Боге. «Поразителен тот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богопознания и богобытия, переживая его Логикой?» [2, с. 76]. Но такие люди были, среди них сам Булгаков, который судя по всему проникся симпатией к почти мистически одержимому Разумом берлинскому профессору. На самом деле, этой симпатии трудно не поддаться любому православному, как только он начнет видеть в Гегеле то, что увидел в нем Булгаков. И русская философия, которая вся является «философией православной», по выражению П. Чаадаева, не могла отнестись к нему по-другому. И именно отсюда чисто христианский порыв «помочь» Гегелю сказать то, что он на самом деле имел в виду, но что у него не получилось выразить. Отсюда Самарин с призывом понять философию

Гегеля як православною церковною філософією. Отсю́да Белинский, который умудряется использовать диалектический метод в критике литературных произведений. Отсю́да столп русской религиозной философии Вл. Соловьев, чья философия вся насквозь пронизана Гегелем.

Л. Шестов понимает систему Соловьева как бессознательный перифраз философии Гегеля, переложенного на русскую почву. Сразу же стоит прояснить столь неоднозначное утверждение.

Большую часть своей сознательной философской деятельности Вл. Соловьев подражал Гегелю как в вопросах, основополагающих для его философии, так и в самом стиле изложения, названия некоторых его произведений напрямую отсылают к названиям сочинений Гегеля: его «Судьба Пушкина» составлена по образцу одной из глав гегелевской истории философии, которая носит соответствующее название «Судьба Сократа». Но Гегель, утверждает Шестов, куда более полно и тонко выполнил свою задачу. К слову сказать, очевидно, что даже Шестов, чьи взгляды направлены резко против Гегеля, питает к нему уважение. По его признанию, это уважение обусловлено личной симпатией к внутреннему могуществу воли и убежденности немца, который выводил догмат о воплощении Христа диалектическим методом так, что «<...> сам получал удовлетворение, и слушатели чувствовали, что в Гегеле философия получил свое последнее и окончательное завершение. Совесть его была спокойна, он бодро шел по своему пути и говорил как власть имеющий» [7, с. 331].

Стоит признать очевидное влияние идей Шеллинга на Соловьева, впрочем как и в целом на русскую религиозную философию. Но, судя по всему, Соловьев, выставляя на своем знамени философию откровения, которая безусловно подкупает всякого христианина, создавал, подобно Гегелю, диалектическую философию. «Идея «Философии Откровения» так увлекла Соловьева, как если бы она была Откровением, и незаметно для него самого, в самом деле заменила ему Откровение, как для Гегеля разумное заменило действительное» [там же, с. 332].

А. Гулыга указывает на то, что единственным противником Соловьева был «неизменный и бескомпромиссный» Гегель. У Шеллинга, своего «учителя», с философией которого часто и во многом пересекались взгляды молодого Соловьева, он заимствует аргументы против Гегеля. Они заключаются в том, что философия Гегеля доводит до абсурда абстрактный рационализм и панлогизм. По Гегелю, отмечает Соловьев нет ничего непосредственно существующего, все есть «бываемость понятия». Соловьев прямо заявляет: положение Гегеля, что все знание основано исключительно на формах Разума, несостоятельны. Соловьев отстаивает этот тезис, подчеркивая, что «<...> гегелевское возвышение Разума не только не оправдано, но и не дает философски приемлемых результатов» [6, с. 73].

Одна из самых известных работ Соловьева, «Кризис западной философии», посвящена критике крайних форм эмпиризма и рационализма, двух наиболее значительных направлений в западноевропейской философии. Эмпиризм признается односторонним, поскольку он не охватывает разумной нравственности, а рационализм м – поскольку игнорирует материальную сторону, экономическая и политическая жизнь, и даже религия также уличены в отвлеченности, так как лишены всякого живого отношения к человеку. Уже здесь мы впервые сталкиваемся с тем, что знаменует для нас сейчас имя Соловьева, а именно с философией всеединства. Истинность, по Соловьеву, возможна только в том случае, если мы сможем понять всю действительность, охватывая ее в целом, то есть максимально обобщенно и максимально конкретно. «Это значит, что истина есть сущее, взятое и в своем абсолютном единстве и в своей абсолютной множественности» [5, с. 9]. Или как прямо формулирует свою мысль Соловьев: «<...> все есть истина в своем единстве» [7, с. 691]. Позже И. Ильин будет искать такую конкретность у того же Гегеля, и придет к созданию собственной философии «страдающего Бога».

Показательно, что критика Булгакова в адрес Гегеля аналогична его же критике в адрес Соловьева. Он говорит о том, что в системе Соловьева, вслед за гегелевской, отсутствует разделение на божественную сущность и энергии. Там, где нет этого разделения божество всегда неизбежно предстает как трансцендентно – имманентное. Бог, по Соловьеву, трансцендентен и имманентен. Это уже прямая отсылка к Гегелю.

Л. Шестов не может простить Соловьева в том, что он поддался Гегелю в главном, а именно в стремлении все подчинить возможности, и даже необходимости разумного постижения. Все, вплоть до самого Откровения, Также как Гегель, который свел все содержание «абсолютной религии» к единству божественной и человеческой природы, он

стремится обнаружить в Творце ту же самую природу, которая ему доступна в его собственном существе. Соловьев поставил перед собой задачу, ненавистную и абсурдную для Шестова, а именно оправдать Откровение перед разумом, как пытался оправдать добро, и в конце концов от Откровения ничего не осталось, ведь оно по определению вне логических да и рассудочных построений. Даже тринитарный догмат в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев стремится обосновать рационально, он придерживается убеждения, что особые отношения внутри Святой Троицы составляют предмет логического доказательства. Более того, Соловьев совсем не оригинален и не изобретателен в этих попытках оправдания, он повторяет Спинозу, Канта, Фихте, и особенно, Гегеля и Шеллинга. «Как они, он тоже «оправдывает» не только добро, но и Бога, и это тоже, как они, называет религиозной философией» [8, с. 341]. Основную задачу Соловьева Шестов видит в поиске *принудительных норм истины и добра*. И именно здесь мы выходим на тему, основную для нашего рассуждения, а именно на тему свободы. У Соловьева всегда речь идет о принудительных нормах, но не смотря на это, он продолжает славить свободу как высшую ценность. Но складывается такое впечатление, что это прославление напоминает движение по инерции, отправной точкой которой является общая древняя философская традиция: так делали как греки, так и новые философы, и Соловьева абсолютно не смущает это *complexio oppositorum*. Под вышеупомянутыми «принудительными нормами» Соловьев понимает самостоятельную потребность, «чисто умственная или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительной». Он приписывает истине или добру власть принуждать людей, насаждать законы, в первую очередь нравственные. Соловьеву представляется, что только в этом одновременном прославлении свободы и стремлению подчинить человека и мир закону может быть удовлетворена его «теоретическая потребность», а значит и жизнь может обрести смысл. Соловьев поддается греческому, а потом и немецкому искушению разумом. Само «грехопадение, от которого пошла на земле смерть и за ней все ужасы нашего существования, началось с того, что Адам отдался своей теоретической потребности и, вопреки предостережению Творца, сорвал и вкусил плоды с дерева познания добра и зла» [там же, с. 344]. Плоды познания добра и зла показали ему тем, что одно только и может дать ценность человеческой жизни. Именно это возмущает Шестова, чья позиция вполне понятна, исходя из его собственных философских изысканий. А вместе с ним и всякого христианина. Судя по всему, Соловьев остается на путях ветхозаветной проповеди закона, возводя ее до размеров, представляющихся ему предельными, а именно возводя закон в статус Разума, а разум в статус Закона.

Антитеза закона и благодати в плане нравственном хорошо понятна: Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность, то есть верность закону, «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царствие Божие. Как замечает Б. Вышеславцев, если можно было бы спастись законом, Спаситель был бы попросту не нужен. Здесь «<...> лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественно иное и новое» [3, с. 17].

Стремление к нравственному благу, то есть благу *обусловленному*, сделали Соловьева глухим ко всему остальному, в том числе, к самой человеческой личности, и в этом он по пятам следует за Гегелем, он озабочен тем, чтоб парализовать живого человека, он утверждает высшим торжеством воли свое собственное самоотречение. Справедливости ради, следует отметить, что подобное рассуждение не заставляет негодовать христианское сердце, поскольку нельзя самоотречься в пустоту, самоотрекаются можно только в пользу чего-либо, и если Бог – та сила, которая живет в сердце христианина, и которой пропитана вся его душевная жизнь, то адресат самоотречения понятен, несомненен, и является конечной целью. В этом смысле самоотречься – это значит непосредственно пребывать в Боге. А пребывать в Боге - значит обрести конкретность, *самоопределиваться*, как позже скажет И. Ильин. Но Соловьев имеет в виду совсем другое самоотречение. Это самоотречение в пользу универсальных законов бытия и истории, которым, судя по всему, подобно гегелевской философии, подчинен сам Бог. Это законы, удовлетворяющие «теоретическую потребность», то есть логические законы разума, удостоверяющие истину и добро. Последние у него ведут непримиримую борьбу с «<...> тем, что на школьном языке называется «эмпирическим субъектом», но что по-русски значит с живым человеком» [8, с. 336]. Если убить в себе живую волю, говорит Шестов, теоретическая потребность получит высшее удовлетворение, так как кроме как живому человеку с его изменчивыми желаниями, некому будет нарушать от века установленный порядок и мешать спокойному саморазвитию духа и самодвижению понятий. «Ведь не камни же или бревна

возопиют, не треугольники же и круги восстанут против неизвестно кем и когда навязанных им законов!» [там же, с. 368]. Вся диалектика, воспринятая Соловьевым в полной мере от Гегеля, направлена к доказательству того, что право повелевать и распоряжаться дано истине и добру, а смысл человеческого существования в том, чтоб им подчиняться. Так учили древние, так учили Шеллинг и Гегель, а теперь это проявляется у Соловьева. Далее нам хотелось бы провести чисто шестовское рассуждение, которое наиболее важно для раскрытия проблемы свободы в контексте нашей темы. Отдельная, конкретная личность, конечно, своевольна и непостоянна, однако ей абсолютно не присуще то стремление, которое свойственно гегелевскому и соловьевскому добру или их же истине, а именно делать свои хотения обязательными для всех. «Она (человеческая самость) и в других больше всего на свете любит то своеволие, которое она в себе ценит, как первое условие жизни» [там же, с. 367]. Ошибку всех философов Шестов видит в том, что они приписывали «самости» именно стремление к господству, в то время как такое стремление присуще тому, что «они всегда брали под свою защиту и охрану – в природе начал, «вечных законов», «неизменных принципов».

Соловьев, как и Гегель много говорит о свободе, но его свобода сведена, как и у Гегеля, к свободе повиноваться. Его Добро и Истина оставляют за собой право решать что такое добро и зло, и вперед решает, что добро вовсе не то, что человек любит, и зло не в том, что он ненавидит. Добро по этой логике, как ее проследживает Шестов, состоит в том, что истина похвалит человека, зло в том, что она его укорит. «О том, чтоб человеку самому была предоставлена свобода решать, что есть зло и что есть добро, не может быть и разговора. Такая свобода отрицается не только за человеком, но и за Богом. И Бог нравственно обязан идти по путям, указуемым добром» [там же, с. 371]. Правда, Шестов – не единственный, кто может упрекнуть Соловьева так, как это показано выше. К. Мочульский в своих рассуждениях по поводу неприятия церковью этики, изложенной в «Оправдании добра», и ее отличии от того, что Утверждал Соловьев до этого: «Трудно представить себе более решительное отречение от прежних заветных верований. Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра» [цит. по 4, с.38].

И даже когда Соловьев опирается на Библию, а делает он это часто, так как эта книга действительно обладает для него особым статусом, он, вслед за Гегелем и Спинозой, стремится повести ее на суд разума. А разум – есть те законы, которые неизвестно когда и откуда пришли, но власть которых держится тем, что никто не смеет поставить их под вопрос. Анализируя философскую систему Соловьева необходимо признать, что для него сама боговдохновенность и богооткровенность Писания отнюдь не являются единственным основанием авторитетности Евангелия.

Стоит заметить, что Шестов, хоть и очевидно преследует цель утверждения своей собственной философии, действительно смотрит довольно глубоко в рассуждения о Соловьеве. Безусловно, надо иметь в виду, что позиция Шестова во многом однобока, он исключает из поля своего рассмотрения злую волю, и отстаивая позиции индивидуальной личности, подразумевает под ней непременно ту, которая всегда находится в отношении к Богу, и которая уже в силу этого не может обладать злой волей. Философия Л. Шестова основана на оптимизме относительно человеческой природы, исключая отношения вражды и насилия между человеком и Другим, поскольку Другим всегда выступает Бог. Но когда человек пытается построить универсальную систему философии, как это делал Гегель, а за ним и Соловьев, аппараты принуждения просто необходимы, однако здесь важно не впасть в крайность, и понять, что этими аппаратами принуждения не может выступать то, что является самым гарантом существования мира и человека. Для нас важна само направление, в котором движется критика Соловьева, поскольку является очень симптоматичной и определяющей в выяснении отношения самого Соловьева к Гегелю, а соответственно и рецепции диалектических идей последнего в религиозно-философских построениях первого. Упреки со стороны христианских философов в адрес Гегеля аналогичны упрекам их же в адрес Соловьева.

В нашем исследовании Соловьев занимает место той «ветряной мельницы гегельянщины», через отношение к которой во многом сформировалось отношение к самой фигуре Гегеля в последующие годы. Его сложно назвать «русским Гегелем», но размах его планов и стремление к систематизации действительно напрямую отсылает к тотальному рационализму Гегеля. Соловьев во многом заслуженно предстает как воплощение ненавистного любому русскому религиозному философу западного мышления, как мыслитель,

который захотел построить по образцу гегелевского панлогизма не столько новую христианскую философию, сколько новое христианство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Другое начало / В. В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – 429 с.
2. Булгаков С. Свет невечерний / С. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
3. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 367 с.
4. Гулыга А. В. Философия любви / А. В. Гулыга. // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т.– М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 896 с.
5. Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время / Лосев А. Ф. – М.: Прогресс, 1990. – 719 с.
6. Саттон Дж. Религиозная философия Вл. Соловьёва / Саттон Джонатан; [пер. с англ. Ю. Вестеля, В. Верлока, Д. Морозовой]. – Киев.: Дух і Літера, 2008. – 302 с.
7. Соловьев Вл. Кризис западной философии // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – 824 с.
8. Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва / Л. Шестов. // Шестов Л. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 432 с.